

1998/1-2-3

NEGYPENKETEDIK ÉVFOLYAM

1920
Magyar

Filozófiai

Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A TARTALOMBÓL

PSEUDO-ARISTOTELÉS A VILÁGRENDRŐL • BENE L.,
GELENCZEY-MIHÁLTZ A.: ANTIK SZERZŐKRŐL • CSABA F.,
MEZEI B., SZALAI M., SZÉCSÉNYI E.: ISTENÉRVEKRŐL ÉS
VALLÁSFILOZÓFIÁRŐL • HELL J., KOLLÁR J., KOMORJAI L.,
STALLER T., WEISS J. ÉS A. INFRANCA: A FÖLVILÁGOSO-
DÁSRŐL

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet, a Nemzeti Kulturális Alap
és a Soros Alapítvány támogatásával

SZERKESZTŐK

ÁRON LÁSZLÓ

GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő)

KENDEFFY GÁBOR

LENDVAI L. FERENC (felelős szerkesztő)

MEZEI BALÁZS

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ,
CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA, MARÓTH
MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRÍ KRISTÓF, PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA
ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

1998/1–2–3

TARTALOM

GELENCZEY-MIHÁLTZ ALIRÁN: Xenophón ürügyén (Leo Strauss és Alexandre Kojève vitája a zsarnokságról)	1
BENE LÁSZLÓ: Mozgás és idő Plótinoszánál	9
CSABA FERENC: Az ontológiai bizonyítás és Kurt Gödel	57
KOLLÁR JÓZSEF: Egy intelligens nagynéni villával eszik? (Hume és a klasszikus kognitívizmus)	71
SZÉCSÉNYI ENDRE: Gondolatok Berkeley „Alciphron”-járól	105
STALLER TAMÁS: Paulus Mako: nyelvi közeg és episztemológia	115
HELL JUDIT: Ignatius Aurelius és Marcus Aurelius (I. A. Fessler könyve Marcus Aureliusról – epizód a magyar eszmetörténetből)	125

A szám elkészítésében részt vettek:

BANGHA KATALIN (szervezés és adminisztratív feladatok)

VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)

KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A cikkek szövegét számítógépre vitte:

NYISTYÁR ERZSÉBET

A szerkesztőség címe: 1054 Budapest, Szemere u. 10., postacíme:

1398 Budapest, Pf. 594. Telefon: 331-2795

A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487

Nyomdai előállítás: Bornus Nyomdaipari Kft., Pécs

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A XXXXII. évfolyam (1998) tartalomjegyzéke

	<u>Szám</u>	<u>Oldal</u>
<i>Gelenczey-Mihály Alirán: Xenophón ürügyén (Leo Strauss és Alexandre Kojève vitája a zsarnokságról)</i>	1–3	1– 8
<i>Bene László: Mozgás és idő Plótinoszánál</i>	1–3	9– 56
<i>Csaba Ferenc: Az ontológiai bizonyítás és Kurt Gödel</i>	1–3	57– 69
<i>Kollár József: Egy intelligens nagynéni villával eszik? (Hume és a klasszikus kognitívizmus)</i>	1–3	71–104
<i>Szécsényi Endre: Gondolatok Berkeley „Alciphron”-járól</i>	1–3	105–113
<i>Staller Tamás: Paulus Mako: nyelvi közeg és episztemológia</i>	1–3	115–123
<i>Hell Judit: Ignatius Aurelius és Marcus Aurelius (I. A. Fessler könyve Marcus Aureliusról – epizód a magyar eszmetörténetből)</i>	1–3	125–136
<i>Komorjai László: Transzcendentális filozófia és matematika Kant gondolkodásában</i>	1–3	137–170
<i>Weiss János: Autoritás és aura nélkül (Adorno Kant-előadásai)</i>	1–3	171–191
<i>Antonino Infranca: Kant „Örök béke” című írásának paradoxonjai</i>	1–3	193–213
<i>Mezei Balázs: Fenomén és relevancia</i>	1–3	215–249
<i>Szalai Miklós: Swinburne istenérvei</i>	1–3	251–298
<i>Reinhard Lauth: Korunk világtörténelmi helyzete – transzcendentális ismeretek fényében</i>	4–6	399–406
<i>Hans-Peter Hempel: Mi is az – filozófia?</i>	4–6	407–417
<i>Manfred Frank: Szubjektivitás és interszubjektivitás</i>	4–6	419–443
<i>Szigeti József: Azonosság és nem-azonosság azonossága</i>	4–6	445–507
<i>Tarr Zoltán: Werner Cahnman: Egy Tönnies-kutató Münchenből</i>	4–6	509–523
<i>Robert Ware: Erkölcsi tartalom és társadalmi magyarázat az analitikus marxizmus perspektívájából</i>	4–6	525–534
<i>Várdy Péter: Szélgjegyzetek Vittorio Hösleről</i>	4–6	535–549
<i>Lee Congdon: Menczer Béla: egy konzervatív fejlődése</i>	4–6	551–563

DOKUMENTUM

<i>Pseudo-Aristotelész: A világrendről (Bugár István előszavával és fordításában)</i>	1–3	299–337
<i>J. G. Fichte: Königsberg 1806. Iratok (Karol Bal előszavával) (Major Enikő fordításában)</i>	4–6	565–578

TÁJÉKOZÓDÁS

<i>Hans Poser: Theoria cum praxi. A leibniz-i akadémia-koncepció és a műszaki tudományok</i>	1–3	339–358
<i>Boros János: A kanti kritikák új fordításai</i>	1–3	359–377

Walther C. Zimmerli: Minek még filozófia? (Legimitációs problémák mint kiindulópontok a filozófiatörténet egy elméletéhez)	4–6	579–606
Mezei Balázs: A Fichte-Studien kötetei	4–6	607–608
Karl Hahn: Fichte politika-fogalma	4–6	609–618
Manfred Riedel: A logos dialektikája? Avagy: ahogy Hegel eljutott a filozófia „legrégebb hagyományához”	4–6	619–642
Nicolas Tertulian: Schellingtől Marxig. A kései Schelling és utókora	4–6	643–660
Hans-Jörg Sandkühler: A gyöngeség időszaikaiban: „a marxizmus válságáról”	4–6	661–678
Mészáros István: A marxizmus ma. Interjú	4–6	679–694
Vető Miklós: Koherencia és terror: bevezetés Hannah Arendt politikai filozófiájába	4–6	695–725
Lubomír Nový: Masaryk nemzetfilozófiája a jelenkor tükrében	4–6	727–744
Róbert Ware: Filozófia Kanadában	4–6	745–748

SZEMLE

Somos Róbert: Egy monografikus filozófiatörténet újabb kötete (Gombocz: Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters)	1–3	379–381
Boros Gábor: Impozstorok (Traktat über die drei Betrüger – Traité des trois imposteurs)	1–3	382–384
Szalay Judit: Spinoza-tanulmányok (Boros G. szerk.: Spinoza-tanulmányok)	1–3	385–387
Nagy József: „Ratio” és „elocutio” Hobbes filozófiájában (Skinner: Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes)	1–3	388–395
Rózsa Erzsébet: Hegel – impulzusok a „Jogfilozófia” újraolvasásához (Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. v. L. Siep)	4–6	749–757
Prugberger Tamás: Jogbölcseleti portrévázlatok (Loss–Szabadsfalvi–Szabó–H. Szilágyi–Zódi: Portrévázlatok a magyar jogbölcseleti gondolkodás történetéből)	4–6	758–767
Szabó Miklós: A mester(ség) tisztelete (Solt Kornél: Jogi logika. A jog, a nyelv és a valóság)	4–6	767–781
W. Faragó Péter: Durkheim és a tudás társadalmi gyökerei (Némédi János: Durkheim, tudás és társadalom)	4–6	781–785
Ördögh Éva: Az olasz neoidealizmus reneszánsza (Kelemen János: Idealismo e storicismo nell’opera di Benedetto Croce)	4–6	785–787
Szilvássy Orsolya: Kant és a kacsacsőrű (Umberto Eco: Kant e l’ornitorinco)	4–6	787–790
Bendl Júlia: Egy új Lukács-monográfia kapcsán (Rüdiger Dannemann: Georg Lukács zur Einführung)	4–6	790–796
Licskó György: A végtelen dinamizmussal társult fronézis (Rózsa Erzsébet: Heller Ágnes, a fronézis filozófusa)	4–6	796–801
Demeter Tamás: A módszertani individualizmuson túl? (R. Ware – K. Nielsen (eds.): Analyzing Marxism)	4–6	801–810

XENOPHÓN ÜRÜGYÉN

KÖNYVTÁRA

(Leo Strauss és Alexandre Kojève vitája a zsarnokságról)

GELENCZEY-MIHÁLTZ ALIRÁN

A cselekvő életforma (*vita activa*) és az elmélkedő életforma (*vita contemplativa*) szembeállítás az antik elméletírók óta szinte közhelynek számít a filozófiában, ellentétükről és összeegyeztetésük lehetőségeiről számtalan teória született Platónról és Aristoteléstől kezdve Machiavellin keresztül egészen Hegelig és még tovább. Még bonyolultabb kérdés filozófia és történelem viszonya: megvalósulhat-e a filozófusok álma a történelemben, kell-e egyáltalán, hogy megvalósuljanak ezek az álmok, elhal-e a filozófia, ha a történelem „véget ér” a szabadság és egyenlőség eszméinek „globális” elterjedésével, szükség van-e a filozófiára a szabadság szervezett megvalósulásaként létrejövő homogén és univerzális világállamban, avagy a „megtalált igazság” birtokában pusztán újragondoljuk addigi, de történetileg immár nem releváns kérdésfeltevéseinket (többek között filozófia és történelem, aktív és elmélkedő élet vonatkozásában is). Mi a viszonya a filozófiának a hatalomhoz, az államhoz, az állam képviselőihez: befolyásolhatja-e a filozófiai elmélet a politikai gyakorlatot, vagy csak a politika befolyásolhatja (korlátozhatja) a filozófiát és a filozófusokat, vagy esetleg békés szimbiózisban megférnek egymással a „történelem vége”-nek nem is oly távoli utópiájában?

Talán ezek azok a legfontosabb problémák, amelyek Leo Straussnak¹ és barátjának, Alexandre Kojève-nak² Xenophón *Hierón*járól folytatott híres politikai-

¹ Leo Strauss (1899–1973): Németországban ortodox zsidó családban született. Filozófiát és természettudományokat tanult Marburgban, Frankfurtban, Berlinben és Hamburgban; 1921-ben doktorált a hamburgi egyetemen, majd Edmund Husserl és Martin Heidegger előadásait hallgatta a freiburgi egyetemen. Ezt követően Berlinben dolgozott, ahol elsősorban teológiai kérdésekkel foglalkozott, 1932-ben Rockefeller-ösztöndíjjal Párizsban folytatott kutatást a középkori zsidó és iszlám filozófia tárgykörében. Ezután Angliába utazott, ahol Hobbes politikai filozófiáját tanulmányozta. Hitler hatalomra jutása után az Egyesült Államokba emigrált, ahol a Columbia Universityn kapott állást, majd 1948-ig a New School for Social Research tanára; 1949 és 1968 között, nyugdíjba vonulásáig, a Chicagói Egyetemen tanított filozófiát.

² Alexandre Kojève (1902–1968) Moszkvában született. Strausszal először az 1920-as

filozófiai vitáit jellemezték közel két évtizeden keresztül e század második harmadában. Természetesen olyan kérdések ezek, melyeket nemhogy egy tanulmányköteten belül, hanem évszázados elméleti viták, könyvek, cikkek, előadások hosszú során keresztül sem lehetne megnyugtatóan megválaszolni.

A szóban forgó kötet³ bővített és szerkesztői jegyzetekkel kiegészített második kiadása annak az 1963-ban (The Free Press) megjelent könyvnek, mely Xenophón *Hierón é tyrannikos* (Hierón avagy beszélgetés a zsarnokságról) című dialógusának angol szövegét tartalmazta Leo Strauss tanulmányával és jegyzeteivel. Jelen kiadvány – a szerkesztők bevezetését leszámítva – három nagyobb részből tevődik össze. Az első rész („On Tyranny”, 1–132. o.) felel meg a korábbi kiadásnak: Xenophón dialógusát (3–21. o.), Strauss említett hosszabb tanulmányát (22–105. o.) és jegyzeteit foglalja magában. A második részben („The Strauss–Kojève debate”, 133–212. o.) Alexandre Kojève-nak a Strauss-tanulmányra reagáló vitacikke („Tyranny and Wisdom”) és Leo Strauss viszontválasza („Restatement on Xenophón's *Hiero*”) olvasható. A harmadik rész („The Strauss–Kojève Correspondence”, 213–315. o.) a két filozófus levelezését tartalmazza a szerkesztők jegyzeteivel (a kötetet névmutató és tartalmi mutató zárja).

A vita kiindulópontja a Kr. e. V–IV. sz. fordulóján élt athéni filozófus-közgazdász-történétírónak, Xenophónnak a tyrannisról (modern, nem egészen pontos kifejezéssel: a „zsarnokságról”) írt rövid dialógusa, mely a „Hierón avagy beszélgetés a zsarnokságról” (Hierón é tyrannikos)⁴ címet viseli. A történet dióhéjban a következő. Az első részben Simonidész, a poeta és „bölcs ember” arról

években találkozott Berlinben, ahol mindketten vallással kapcsolatos tanulmányokat folytattak. Kojève doktori disszertációját Karl Jaspershez írta Heidelbergben, Szolovjev vallásfilozófiájáról. Párizsba költözött 1929-ben (Strauss 1932-ben érkezett Párizsba, '34-ben már továbbutazott Angliába), 1933-ban átvett egy szemináriumot az École Pratique des Hautes Études-ön Hegel vallásfilozófiájáról, de ő, elődjével ellentétben, nem Hegel jénai korszakára, hanem *A szellem fenomenológiájára* koncentrált. Minden évben tartott Hegel-szemináriumokat 1939-ig *Introduction à la lecture de Hegel* címmel, ezeket az előadásokat később könyv formájában megjelentette. A könyv azonnal lelkes fogadtatásra talált és tartós hatást gyakorolt a francia filozófiai gondolkodásra, de hatása érezhető volt Európa többi részén és Amerikában is. A második világháború után Kojève nem tért vissza az akadémiai életbe, hanem egy volt tanítványa asszisztenseként a Francia Gazdasági Minisztériumban dolgozott, ahol igen gyors karriert futott be. Egészen 1968-ban bekövetkezett haláláig fontos szerepet játszott a francia külgazdasági kapcsolatok területén és aktívan részt vett az Európai Gazdasági Közösség megalakításában.

³ Leo Strauss: *On Tyranny* (revised and expanded edition including the Strauss–Kojève Correspondence, ed. by Victor Gourevitch – M. S. Roth), New York 1991.

⁴ A *tyrannis* a korabeli és archaikus görög élet jellegzetes államformája, a „zsarnokság” szó meglehetősen pontatlanul adja vissza a jelentését, bár később ekként került be a köztudatba. A dialógus keletkezési ideje bizonytalan, általában Xenophón életének második szakaszára, spártai tartózkodásának éveire teszik.

beszél Hierónnak, a teljhatalmú kényúrnak, hogy a közvélemény szerint a hatalom birtokosa, az államférfi boldogabb az egyszerű magánembernél, legfőképpen azért, mert a hatalom megszerzése és megtartása révén nagyobb dicsőséget és boldogságot (!) élvez. Hierón válaszában kifejti, hogy a látszat csal, hiszen valójában senki sem nyomorultabb a tyrannosnál (szavaival lényegében elismétli a Sókratés körében oly gyakran hangoztatott tyrannos-ellenes érveket a zsarnok állandó rettegésben él, fél hatalma elvesztésétől, fél nemcsak ellenségeitől, hanem barátaitól is, hiszen senki sem szereti önmagáért, pusztán érdekből, ezért legszívesebben fölakasztaná magát, hogy megszabaduljon szenvedéseitől). És itt következik be a fordulat: Simonidés élénk színekkel ecseteli, hogy mennyire más lenne az élete a „jó tyrannosnak”, aki jó kormányzással fölvirágoztatja népét és városát, aki igazságosan vezeti a rábízottakat, s áldásos tevékenysége eredményeképpen el nem múló hírnévre és dicsőségre tesz szert polgártársai körében. A dialógus végén Hierón hallgat: nem tudja és nem akarja tanácsadóját a „jó tyrannos” dicsőítésében megakadályozni.

Ez a gondolatmenet meglehetősen laposnak tűnik. Leo Strauss azonban – nagy ihletője, Niccolò Machiavelli nyomán, aki az *Il Principé*-ben elsőként fedezte föl a Hierónt – hihetetlenül finom helyzet- és lélekelemzéssel, filológiaiilag kimerítően dokumentált jegyzeteivel kimutatja⁵, hogy a görögség egyik legfontosabb politikafilozófiai művével van dolgunk: „a Hierón a legközvetlenebb érintkezési pontot jelzi a premodern és a modern politikatudomány között” (25. o.).

Vajon milyen érvekre alapozza ezt? Először is, a heideggeri–gadameri módszert követve, a korabeli környezetet mintegy szándékosan „dekonstruálva” igyekszik megszabadulni a hagyományos filológiai és történeti keretektől: „nem próbáltam meg gondolkodását [ti. a Xenophónét] a történeti helyzethez viszonyítani” (25. o.). Nem sokat beszél arról, hogy ki volt Hierón vagy ki volt Simonidés, a dialógus két szereplője: számára pusztán filozófia és hatalom, elmélet és gyakorlat pólusait reprezentálják. Hatalom és filozófia mérkőzéséből ezúttal (Strauss szerint) a filozófia kerül ki győztesen: Simonidésnek, a „bölcshember”-nek a puszta beszéd erejével sikerül meggyőznie Hierónt, „az erő emberét”, hogy megváltoztassa uralkodásának módszereit. Simonidés okfejtése a görög ember számára legfontosabbal érvel: csak jó kormányzással tehet szert Syrakusai ura „el nem apadó hírnévre” a halandók között.

Kár, hogy Strauss tudatosan távoltartja magát a közvetlen környezet történeti-filológiai utalásaitól, ugyanis a Xenophón által fölvázolt kép a „zsarnok” és a költő beszélgetéséről szinte érthetetlen, ha a szélesebb kontextustól teljesen eltekintünk. Simonidés ugyanis nem egyszerű vándor-költő. Amellett, hogy hol ennek, hol annak a tyrannosnak a dicsőségét verseli meg csillagászati tiszteletdíjért – az ókorban inkább kapzsiságáról, mint bölcsességéről volt híres⁶ –, fontos politikai

⁵ A 106. o.-tól a 131. o.-ig.

⁶ Xenophanés D–K B21.

szerepet töltött be Hierón udvarában: a hagyomány szerint ő békítette ki egymással Hierónt és Thérónt, Akragas kényurát, s közvetítésének köszönhetően kerülték el a kettőjük között már-már kirobbanó fegyveres konfliktust.⁷ Politikai szaktanácsadóként tehát igen fontos politikai tettet hajtott végre. Simonidés nem az a bölcs ember, aki a „vita contemplativa” pólusát képviselhetné Xenophón dialógusában, mint ahogyan ezt Strauss állítja. Hierón valóban a hatalom, a „vita activa” megtestesítője, Simonidés azonban nem filozófus, hanem ugyanúgy gyakorlati ember, mint Hierón maga: a politikai tanácsadó prototípusa. Maga Xenophón is ezt a szerepet töltötte be Agésilaos spártai király udvarában.

Nem filozófia és hatalom vitáznak tehát egymással, hogy végül a „bölcs ember” győzedelmeskedjen, hanem a két fél egymás kölcsönös elismerése által végül is kibékül egymással: Machiavelli *Il Principé*jéhez hasonlóan a politikai tanácsadó fölvázolja, miképpen legitimálhatja hatalmát helyes kormányzással az illegitim módon hatalomra jutott uralkodó, a tyrannosz.

Leo Strauss az *On Tyranny*-ban voltaképpen a filozófia helyét és lehetőségeit kutatja a gyakorlat, a politikum világában. Erre a lehetőségre azonban Strauss egyértelműen nemet mond. A filozófia – véli – sohasem békülhet ki a valósággal hegeli (kojève-i) módon; még a legjobb, legszabadabb valóság sem szüntetheti meg a filozófia alapvető funkcióját, az igazság keresését. Az igazi filozófia – lévén zététikus, kutató természetű – örökké keres és sohasem talál, hiszen nem is ez a földadata. Az igazság nem lesz „teljesebb”, „igazibb” attól, ha sokan, vagy netán mindenki elismeri igazságként. Nem lehet verifikálni sem a „tudósok köztársaságá”-nak egyetértő elismerése, sem az ún. „történelmi megvalósulások” (Hegel nyomán Kojève) által. Az igazság sohasem valósul meg a történelemben, mert az ember, lévén csak ember, csak keresheti az igazságot, és éppen ez az örök közeledés az abszolútum felé (melyet valóban platóni értelemben gondol el Strauss) adja a történelmi haladás, az emberi fejlődés értelmét.

Ezen a ponton szélesedik ki a filozófus vitája barátjával és elméleti ellenlábásával, Alexandre Kojève-val. Kojève ugyanis Hegel nyomán a történelmet teszi meg főszereplővé és fő igazságosztóvá. A történelem motorja a kojève-i modellben a Hegel által *A szellem fenomenológiájában* oly zseniálisan elemzett úr–szolga viszony dialektikája.⁸ Ennek centrális magja az emberi tudat szabaddá válása: először csak egyvalaki tudja magáról, hogy szabad (a keleti despota), később néhányan tudják magukról, hogy szabadok (a görög-római rabszolgatartók), végül minden ember szabadságának fölismeréséhez jutunk a kereszténységen (protestantizmuson) keresztül a germán-keresztény világban. „Az ember mint ember szabad,

⁷ Timaios apud Schol. Pind. Ol. 2,29. A Hierón és Simonidés kapcsolatára utaló antik források: Pl. Ep. 2. 311a; Ath. 656d; Ael. V. H. 9.1

⁸ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai, Budapest 1979, 104–107; *Jogfilozófia*, Akadémiai, Budapest 1971, 84; *Enciklopédia III. A szellem filozófiája*, Akadémiai, Budapest 1978, 215. o. (Szemere Samu fordításai)

a szellem szabadsága az ember legsajátabb természete.”⁹ Kojève szerint a „történelem végén” létrejövő homogén és univerzális államban – hegeli módon – mindenki szabadként „ismeri el” (íme az „elismerés”, amely Xenophón dialógusában is centrális jelentőségű) a másik embert, s ezzel meg is szűnik a filozófiát létrehívó eredeti szükséglet: egy szabad világban nem lesz miről filozofálni (legalábbis történelmi dimenzióban nem), csupán újra lehet gondolni mindazt, amit már elért az emberiség.¹⁰ (Lásd Kojève 1950. szeptember 19-én kelt levelét Strausshoz.)

A központi gondolat ismét az igazság kritériuma körül forog: mivel ez sok filozófus szerint pusztán tudati kérdés: az objektív igazság „kritériuma szertefoszlik” (Sextus Empiricus). Így viszont hogyan tekinthetünk igaznak egy filozófiai tételt, mit tekintünk adekvát elismerésnek illetve verifikációnak: egy szűk kör, a „hozzáértők”, az epikurosi „Kert” avagy „a tudósok köztársasága”-nak elismerése jelenti-e az igazság kritériumát (Leo Strauss), vagy az objektíválódó „világszellem” elismerése, a történelmi megvalósulás (Kojève).

Nemigen hiszek a probléma (antik kifejezéssel élve) dogmatikus (platonista ill. hegeliánus) megoldásában, ezért nem vállalkozom rá, hogy bármelyikük mellett elkötelezzem magam. Hiszen Strauss is, Kojève is a maguk területén kiváló szakemberek és filozófusok, még ha Kojève végül a politikát választotta is, elveinek megfelelően. Az adott történelmi szituációban (az 1940-es évektől az 1960-as évekig) mindkét filozófiai álláspont defenzívában volt: Kojève-nak csalódnia kellett a hegeliánus – marxiánus elemeken nyugvó „tudati fölszabadulás”-ban és a világforradalomban, Strauss tudománycentrikus platonizmusát pedig erőteljesen megkérdőjelezte a 60-as évek tudományelméleti forradalma. Két meglehetősen konzervatívnak számító világnézet vívja itt, zseniális érvtechnikával fölfegyverezve, a filozófiai rendszerek nagy csatáját: nemigen tudnak másfajta alapmodellt elképzelni a világértelmezésben, mint vagy a straussi–platóni, vagy a kojèvei–hegeli rendszereket.¹¹

A voltaképpeni polémia lényegében a következő: mi az igazság kritériuma: a tudomány (Strauss) vagy a történelem (Kojève). Eliminálhatja-e egyikük a másikat? Megvalósulhat-e egyáltalán az igazság a történelemben? Talán gyümölcsözőbb lenne (de érdekesebb is?) Strauss álláspontjára helyezkednünk: a történelem nem szüntetheti meg az igazság keresését és nem is oldhatja föl az igazság problémáját kizárólag a történelmi megvalósulásokban – már csak a folyamat reménytelenül üdvtörténeti jellege miatt sem. Strauss másik közelítése antropológiai jellegű: „az utolsó ember” (Nietzsche) nem válhat nyomorult „automatá”-vá, aki csak jól-rosszul földolgozza és ismétli a már elhangzottakat. Az „emberi természet” (persze, ha van ilyen) Strauss szerint alapvetően zététikus, kutató jellegű, mindig

⁹ Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai, Budapest 1979, 43. o.

¹⁰ A. Kojève: „Tyranny and Wisdom”, i. m. 135–176. o.

¹¹ Vö. M. Roth és V. Gourevitch bevezetése (XXII.)

az újra, a jobbra, a nemesre tör. Strauss tehát nemigen veszi számításba korunk „egydimenziós” lelkületét – amire viszont Kojève nagyszerűen ráérezett, még ha nem is ezt a kifejezést használta. Strauss utópizmustal vádolja Kojève-t, annak még csak nem is túl szerencsés formájával – pedig maga sem áll távol tőle. A kojève-i univerzális és homogén állam kölcsönösen szabadként elismert (és ezáltal boldog) polgárainak utópiájával szemben a straussi zététikus erényekkel rendelkező emberek utópikus társadalma áll szemben. Lehet választani!

Vegyük szemügyre még egyszer a vita csomópontjait:

(1) Először is: milyen a filozófus és milyen az államférfi? Kojève és Strauss, élethelyzetüknek és világképüknek megfelelően, más és más válaszokat adnak, a filozófust természetesen Strauss, az államférfit Kojève jellemzi jobban. Be nem vallottan mindketten az ideáltípust szeretnék előállítani. A filozófus magányosan kutatja a szép és nemes dolgokat, legfőlőbb a hozzá hasonlók elismerésére és sohasem a közönséges versenyre és a hívságos dicsőségre vágyik, lelke örökké a magasba kívánczik, platóni mintára az örök igazságok abszolútumai felé, melyeket sohasem szűnik meg keresni-kutatni. Ezzel szemben a Kojève által lefestett államférfi nem sülyed el piszkos politikai ügyekben, hanem, fölismerve a történelem útmutatásait, egyszersmind a filozófusok tanácsait is megszívlevélve, állandóan a homogén és univerzális állam szabad és egyenlő polgárainak boldogulásán fáradozik (vö. Alexandros, Bonaparte stb.). Az igazi államférfit az egész világ elismeri, tetteit maga a történelem verifikálja, nincs szüksége holmi tudós gyülekezet jóváhagyására. A filozófusnak ezzel szemben nincs szüksége az univerzális elismerésre, hiszen elismertsége nem is lehet univerzális: az ő tudását nem az agorán ítélik meg, mint a politikusét (bár kénytelen néha kilépni a nyilvánosság elé), hanem saját epikurosi „Kert”-je, „a tudósok köztársasága” (*recognitio recognitorum*, 209. o.) a mérce. Az államférfi viszont tudatában van, hogy a történelem egymást követő interszubjektív konszenzusok, szukcesszív elismerések, verifikációk sora, tudja, hogy a hegeli Abszolút Szellem heroikus pragmatizmusa optimális esetben az ő javára működik. Az emberi szabadság nem szubjektív kontempláció, hanem történelmi cselekedetek révén valósul meg, mégpedig úgy, hogy az úr-szolga viszony dialektikáján keresztül a szolgálai tudat is fölszabadul a kölcsönös elismerések (melyek során az emberek egymást szabadként és egyenlőként ismerik el) sorozatán keresztül.

(2) A legjobb rezsím Straussnál – a „klasszikusok”, Platón és Aristotelész nyomán – a tyrannis ellentéte. A tyrannis sohasem legitim, a „jó tyrannis” problémája valójában nem klasszikus politikaelméleti kérdés. Kojève szerint viszont a jó rezsím azonos lesz a „jó tyrannos” által megvalósított univerzális és homogén állammal, ahol mindenki szabadként és egyenlőként elismert, ahol a történelem és filozófia véget ér, hiszen már megvalósult. „Az univerzális állam univerzális megegyezéseket igényel, s ezek csak valódi ismeretekben és bölcsességen alapulhatnak.” (198. o.)

(3) Strauss szerint kibékíthetetlen ellentét van filozófia és hatalom között (208. o.). A filozófia művelése ugyan elkerülhetetlenül politikai tett, mert a filozófus is

politikai közösségben él, de a filozófusnak nem kell hozzájárulnia a politikai közösség megjavításához sem a saját, sem a közösség érdekében. Az ember gondolkodása, képzelete és a gyakorlati élet közötti feszültséget a cselekvés nem tudja föloldani.

Kojève szerint filozófia és politika viszonyát maga a történelem oldja meg (pl. mind Alexandrosnak, mind Bonaparténak voltak filozófus-tanácsadói). A filozófus sem kerülheti ki a politikát, bármennyire is szeretné: ha verifikálni akarja szubjektív bizonyosságát, ki kell mennie az agorára. (Amit az agora nem verifikál, az Kojève szerint nem is olyan fontos!) Strauss úgy véli, ha a filozófus kimegy az agorára, hiú és hiábavaló elismerés-igényével szofistává degradálódik. Az *agora* révén nem lehet filozófiai nézeteket verifikálni, és a filozófusnak különben sincs szüksége „mindenki” elismerésére. A filozófus a hozzáértők, a „szakma”, „a műveltek köztársasága” révén verifikálja nézeteit, s nem az agora, a politika és a történelem által.¹² A filozófiai „igazságok” függetlenek a történelmi „igazságok”-tól és a megvalósulástól.

(4) Az „ember mint olyan” és az „emberi lélek” más Strauss és más Kojève számára. Kojève (Hegel) szerint az ember arra törekszik, hogy egy másik szabad tudat szabadként és egyenlőként ismerje el, s ha ezt elérte, nincs is másra szüksége. Strauss szerint az „emberi lélek” ennél többre vágyik és nemesebbre tör, mikor az abszolútumok világát keresi-kutatja. Ezért nem lehet a globalizálódott történelem végén a filozófiának is vége.¹³ Strauss lényegében platonista, s igyekszik megőrizni a filozófia autonómiáját a politikával szemben.¹⁴ Kojève pedig hegelianus és úgy próbálja a kettőt kibékíteni egymással, hogy a filozófia a politikában és a történelemben nyeri el végső igazolását.¹⁵

Máig aktuális tehát az ókor nagy kérdése: ki a boldogabb; a közéleti ember vagy a magánember; mi ad inkább kielégülést, a közélet vagy a magánélet, a *vita activa* vagy a *vita contemplativa* (vagyis a filozófia mint az egyetlen, ami a magánéletből az antikok számára „méltó életként” megmaradt).

Platón az elmélkedő élet primátusát hirdeti a közélet fölött: a filozófus élete – akárcsak Strauss szerint – magasabbrendű az államférfiénál. Xenophón viszont

¹² Kérdés, hogy az „elismerés” bármilyen kontextusban azonos-e a verifikációval, bár ezt Strauss is, Kojève is adottnak veszi.

¹³ Attól függ, hogy mit is tekintünk filozófiának. Vajon a magányos kontempláció például az?

¹⁴ Nagyon fontos megjegyezni, hogy a jelen könyvnél mennyivel kidolgozottabb Strauss véleménye közélet és magánélet viszonyáról a későbbi *The City and Man* című könyvében (Chicago 1964).

¹⁵ A modell harmadik változatát azok a deviáns filozófusok alkotnák, akik nem vonulnak el „kertcskéjükbe” és nem is építik a homogén és univerzális államot, hanem – Domitianus római császár kifejezésével élve – „az államok halálszellemei”. Ezekkel sem Strauss, sem Kojève nem törődik.

– Kojève-hoz hasonlóan – az államférfi életét tartja üdvözítőbbnek a *Hierón*ban. Platón az Akadémiát vezette Athénban, Xenophón pedig hadvezérként szolgált a perzsa ifjabb Kyros alatt, majd politikai tanácsadóként és nevelőként a spártai király, Agésilaos udvarában – mint ahogy Strauss is élete java részében a Chicagói Egyetemen tanított, Kojève pedig, híres Hegel-előadásaival fölhagyva, politikusként az Európai Gazdasági Közösség létrehozásában munkálkodott. A történelem – mint mondják – gyakran ismétli önmagát.

Xenophón mindenesetre – sókratikus meggyőződése ellenére (vagy épp azért?)¹⁶ valószínűleg Kojève-nak adott volna igazat.

SUMMARY

Moderne Debate on an Ancient Discussion

On Tyranny, Leo Strauss' critical study of Xenophon's *Hiero*, was his first full-length analysis of a single classical work. Strauss invites us to reconsider that the fundamental problems of political life are at least in principle always and everywhere accessible. Reflection on tyranny thus leads to reflection on the relation between philosophy and society. In this view *Hiero* enacts the classical Socratic understanding of that relation: Simonides represents the philosophic life and *Hiero* the political life. For Strauss the conflict between philosophy and society is inevitable, because society rests

on a shared trust in shared beliefs, while philosophy questions every trust and authority. He sides with Plato against his friend's, Kojève's Hegel in holding that philosophy can not cease to be a quest and become wisdom simply. Kojève rejects this conclusion in his view: the philosopher who finds himself in the practices and beliefs of his society or of his age, can not leave it at resolving them merely in thought, he must resolve them indeed as well. Kojévian philosophers will therefore do what they can to embed freedom and equality in practices and institutions.

¹⁶ Egyáltalán nem kizárható a források alapján, hogy a sókratikusok (különösen Platón és tanítványai) valójában politikai pályafutásra áhítoztak.

MOZGÁS ÉS IDŐ PLÓTINOSNÁL

BENE LÁSZLÓ

1. A probléma

Plótinus időteóriája, melyet *Az örökkévalóságról és az időről* (III.7 [45])¹ írott munkában fejt ki legteljesebben, több szempontból is számot tarthat érdeklődésünkre. Mindenképpen említendő – bár nem tartozik szorosan e tanulmány témájához –, hogy ez a traktátus artikulálja először világosan az *atemporális örökkévalóság* fogalmát, amely a következő évszázadok filozófiai és teológiai spekulációjában különös fontosságot nyer. A tulajdonképpeni értelemben vett örökkévalóság (*aeternitas*) eszerint nem csupán a keletkezést, pusztulást és a változást zárja ki, mint a *sempiternitas*, hanem a tartamot is: az örökkévalóság nem osztható temporális részekre, nincsen benne „előbb” és „később”, ily módon pontszerű egységet alkot.²

Ugyancsak Plótinus az, aki – a görög filozófiai hagyományban uralkodó kozmológiai-fizikai időértelmezés különböző változataival vitatkozva – elsőként dolgoz ki *pszichológiai típusú időfogalmat*. A kozmológiai időteória reprezentatív megfogalmazásának Aristotelés meghatározását szokás tekinteni, melynek értelmében az idő a mozgás száma az „előbb” és „utóbb” szerint.³ Az antik pszichológiai időfogalom vonatkozásában általában nem Plótinus, hanem Ágoston definícióját idézik, aki az időt mint a lélekben lévő kiterjedést határozza meg.⁴ Ha Plótinus időtraktátusának komplex elemzéséből az előbbi definíciókkal összevethe-

¹ Plótinus munkáit az Oxford Classical Texts sorozatban megjelent *editio minor* nyomán idézem (*Plotini Opera* I–III, eds. P. Henry – H.-R. Schwyzer, Oxford, 1964–1982). A harmadik kötet függelékében közölt, az első két kötet szövegére vonatkozó javításokat HS³-mal jelölöm. A művekre a Porphyrios-féle beosztás szerint hivatkozom (pl. III.7 – a harmadik Enneas hetedik értekezése), esetenként szögletes zárójelben a műnek a szintén Porphyrios által hagyományozott kronológiai sorrendben elfoglalt helyét is megadom.

² Az atemporális örökkévalóság problémájába kiváló bevezetést ad R. Sorabji (1983), 98–136. o. Az *aeternitas* és *sempiternitas* terminologikus megkülönböztetéséhez lásd Boethius, *De Trin.* 4, 64–78 (vö. *Cons. Phil.* V. pros. 6, 58–59).

³ *Phys.* 219b1–2.

⁴ *Conf.* XI.33, 20–21.

tő formulát akarunk kiemelni, azt mondhatjuk, hogy a filozófus az időt a Lélek életként definiálja.⁵

Ricoeur az ágostoni és az aristotelési időteória elemzésén keresztül igyekszik megmutatni, hogy az antik pszichológiai és kozmológiai időfogalom paradox viszonyban áll egymással: az időnek a lélekből kiinduló megközelítése és a fizikai mozgást alapul vevő időértelmezés összeegyeztethetetlen, ugyanakkor kölcsönösen föltételezik egymást, s egyikük sem pótolhatja a másikat. Ez az aporétikus viszony nem esetleges, alapja a dolog természetében van. Bizonyíték erre, hogy az időt az elme, az öntudat, illetve a természeti világ, a fizikai mozgás felől megközelítő koncepciók közötti antinómia a filozófia későbbi történetében újra és újra jelentkezik. Századunk objektív (fizikai) és szubjektív (fenomenológiai) időteóriái között hasonló viszonyt állapíthatunk meg, mint az aristotelési és az ágostoni koncepció között.⁶

Fölmerül azonban a kérdés, hogy csakugyan ezen a módon áll-e szemben az antik pszichológiai időfogalom a kozmológiai időértelmezéssel. Plótinus ugyanis – bár saját elméletét a fizikai időkonceptiók kritikájából bontja ki és az időt a Lélek mozgásához kapcsolja – nem fosztja meg az időt kozmológiai aspektusától: a Lélek egy és ugyanazon működését tekinti az idő és a természeti világ létezése princípiumának.⁷ Az emberi lélek Plótinus elméletében csak ezen univerzális princípiummal való strukturális analógiája révén részese az időnek. Eszerint az antik filozófia konceptuális keretében elképzelhető olyan pszichológiai időértelmezés, mely kozmológiai vonatkozással bír.⁸ Arra a problémára, hogy mennyiben mond ellent mégis Plótinus időteóriája az általa kritizált fizikai időfogalomnak, csak érveinek gondos elemzésével találhatunk megoldást. Az értelmezésnek mindenekelőtt föl kell vázolnia azt a problémaállást, melyben Plótinus kifejti időkonceptióját. Az idő plótinosi „pszichologizálása” motívumainak föltárása némileg megvilágíthatja a $\psi\upsilon\chi\eta$ fogalmát is, amennyiben megfoghatóvá teszi, hogy milyen minőségben szerepel itt a Lélek, milyen funkciókat tulajdoníthatunk neki. Emellett e vizsgálat a modern fenomenológiai időértelmezés előtörténete szempontjából szintén releváns, hiszen Plótinus időelemzése – direkt vagy indirekt módon – előkészíti Ágoston időteóriáját, melyet Husserl fedez föl és von be újra a filozófiai diszkusszióba a századelőn.⁹ A plótinosi teória értelmezése hozzájárulhat ahhoz, hogy árnyaltabban lássuk a pszichológiai időfogalom alakulását.

⁵ III.7.11, 43–45. A szóban forgó „Lélek” nem az emberi lélek, hanem univerzális princípium, mely a kozmosz létezéséért és mozgásainak rendjéért felelős.

⁶ P. Ricoeur (1988), 3., 12–22. o.

⁷ III.7.13, 26–28.

⁸ Természetesen ezt csak abban az esetben állíthatjuk, ha Plótinus időfogalma koherens.

⁹ Plótinus és Ágoston időteóriája viszonyának árnyalt elemzését adja K. Flasch (1993), 130–150. o. Husserl Ágoston-recepciójához lásd uo., 42–51. o.

Plótinos időtraktátusának tartalmi novumai (az atemporális örökkévalóság fogalma és a pszichológiai időfogalom kidolgozása)¹⁰ mellett, annak még egy vonására szeretném föl hívni a figyelmet. Plótinosban a kutatók újabb nemzedéke nem egyedül a vallási gondolkodót vagy az ókor utolsó nagy metafizikai koncepciójának megalapozóját látja, hanem a dialektikust is, aki részletekbe menő érveléssel támasztja alá fölfogását a konkurrens elméletekkel szemben. Ezt a Plótinos-képet a III.7 időelemzése messzemenőleg alátámasztja: a szövegben a metaforikus megfogalmazások mellett gondosan fölépített argumentumokat találunk, melyek a fizikai időfogalom – elsősorban Aristotelés verziója – cáfolatát és a pszichológiai időteória pozitív igazolását szolgálják. Az időtraktátus mind az örökkévalóságot, mind az időt elemző részben a keresett fogalom aporétikus vizsgálatából indul ki, és saját elméletét mint az elődök nézeteinek vizsgálata során felszínre került nehézségek megoldását találja. Az értekezés tehát a Plótinos által másutt is alkalmazott *filozófiai módszer* mintadarabjának tekinthető. A metodológia kérdését azért érdemes éppen ezen írás kapcsán megemlíteni, mert a szöveg több ponton kifejezetten reflektál a problémára.¹¹

E tanulmányban az említett három pont közül a másodikat, az idő „pszichologizálásának” kérdését kísérelem meg közelebbről megvizsgálni. Rendkívül bonyolult problémakomplexumról lévén szó, ajánlatos leszűkítenünk vizsgálódásunkat és valamilyen jól körülhatárolt szempont szerint haladnunk. A legkézenfekvőbb volna Plótinos lélekfilozófiája felől megközelíteni a kérdést, ahogyan ezt a kutatók szinte kivétel nélkül teszik. Ehelyett mégis más eljárást javasolnék: a pszichológiai időteória a fizikai-kozmológiai időelméletek plótinosi kritikájából kiindulva is fölfejtendő.¹² Ezzel megkapjuk azt a történeti és fogalmi kontextust, amelybe maga Plótinos helyezi elméletét. A pszichológiai és a fizikai időfogalom viszonyára vonatkozó kérdés ebben a perspektívában a következő formát ölti: milyen alapon veti el Plótinos az idő fizikai értelmezését, és hogyan határozza meg a mozgás és az idő viszonyát?

¹⁰ Persze mind az atemporális örökkévalóság fogalmának, mind a pszichológiai időkonceptciónak vannak bizonyos előzményei a görög filozófiai tradícióban, kidolgozott elméletekről azonban Plótinos előtt nem beszélhetünk.

¹¹ III.7.1 és 7, valamint 10, 9–12.

¹² A plótinosi időteóriát elemző tanulmányok közül a legjobbak is ritkán fordítanak különösebb figyelmet az idő aporétikus elemzésére (III.7.7–10), melynek alapján a fizikai mozgás és az idő közötti viszony megközelíthető, ehelyett a pszichológiai elméletet használják interpretációjuk kerete gyanánt, illetve a plótinosi lélekfogalomra nézve vonnak le következtetéseket a traktátusból: lásd például P. Aubenque (1976), W. Beierwaltes (1967), 9–88. o., K. Gloy (1989), H. Jonas (1971), P. Manchester (1978). H. Jonas (1962) fontos munkájában, melyben az értekezés szövegét jórészt lefordítja illetve parafrázeálja, egyszerűen átugorja a kérdéses szövegrészt. A két legfontosabb kivétel S. Strange (1994) és M. Wagner (1996¹) tanulmánya. A Trotta (1992) szintén kísérletet tesz a szóban forgó szövegrész gondolatmenetének rekonstrukciójára.

Ennek tisztázásához először is a *mozgás* plótinosi elemzését kell szemügyre vennünk. Fontos leszögezünk, hogy jelen szempontból kizárólag a *fizikai* mozgás érdekes, a pszichikus és a szellemi mozgás Plótinusnál egyébként fontos szerepet játszó fogalmaival nem szükséges érdemben foglalkoznunk.¹³ Megjegyzendő, hogy a „mozgás” (κίνησις) abban a jelentésben, melyet a görög filozófiai tradíció adott neki, tágabb kategória, mint a modern nyelvhasználatban: a helyváltoztatás mellett a fizikai változások egyéb fajtáit is magában foglalhatja, amilyen például a minőségi változás.

Az *idő* (χρόνος) fogalmával nehezebb dolgunk lesz, hiszen a szó sokkal kevésbé bír egységes szemantikai mezővel, mint a mozgás. Itt tehát nem egyszerűen egy nagyjából egyértelmű fogalom teoretikus kifejtését kell értelmeznünk, hanem magát a konceptust is aprólékos elemzéssel kell rekonstruálnunk. Számolnunk kell azzal is, hogy Plótinus különböző összefüggésekben eltérő időfogalmakat használhat.

Az idő plótinosi „pszichologizálása” problémájának e megközelítése lehetővé teszi annak elkerülését, hogy valamilyen kész, Plótinus filozófiájától idegen lélekfogalmat vigyünk bele az interpretációba. A mozgáselmélet elemzése ugyanis megmutatja, hogy milyen *belső* érvek teszik szükségessé az időnek a fizikai mozgástól való elválasztását (jobban mondva a mozgás és az idő közötti prioritásvizony megfordítását), s hogy milyen funkciókat kap a Lélek princípiuma ezen lépés következtében.¹⁴

A mozgáselmélet vizsgálatát az is indokolja, hogy Plótinus filozófiájának kevésbé föltárt területéről van szó. A plótinosi *természetfilozófia* általában sem gyakran elemzett téma. Ez bizonyos mértékig érthető is, hiszen a császárkori platonizmusban a természetfilozófia erősen háttérbe szorult az etikai és metafizikai kérdésekhez képest. Azonban súlyos érvek szólnak amellett, hogy Plótinus természetfilozófiájának interpretációja elengedhetetlen ahhoz, hogy a filozófus metafizikai modelljét adekvátan értelmezhesük. Ezek közül a legfontosabb, hogy Plótinus a természeti világ metafizikai princípiumait és a közöttük fennálló viszonyokat általában természetfilozófiai fogalmakkal írja le¹⁵ – joggal kérdezhetjük tehát, hogy hogyan működik ez az apparátus eredeti kontextusában, a fizikai világra alkalmazva. Példának okáért a Szellem belső dinamikájának, a noétikus mozgásnak interpretációjához először azt kell kiderítenünk, hogy mit ért Plótinus

¹³ Plótinus mozgáselméletének rekonstrukciójához a III.7 mellett egyéb szövegeket is be kell majd vonnunk az elemzésbe.

¹⁴ A mozgás és az idő viszonyának elemzése természetesen nem jelenti Plótinus a pszichológiai időfogalmának kimerítő interpretációját: ehhez szükséges volna a Lélek ontológiai szerkezete és a temporalitás közötti összefüggést, valamint az idő „mintaképe”, az örökkévalóság és az idő relációját is értelmeznünk.

¹⁵ Kivételt képez Az Egy akaratáról és szabadságáról (VI.8) szóló értekezés, ahol a filozófus etikai kategóriákat alkalmaz a metafizikai princípiumokra.

egyáltalán mozgás és dinamika alatt, hiszen enélkül aligha van esélyünk annak megértésére, hogy milyen módon alakítja át a filozófus a fogalmakat a spirituális létezőre való transzpozíció során. A természetfilozófia vizsgálata emellett arra is alkalmat ad, hogy Plótinus elemzését közvetlenül összevegyük mondjuk Aristotelésével, s így módon körvonalazzuk filozófiájának specifikumait – ezt például a Lélek hiposztázisa belső szerkezetét illetően nem tehetnénk meg, minthogy Aristotelész nem foglalkozott a problémával.

A *mozgás és az idő* természetfilozófiai szempontú vizsgálata két szempontból is különösen fontos. A fizikai objektum éppen a mozgás és időbeliség révén különbözik a szellemi természetű létezőktől, tehát ha *mint fizikai objektumot* akarjuk elemezni, elsősorban ezen sajátosságaira kell tekintettel lennünk.¹⁶ A másik ok, ami miatt a mozgás és idő figyelmet érdemel, abban jelölhető meg, hogy Plótinus metafizikai modellje nem statikus: a dinamikus, temporális terminológia, melyet a filozófus a hiposztázisok belső struktúrájának és egymáshoz való viszonyának leírására használ, nem tekinthető tartalmatlan és félrevezető metaforák sorozatának, hanem bizonyos vonatkozásban épp a koncepció lényegét világítja meg. Így a mozgás és az idő fogalmait a plótinosi világmodell egészének konstrukciójára nézve is alapvető jelentőséggel bírnak.¹⁷

A probléma fölvázolása után tekintsük most át a vizsgálódás konkrét menetét! Azon kérdésünk megválaszolásához, hogy mi készíteti Plótinost arra, hogy az idő jelenségét – szemben a görög filozófiai tradíció fő áramával – a fizikai mozgás helyett a Lélek felől közelítse meg, legkézenfekvőbb *Az örökkévalóságról és az időről* érveit (III.7.8–10) szemügyre vennünk, ahol a filozófus a korábbi időteóriák dialektikus vizsgálatával mutatja ki az idő kozmológiai-fizikai időértelmezés elégtelenségét. Nem elégedhetünk meg azonban Plótinus gondolatmenetének mechanikus reprodukálásával, már csak azért sem, mert e szövegrész – polemikus jellege miatt – nem teszi közvetlenül átláthatóvá a kozmológiai időteóriák elvetésének fő motívumát. Az antik dialektikus érvelés szabályai szerint ugyanis az, aki egy tézis cáfolatára vállalkozik, csak ellenfele által is elfogadott premisszákra alapozhatja cáfolatát. Ebből adódik, hogy Plótinus az említett szöveg

¹⁶ Plótinosz legrészletesebb és legexaktabb elemzése a természeti világról *A létező nemeiről* (VI.1–3) írott értekezésben található. Kategóriaelmélete az újabb kutatás egyik fontos területét jelenti, azonban az idevágó tanulmányok szinte kizárólag a *fizikai szubsztancia* problémájára koncentrálnak: lásd például K. Corrigan (1981), C. Horn (1995), 62–105. o., S. Strange (1981), 100–206. o., K. Wurm (1973), 250–262. o. A másik gyakran tárgyalt természetfilozófiai vonatkozású kérdés az *anyag* problémája (ehhez a II.4 a legfontosabb szöveg). Megjegyzendő, hogy a mozgás és az időbeliség mellett az anyagság is a fizikai objektumok megkülönböztető jegye. A fizikai mozgást érdemben tárgyalja M. Wagner (1996¹ és 1996²).

¹⁷ A plótinosi időteória és a metafizikai modell konstrukciós szabálya közötti összefüggést tárgyalja *Az idő struktúrája Plótinus metafizikájában* c. kandidátusi disszertációm. Jelen tanulmány e munka része.

dialektikus-aporétikus vizsgálódásában a kozmológiai időteóriáknak immanens cáfolatát adja, s nem tárja föl saját természetfilozófiai és metafizikai előfeltevéseit, amelyek polémijának tulajdonképpeni mozgatói.¹⁸ Plótinus konkrét érveit, melyek közvetlenül arra irányulnak, hogy kimutassák az ellenfél álláspontjának logikai inkonzisztenciáját, illetve az általánosan elfogadott „tényekkel” való összeegyeztethetetlenségét, annak fényében kell interpretálnunk, hogy mi ezen argumentumok voltaképpeni bizonyítási célja és megalapozása. Ezt persze szintén a szövegekben kell megtalálnunk, nem elégedhetünk meg pusztá hipotézisekkel.

Hogy interpretációnkat szilárdabb talajra helyezzük, s egyúttal tágasabb perspektívát adjunk elemzésünknek, először két olyan szöveget vizsgálunk meg, ahol Plótinus a *fizikai változás és mozgás* fogalmait teszi vizsgálódás tárgyává. Az első *A potencialitásról és aktualitásról* (II.5 [25]) címet viselő rövid értekezés, melynek témája az aristotelési filozófiából származó, Plótinusnál is rendkívül fontos szerepet játszó δυνάμει–ἐνεργεία és δυνάμις–ἐνέργεια fogalompár. A fizikai változás itt a potencialitás elemzésének összefüggésében kerül elő, így alkalmunk nyílik a potencialitás, a változás és az idő közötti összefüggések tisztázására.

Ezután *A létező nemeiről* (VI.1–3 [42–44]) írott monumentális traktátusból emeljük ki a fizikai mozgásra vonatkozó fontosabb részeket. Plótinus nagy kategóriaelméleti munkájának első könyvében a Aristotelés kategóriáinak kritikáját fejt ki, itt tehát éppúgy dialektikus cáfolatokkal van dolgunk, mint a III.7 aporétikus vizsgálódásában. Ez esetben azonban már az aporétikus tárgyalás során világosan kirajzolódik Plótinus érvelésének célja: Plótinus saját kategóriaelméletében, amely az aristotelési kategóriaelmélet javított változatának tekinthető, az érzéki világ kategóriái közé föl kívánja venni az aristotelési kategóriák között nem szereplő „mozgást” is, melyet az aristotelési fogalmi apparátus módosításával¹⁹ elemez. Ez utóbbi feladatot Plótinus a munka harmadik könyvében végzi el; a második könyv a fizikai mozgás és a szukcesszív idő szempontjából irreleváns, mivel a szellemi világ kategóriáit tárgyalja. A mozgás fogalma tehát a harmadik könyvben konstruktív vizsgálódás tárgya, melynek során a filozófus részben

¹⁸ A dialektika fogalmát itt nagyjából abban az értelemben használom, amelyben Aristotelés *Topiká*jában szerepel: a dialektika nem föltétlenül igaz, ám (legalábbis némelyek által) elfogadott premisszák alapján von le formálisan helyes következtetéseket. Mint ilyen módszer alkalmazható vitatechnika gyanánt. Említendő, hogy a dialektika Aristotelésnél a tudományok princípiumainak fölfedezését és védelmét is szolgálhatja. Plótinus itt követett eljárásának eltérő értelmezéséhez és a kérdés irodalmához vö. S. Strange (1994), 23–31. o. Interpretációm leglényegesebb eltérése az övétől, hogy – ebben a szövegben – a dialektikus eljárást nem az érdek nélküli vizsgálódás, hanem a cáfolat eszközeként értelmezem, melynek funkciója, hogy szabaddá tegye a terepet Plótinus számára új tézise elővezetéséhez.

¹⁹ Nem vállalkozom az érdemi összehasonlításra Aristotelés és Plótinus teóriája között, sem a potencialitást és az aktualitást, sem a kategóriaelméletet illetően. Az előbbi témához a *Metafizika* Θ könyvét, az utóbbihoz a *Kategóriákat* és a *Metafizika* Z-t vehetnénk alapul.

Aristotelésre alapozva, részben vele szemben fejt ki tanítását – így joggal tekinthetjük Plótinus mérvadó állásfoglalásának a kérdésben. A kategóriaelméleti traktátus tárgyalási módjából²⁰ adódik, hogy az idő két helyen önállóan is fölbukkan az aporétkus elemzés során: a „*valamennyi*” és a „*valamikor*” aristotelési kategóriáinak kritikájánál – ezeket a részeket is érdemes szemügyre vennünk, noha csak indirekte hozhatók kapcsolatba a III.7 pszichológiai időfogalmával.

A *potencialitásról és aktualitásról* és *A létező nemeiről* írott művek releváns részeinek elemzésénél fő szempontunk az, hogy miképp határozza meg a filozófus fizikai mozgás és idő viszonyát. Ez szolgál háttér gyanánt Az *örökkévalóságról és időről* idevágó részének, a fizikai-kozmológiai időteóriák módszeres kritikájának értelmezéséhez. Végezetül meg kell találnunk az időteória pozitív kifejtésének azon pontjait, amelyekhez a mozgás és az idő viszonyát illető konklúzióink hozzákapcsolhatók. E vizsgálatról azt remélhetjük, hogy új oldalról világítja meg Plótinus „pszichológiai” időkonceptióját és – közvetve – lélektfilozófiáját is.

Az áttekinthetőség kedvéért érdemes ezen a helyen tézisszerűen fölvázolnunk a következő szövegelemzések legfontosabb eredményeit:

1. Plótinus két időfogalmat használ. A pszichikus idő elgondolása mellett írásaiban megtalálható egy fizikai jellegű időfogalom is. Eszerint az idő ontológiai-lag a fizikai mozgástól függ, s definíciója szintén előfeltételezi a mozgást, amennyiben a mozgás mértékeként határozható meg. E meghatározásból az is következik, hogy az időt relatívumnak kell tekintenünk, és hogy az idő valamiféle mennyiség, hiszen csak így szolgálhat a mozgás mértékéül. Történetileg ez az időfogalom Aristotelésre megy vissza.

2. Plótinus ezt a fizikai időfogalmat bizonyos összefüggésekben pozitíve használja, azonban saját időteóriáját az időre vonatkozó intuíciónk más elemeire építi. A pszichikus idő a fizikai világ és a benne lejátszódó mozgások „tartalmazója”, ontológiai közege. Exaktabb megfogalmazásban: az idő szükséges föltétele a fizikai mozgásnak. Az idő plótinosi elemzésében szintén központi helyet foglal el az idő dinamikus jellege, előrehaladása. Ezt a jövőre irányuló struktúrát a filozófus pszichológiai fogalmakkal igyekszik megragadni (akarat, vágyakozás, törekvés).

3. A fizikai mozgás elemzésében mindkét időfogalom szerepet kap. Az idő mint a mozgás mértéke Plótinus értelmezése szerint nem egyéb, mint meghatározott időmennyiség, időszakasz. Ebben az értelemben véve az idő a mozgásnak pusztán járuléka, nem tartozik természetéhez. A filozófus ezért elveti Aristotelés megkülönböztetését mozgás és működés (κίνησις és ἐνέργεια) között, mely szerint a mozgás szükségképpen egy bizonyos időszakaszt vesz igénybe, míg a működés

²⁰ Plótinus az első könyvben nagy vonalakban Aristotelés *Kategóriái* tárgyalását követi (itt a *χρόνος* kontinuum mennyiségként szerepel, emellett a „*valamikor*” külön kategóriát alkot). Az utolsó fejezetekben, ahol a sztoikusok kategóriaelméletét kritizálja, persze más forrást vesz alapul. Ehhez vö. K. Wurm (1973) és Th. Szlezák (1975).

lehet pillanatszerű is. Plótinus elemzésében egy mozgást már kezdőpontjában is *mozgásnak* nevezhetünk, tekintet nélkül arra, hogy meddig folytatódik. Ugyanakkor a fizikai mozgás egy ennél sokkal alapvetőbb értelemben is implikálja az időt. A mozgás ugyanazt a dinamikus, előrehaladó struktúrát mutatja, mint a Lélek ideje: a fizikai mozgás „képmása” a Lélek temporális mozgásának.

4. Az idő „pszichologizálása” Plótinusnál az ontológiai prioritás elvén nyugszik. A fizikai mozgás és a Lélek mozgása egyaránt temporális jellegű. Az időt azért rendelhetjük mégis éppen a Lélekhez elsődleges formájában, mert a fizikai világ létében és mozgásainak tekintetében egyaránt a Lélektől függ, míg a Lélek nem függ a fizikai világtól és annak mozgásaitól. Plótinus tehát a Léleknek a kozmossszal szembeni ontológiai elsődlegességére hivatkozva fordítja meg a fizikai mozgás és az idő közötti prioritásviszonyt. A filozófus érvelésében ezek szerint a Lélek nem megismerőként, hanem a fizikai világ ontológiai princípiuma és mozgásprincípiuma gyanánt szerepel. Ez adja meg a kulcsot Plótinus „pszichológiai” időértelmezéséhez, ezáltal megvilágítva az antik és a modern problémaállás különbségeit is.

2. Változás, potencialitás, idő

A *potencialitásról és aktualitásról* c. írásban²¹ Plótinus fő célja annak vizsgálata, hogy hogyan alkalmazhatók e fogalmak a szellemi természetű létezőre; különösen az a probléma áll előtérben, hogy vajon beszélhetünk-e potencialitásról a szellemi világban.²² Az utóbbi kérdést a filozófus természetesen nemlegesen válaszolja meg, hiszen ez ellenkezne a szellemi létező tökéletességének követelményével.²³

Plótinus a potencialitás kizárását a szellemi világból arra a stratégiára alapozza, hogy különbséget tesz potencialitás (δυνάμει) és aktív képesség, erő (δύναμις) között: az előbbi korrelátuma az aktualitás (ἐνεργεία), az utóbbié pedig a működés vagy tevékenység (ἐνέργεια).²⁴ A két szembeállítás közül csak az első, a potenciali-

²¹ Az értekezésben fölvetett problémák önálló téma gyanánt való kidolgozásához elengedhetetlen lenne két további munka bevonása: *Az anyagról* (II.4 [12]) és *Arról, hogy a testetlen létezők nem szenvednek változást* (III.6 [26]).

²² II.5.1, 6–7: “Ὅτι μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὸ δυνάμει, δῆλον· εἰ δὲ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς, σκεπτέον.

II.5.3, 1–4: Οὗ δ' ἕνεκα ταῦτα προεῖρηται, νῦν λεκτέον, ἐν τοῖς νοητοῖς πῶς ποτε τὸ ἐνεργεία λέγεται καὶ εἰ ἐνεργεία μόνον ἢ καὶ ἐνέργεια ἕκαστον καὶ εἰ ἐνέργεια πάντα καὶ εἰ τὸ δυνάμει κάκει.

²³ Ez nem csupán posztulátum, hanem egy regressus-érvvel támasztható alá. II.5.3, 25–28: Νοῦς γὰρ οὐκ ἐκ δυνάμεως τῆς κατὰ τὸ οἶόν τε νοεῖν εἰς ἐνέργειαν τοῦ νοεῖν· ἄλλου γὰρ ἂν προτέρου τοῦ οὐκ ἐκ δυνάμεως δέοιτο· ἀλλ' ἐν αὐτῷ τὸ πᾶν.

²⁴ II.5.1, 21–34 és 2, 31–36; vö. 3, 19–22

tás—aktualitás föltételezi szükségképpen a változást és az időt. A képesség és tevékenység kategóriái, noha nem zárják ki, hogy a képességgel bíró agens működését időben fejtsse ki, nem is kívánják meg azt szükségképpen; a legjelentősebb különbség, hogy a δυνάμις-ban, illetve hordozójában az ἐνέργεια semmiféle változást nem okoz, így elsősorban ez a fogalompár alkalmazható a szellemi természetű létezőre.²⁵ Bennünket jelen összefüggésben elsősorban a potencialitás és aktualitás érdekel, ugyanis a potencialitás fogalmának elemzésétől várhatunk fölvilágosítást a fizikai változás²⁶ és az idő viszonyáról.

Tekintettel a traktátus fent vázolt kérdésföltevéseire, nem meglepő, ha a fizikai változás természete gyakran a szellemi létezővel való szembeállításban körvonalazódik. Ez történik az írás első érvében is, ahol Plótinus a potencialitásnak a szellemi világból való kizárása mellett argumentál: eszerint a szellemi létező esetében nem beszélhetünk potencialitásról, hiszen ellenkező esetben soha nem juthatna aktualitásba, mindig potenciális maradna, még ha örökké létezik is, minthogy ott nincsen idő, ami az átmenetet „kikényszerítené”.²⁷ A potencialitás kizárása itt azon nyugszik, hogy a szellemi világ időtlen, márpedig a potenciálisan létező aktualitásba jutásának folyamatához időre lenne szükség, így a szellemi természetű potenciálisan létezőnek örökké potencialításban kellene maradnia, ami lehetetlen. Az érvelésből a fizikai processzusra nézve az következik, hogy a potencialitásból aktualitásba való átmenetnek, vagyis a változásnak az idő: *föltétele*.

Ezen a következtetést megerősíteni látszik a következő passzus, ahol Plótinus a potencialitás fogalmának meghatározására vállalkozik.²⁸ Potenciálisnak mindig valaminek a vonatkozásában mondunk valamit, ahogyan az érc potenciálisan szobor. A potencialitás azonban nem csupán a potencialitásból aktualitásba való

²⁵ II.5.3, 19–22, vö. uo. 2,15–26; II.5.2, 31–36. Az ἐνέργεια a szellemi létező *életét* jelenti (II.5.3, 34–40). Plótinus ebben a pontban a *Metafizika* A tradícióját követi, vö. *Metu.* 1072b26–30. Megjegyzendő, hogy Plótinus a potencialitás és aktualitás fogalmai közül az aktualitást alkalmazza ugyan a szellemi természetű létezőre is, itt azonban a terminus más értelmezést kap: nem egy anyagból és formából összetett létező teljesültségét jelenti, hanem az εἶδος tökéletességét, befejezettségét és változatlanóságát (II.5.3, 22–34, Kirchhoff javításaival). A szellemi anyag úgyszintén nem jelent potencialitást (II.5.3, 8–19). A problémához vö. A. Smith (1981).

²⁶ Plótinus az általános értelemben vett változásra ebben az értekezésben nem az aristotelési *terminus technicus* (μεταβολή) használja, hanem körülírásokat, elsősorban a γίνεσθαι igét; másutt a μεταβολή-t a mozgás (κίνησις) aleseteként határozza meg (VI.3.21, 40–47).

²⁷ II.5.1, 6–10: "Ὅτι μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὸ δυνάμει, δῆλον· εἰ δὲ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς, σκεπτέον. — Ἡ ἐκεῖ τὸ ἐνεργεῖα μόνον· καὶ εἰ ἔστι τὸ δυνάμει, τὸ δυνάμει μόνον αἰεὶ, κἂν αἰεὶ ᾗ, οὐδέποτε ἂν ἔλθοι εἰς ἐνέργειαν <οὕτω> τῷ χρόνῳ ἐξείργεσθαι. Az utolsó szavak szövegalkotása HS³-t követi.

²⁸ II.5.1, 10–21

átmenet *célját* föltételezi, mely szükségképpen valami más, mint maga a potenciálisan létező,²⁹ hanem magát a *változási folyamatot* és az *időt* is, melyben a változás lejátsszódik. Plótinus különösképpen az utóbbit, a változás temporális aspektusát hangsúlyozza: „... ha abból, ami potencialításban van, nem lenne valami más, és benne sem jelenne meg, továbbá ha maga sem lenne majd semmi más azon túl, ami volt, s nem is *válhatna* valami mássá, az volna, ami volt, nem egyéb. Ám az, ami az illető dolog volt, *már jelen volt*, nem pedig *mint jövőbeli készülődött*; ugyan mi mást *tudott* hát azon túl, ami már *jelen volt*? Ily módon tehát nem is volna potencialításban.”³⁰

A potencialitás eszerint mindig egy változási folyamattal összefüggésben határozható meg,³¹ mely valamilyen célhoz vezet, a változás pedig valamilyen értelemben föltételezi az időt. Ellene lehetne vetni értelmezésünknek, hogy a szövegrész csak a potencialitás (logikai) függését mondja ki a temporális szerkezetű változási folyamattól, magának a változásnak az időtől való ontológiai függését legfőljebb implikálja. Szövegünk csakugyan inkább a változás időbeli szakaszairól illetve a változó dolog egymást követő állapotairól beszél,³² nem magát az időt teszi vizsgálat tárgyává. Először tehát azt kell szemügyre vennünk, hogy hogyan elemzi Plótinus az időbeli processzus szerkezetét, csak ezután térünk rá – újabb szövegrészek bevonásával – arra a problémára, hogy pontosan hogyan viszonyul egymáshoz a fizikai változás és az idő.

A fizikai változás legfontosabb jegyének az tűnik, hogy a változó dolog, mely a változási folyamat céljának vonatkozásában potencialításban van, nem marad meg *jelenlegi* állapotában, hanem túllép rajta és más karaktereket vesz föl; a kiinduló állapot jelene felől tekintve a változás végpontja a *jövőben* van. Plótinus teóriájában a változás szerkezetében benne rejlő időaspektusnak egyetlen vonása domináns: a *jövő*.

Ahhoz, hogy a jövőnek a fizikai változás szerkezetében játszott szerepét közelebbről értelmezhessük, az *anyag* problémájának bizonyos vonatkozásait is be kell vonnunk az elemzésbe. Főntebb említettük már, hogy Plótinus a potencialitás-

²⁹ II.5.1, 15–20. A másság fogalma döntő szerepet játszik mind a fizikai mozgás, mind a pszichikus idő szerkezetének leírásában.

³⁰ II.5.1, 13–17: εἰ γὰρ μηδὲν ἐξ αὐτοῦ μηδ' ἐπ' αὐτῷ μηδ' ἔμελλε μηθὲν ἔσεσθαι μεθ' ὃ ἦν μηδ' ἐνεδέχτο γενέσθαι, ἦν ἂν ὃ ἦν μόνον. Ὁ δὲ ἦν, ἤδη παρῆν καὶ οὐκ ἔμελλε· τί οὖν ἐδύνατο ἄλλο μετὰ τὸ παρὼν αὐτοῦ; Οὐ τοίνυν ἦν ἂν δυνάμει.

³¹ A változásnak ezen logikai prioritása a potencialitáshoz képest nem okvetlen jelent ontológiai elsőbbséget: a változás *jele* a potencialitás meglétének, azonban ontológiaiag inkább a változás függ a potencialitástól, mint fordítva.

³² A passzusban az igék alanya végig a változó dolog; az időt mint olyat szerzőnk nem említi. Vö. II.5.1, 22–23: πρὸς τὸ ἐσόμενον (=ἁδριὰς). Másfelől persze épp az a tény, hogy az idő a változás leírásában implicit módon jelen van, követeli meg, hogy az időt a fizikai változás *főlé* rendeljük.

tól (τὸ δυνάμει) megkülönbözteti az aktív képességet (δύναμις): az utóbbi teremtmő erő,³³ mely önállóan hozza létre működését (ἐνέργεια),³⁴ míg a potencialitásnak külső agensre van szüksége, hogy aktualitásba jusson (ἐνεργεία).³⁵ A potencialitás-ban-lévő ezen szembeállításban mint az általa (a jövőben) fölveendő formák *passzív szubsztrátuma* jelenik meg.³⁶ Vegyük tehát szemügyre a potencialitás-ban-lévőt mint szubsztrátumot!

Plótinos a potencialitást és aktualitást az anyag, forma és összetett dolog aristotelési fogalmaival is kapcsolatba hozza. Ebben az elemzésben a potencialitás-ban-lévőnek az anyag vagy szubsztrátum, az aktuálisan létezőnek pedig az összetett dolog felel meg (a forma, melynek révén az összetétel aktualitásban van, valamiféle ἐνέργεια, de nem keverendő össze a tulajdonképpeni értelemben vett működéssel).³⁷ Ebben az összefüggésben anyag és forma mint korrelatív, egymásra vonatkozó fogalmak szerepelnek, ahogyan általában Aristotelésnél is (az érc, a szobor alakja és a kettőből „összetett” szobor példája is tőle származik).

Az utolsó két fejezetben (II.5.4–5) azonban egy másik anyagfogalmat találunk: *az abszolút értelemben vett, teljességgel formátlan anyagét*, amely minden (érzékkelhető) létezőnek alapul szolgál. Az anyag – éppen mert potenciálisan minden – aktuálisan nem lehet a létezők egyike sem, tehát nem-létező.³⁸ Valami köze azonban mégiscsak kell legyen a létezéshez, hogy az érzékkelhető világ létezőinek hordozója lehessen. Ezen aporia megoldása viszi vissza vizsgálódásunkat a potencialitás statikus fogalmakkal való elemzésétől a fizikai változás és az idő problémájához.

„Miképpen szóljunk tehát róla (az anyagról)? Hogyan lehet *a létezők* anyaga? Talán úgy, hogy potencialításban van. Akkor tehát, minthogy már most potenciális, már most létezik, amennyiben *lesz*? Ám az anyag léte pusztán abban áll, hogy ígérete annak, ami majd lesz, s léte mintegy arra halasztódik, ami majd

³³ II.5.1, 24–5: ἡ δύναμις κατὰ τὸ ποιεῖν.

³⁴ II.5.2, 32: δύναμις ἡ ἐπαγοῦσα ἐνέργειαν. Uo., 33–4: τῇ δὲ δυνάμει ὁ δύνανται παρ’ αὐτῆς ἡ ἐνέργεια. Erre a fajta aktív képességre Plótinos a lelki habitust (ἔξις) és a habitusnak megfelelő tevékenységet hozza föl példának, amilyen a bátorság és a bátor viselkedés.

³⁵ Uo., 33: τὸ μὲν γὰρ δυνάμει τὸ ἐνεργεῖα ἔχειν παρ’ ἄλλου.

³⁶ II.5.1, 29–31: Τὸ μὲν δὴ δυνάμει τοιοῦτον ὥσπερ ὑποκείμενόν τι πάθεσι καὶ μορφαῖς καὶ εἵδεσιν, ἃ μέλλει δέχεσθαι καὶ πέφυκεν.

³⁷ II.5.2, 11 és 26–31.

³⁸ II.5.4. A „nem-létező” kifejezés használatakor természetesen nem a létige egzisztenciális jelentésére kell gondolnunk, hiszen ez esetben nem egykönnyen lehetne Plótinos fejtegetéseinek bármiféle elfogadható értelmet tulajdonítani. A nem-létezés alatt ebben az összefüggésben a forma, meghatározottság, megismerhető struktúra hiánya értendő.

lesz.”³⁹ Ezen rendkívül figyelemreméltó passzus föltárja a potencialitás lényegét; az anyagról ugyanis fentebb kiderült, hogy nem más, mint abszolút potencialitás, így a potencialitás természete az anyagban mutatkozik meg legtisztábban. Plótinus szigorúan veszi az anyag abszolút nem-létezését, amiből arra következtethetünk, hogy maga a potencialitás mint olyan szintén teljességgel nem-létező. Az anyagnak mint abszolút potencialitásnak kizárólag a *jövő* vonatkozásában tulajdoníthatunk létet, azon formákra való tekintettel, melyeket *majd* fölvesz – önmagában, a hozzá képest külső aktuálisan létező formáktól elvonatkoztatva nem-létező.

A forma fölvételét persze nem egyszeri történésként kell értenünk, sokkal inkább az anyag (és potencialitás) *ontológiai struktúrájának* leírása gyanánt, hiszen a forma fölvétele nem változtatja meg természetét: az anyag mintegy „száműzött” a létezők köréből, „teljességgel elkülönült” tőlük, s „nem bír megváltozni”, így örökre az marad, ami kezdettől fogva volt: nem-létező.⁴⁰ Paradox módon éppen természetének ezen makacs „változatlansága”, „állandósága” az alapja annak, hogy az anyag mindig nyitva áll az újabb és újabb formák előtt.⁴¹ Plótinus erőteljes metaforáit fogalmibb nyelvre fordítva azt mondhatnánk, hogy az anyag tiszta potencialitása, privatív nem-létezése, inerciája *szükséges föltétele* a fizikai változásnak. Az pedig, hogy az anyag, a potencialitás léte „a jövőben” van, nem egyebet jelent, mint hogy az anyag csak annyiban nevezhető létezőnek, amennyiben lehetővé teszi a változást, melynek során a fizikai világ tárgyai létrejönnek.

A változás eszerint az a dinamizmus, mely által az anyag szabadulni „akar” (ἡθέλησε) önnön semmisségétől – persze hasztalanul. Ha a változást ily módon az anyag funkciójának tekintjük, az anyag és potencialitás nem mint inercia, passzivitás jelennek meg, hanem nagyon is aktív,⁴² dinamikus tényezőként: ezért tulajdoníthatunk itt az anyagnak, s a traktátus egy más helyén a potencialitásban-lévőnek is „*akaratot*” (βούλεται).⁴³ Azt, hogy ezeken a helyeken nem a metafizikai princípiumok esetleges és figyelmen kívül hagyható antropomorfizálásával van dolgunk, abból láthatjuk, hogy az írás egy korábbi pontján Plótinus – miután a potencialitásban-lévőt passzív szubsztrátumként jellemezte – kifejezetten

³⁹ II.5.1, 1–5: Πῶς οὖν λέγομεν περὶ αὐτῆς; Πῶς δὲ τῶν ὄντων ὕλη; – Ἡ ὅτι δυνάμει. Οὐκοῦν, ὅτι ἤδη δυνάμει, ἤδη οὖν ἔστι καθὼς μέλλει; Ἀλλὰ τὸ εἶναι αὐτῇ μόνον τὸ μέλλον ἐπαγγελλόμενον· οἷον τὸ εἶναι αὐτῇ εἰς ἐκεῖνο ἀναβάλλεται, ὃ ἔσται.

⁴⁰ II.5.1, 11–13: ἡ δὲ ἐστὶν οἷον ἐκριφεῖσα καὶ πάντα χωρισθεῖσα καὶ μεταβάλλειν ἑαυτὴν οὐ δυνάμενη, ἀλλ’ ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἦν – μὴ ὄν δὲ ἦν – οὕτως αἰεὶ ἔχουσα. Ὅ., 21–22: ἀσθενὲς τι καὶ ἀμυδρὸν εἶδωλον μορθοῦσθαι μὴ δυνάμενον.

⁴¹ II.5.1, 15–17: ἃ γὰρ ὑποδύναται ἡθέλησεν, οὐδὲ χρωσθῆναι ἀπ’ αὐτῶν δεδύνηται, ἀλλὰ μένουσα πρὸς ἄλλο δυνάμει οὔσα πρὸς τὰ ἐφεξῆς.

⁴² A potencialitás és az aktív képesség főntebb említett szembeállítására ellenére.

⁴³ II.5.3, 28–29: Τὸ γὰρ δυνάμει βούλεται ἐτέρου ἐπελθόντος εἰς ἐνέργειαν ἄγεσθαι, ἵνα ἐνέργεια γίνηται τι.

helyesbíti megfogalmazását a „törekvés”, „igyekvés” (σπεύδειν) értelmében.⁴⁴ Az anyag és potencialitás ontológiai szerkezete ebben a perspektívában „törekvés-struktúra”.⁴⁵ A törekvés, akarat, impulzus pszichológiai funkcióinak fontos összetevője a jelenlévőn való túllépés, a jövő felé való kinyúlás – e pszichológiai struktúráknak éppen a jövőre való vonatkozását akarja Plótinos átvenni az anyagra és a potencialításra. Utoljára idézett szövegünkben kiemelendő még, hogy a potencialításban-lévőnek tulajdonított törekvés-struktúra *ambivalens*: a potencialításban-lévő „igyekkezete” irányulhat a „legjobbra”, vagy „hitványabbakra” is.

Említettük már, hogy a változás az a dinamizmus, mely az anyagnak mint tiszta potencialitásnak, aktuálisan nem-létezőnek egyáltalán létet kölcsönöz. Ez azt jelenti, hogy maga a változás „magasabban” foglal helyet a létezők rendjében, mint az anyag. Az anyag és potencialitás a maga részéről viszont a változás szükséges ontológiai föltételének, bizonyos értelemben princípiumának bizonyult.⁴⁶ Mindazonáltal az anyag önmagában véve tehetetlen és passzív, az előzőekben leírt dinamikus törekvés-struktúra csak annyiban vonatkoztatható rá, amennyiben az anyag az, ami lehetővé teszi a változást. A *jövőre irányuló törekvés-struktúra* sajátlagosan magát a fizikai változást jellemzi, annak belső szerkezete. A princípium, az anyag vagy potencialitás léte a „jövőben” van; „jövője” pedig nem más, mint maga a változás. Ez a – metafizikai értelemben vett – „jövő” azonban a változás konkrét struktúrájában *a szukcesszív idő jövőjévé alakul*. A fizikai változás alapszerkezete tehát a jövőre irányuló törekvés-struktúra. Ezzel lezárhatjuk a változásban benne rejlő, annak szerkezetét meghatározó időaspektus jellegének vizsgálatát.

Eddigi elemzésünk megmutatta, hogy a fizikai változásnak ontológiailag princípiuma az anyag vagy potencialitás, hogy e princípium léte metafizikai „jövőjében”, a változásban van, s hogy a változás szerkezete a jövőre irányuló dinamika gyanánt határozható meg. A fölvetett problémák közül hátravan még annak pontosabb tisztázása, hogy milyen viszonyban áll egymással a fizikai változás és maga az idő. Az a szövegrész, melyben kérdésünkre választ találunk, a potencialitásnak a szellemi világból való kizárása melletti fő argumentum: „Ha tehát ott nincsen anyag, amiben potencialitás lehetne, s az ottaniak közül semmi nem *lesz*, ami már most ne volna, s nem is szül mást, sem úgy, hogy maga közben valami mássá változik, sem pedig úgy, hogy ugyanaz marad, és nem is adott létet másnak önmaga helyett kilépvén önmagából, ott nincsen olyan, amiben

⁴⁴ II.5.1, 29–34: Τὸ μὲν δὴ δυνάμει τοιοῦτον ὥσπερ ὑποκείμενόν τι πάθεσι καὶ μορφαῖς καὶ εἶδεσιν, ἃ μέλλει δέχεσθαι καὶ πέφυκεν· ἢ καὶ σπεύδει ἐλθεῖν, καὶ τὰ μὲν ὡς πρὸς τὸ βέλτιστον, τὰ δὲ πρὸς τὰ χεῖρω καὶ λυμαντικὰ αὐτῶν, ὧν ἕκαστον καὶ ἐνεργεῖα ἐστὶν ἄλλο.
– Itt persze nem az abszolút potencialitásról, a formátlan anyagról van szó, hanem bármely dologról, ami valami másnak a vonatkozásában potencialításban van.

⁴⁵ A terminust K. Gloytől (1989) kölcsönözöm.

⁴⁶ A problémához lásd kül. II.5.5, 13–22.

potencialitás lenne, ha egyszer a létezők⁴⁷ az örökkévalóságban, nem pedig időben vannak.”⁴⁸

Ebből a szövegrészből az anyag, potencialitás, fizikai változás és idő közötti összefüggéseket újfent *ex negativo* kell kikövetkeztetnünk, hiszen Plótinus mindezeket a kategóriákat tagadja a szellemi természetű létezőről. Az érv a potencialitást az anyag, a jövő dimenziója, a változás és az idő negációja révén zárja ki a szellemi világból. Az érzéki világra nézve e szembeállításból az adódik, hogy anyagban van, nem jellemezhető a tiszta jelenléttel, változékony és alá van vetve az időnek.

Az anyag itt mint a potencialitás ontológiai „helye”, alapja jelenik meg.⁴⁹ Ezzel szemben a fizikai változásnak, melynek meglétét a szellemi világban Plótinus úgyszintén tagadja, a potencialitás jelenti szükséges ontológiai föltételét. Az argumentum eszerint azt állítja, hogy a szellemi világban azért nem lehet potencialitás, mert e léttartományban a potencialitásnak mind alapja, az anyag, mind a rajta alapuló fizikai változás hiányzik: az anyag–potentialitás–változás megalapozási összefüggésének a potencialitást megelőző és követő tagjai egyaránt ki vannak zárva a szellemi világból, így a potencialitás is kizárható.

Úgy tűnik azonban, hogy a fizikai változásnak nem az anyag vagy potencialitás az egyetlen szükséges föltétele, hanem az idő is. Elemzésünk fentebb kimutatta, hogy a fizikai változás szerkezetét az időbeliség, pontosabban a jövőre-irányultság, törekvés-struktúra jellemzi. Jelen passzusban pedig az idő mint a változás ontológiai közege jelenik meg, nem egyszerűen a változás időtartamaként. A fizikai változásnak eszerint két szükséges, de egyenként nem elégséges föltétele van: az anyag mint tiszta potencialitás és az idő. Az anyag a változásnak mint passzív szubsztrátum lehet alapja, mely mindig újabb és újabb formákat vehet föl; az idő pedig az a sajátos dimenzió, mely e dinamizmus kibontakozásának másik föltételét, a formák egymásra-következésének lehetőségét biztosítja.

⁴⁷ A „létező” itt terminus technicusaként áll, „valódi, szellemi természetű létező” értelemben.

⁴⁸ II.5.3, 3–8: Εἰ δὴ μήτε ὕλη ἐκεῖ ἐν ἡ τὸ δυνάμει, μήτε τι μέλλει τῶν ἐκεῖ, ὁ μὴ ἦδη ἔστι, μὴδ' ἔτι μεταβάλλον εἰς ἄλλο ἢ μένον ἕτερόν τι γεννᾷ ἢ ἐξιστάμενον ἑαυτοῦ ἔδωκεν ἄλλω ἀντ' αὐτοῦ εἶναι, οὐκ ἂν εἴη ἐκεῖ τὸ δυνάμει ἐν ᾧ ἔστι, τῶν ὄντων καὶ αἰῶνα, οὐ χρόνον ἐχόντων.

⁴⁹ Másfelől a potencialitás az anyag benső természete, lényege. II.5.5, 33–35: Εἴπερ ἄρα δεῖ ἀνώλεθρον τὴν ὕλην τηρεῖν, ὕλην αὐτὴν δεῖ τηρεῖν· δεῖ ἄρα δυνάμει, ὡς ἔοικεν, εἶναι λέγειν μόνον, ἵνα ἡ ὁ ἔστιν. — Az anyag az egyes potenciálisan létezőknek éppen azáltal princípiuma, hogy tiszta potencialitás. Uo., 27–33: Εἴπερ ἄρα δεῖ αὐτὸ εἶναι, δεῖ αὐτὸ (τὸ μὴ ὄν=τὴν ὕλην) ἐνεργεῖα μὴ εἶναι, ἵνα ἐκβεβηκὸς τοῦ ἀληθοῦς εἶναι ἐν τῷ μὴ εἶναι ἔχη τὸ εἶναι, ἐπεὶ περ τοῖς ψευδῶς οὖσιν, ἐὰν ἀφέλῃς τὸ ψευδὸς αὐτῶν, ἀφεῖλες αὐτῶν ἦντινα εἶχον οὐσίαν, καὶ τοῖς δυνάμει τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ἔχουσιν εἰσαγαγὼν τὴν ἐνεργειαν ἀπολώλεκας αὐτῶν τῆς ὑποστάσεως τὴν αἰτίαν, ὅτι τὸ εἶναι αὐτοῖς ἐν δυνάμει ἦν.

Az, hogy a változás tekintetében mind az anyag, mind az idő *conditio sine qua non*, korántsem jelenti, hogy az anyag és idő *azonos* lenne.⁵⁰ Az anyag ugyanis, ahogyan ez már korábban világossá vált, a plótinosi világmodellben a fizikai változás „alatt” foglal helyet, míg az idő vonatkozásában erre semmiféle utalás nincs a szövegben. Más írásokban — így a III.7-ben is — az idő a fizikai változás „fölé”, a Lélekhez rendelődik.⁵¹ Annyi mindenesetre világosan kiderül az értekezés elemzéséből, hogy az idő *ontológiai föltétele* a fizikai változásnak és *belső szerkezetét* is megszabja — további gondolatmenetünk szempontjából pedig ez a következtetés a legfontosabb.

⁵⁰ J. Simons (1985) cikkének fő tézise éppen ez: az anyag és idő ugyanazon princípiumot nevezik meg; e princípium funkciója a keletkezés és a rossz magyarázata.

⁵¹ Az elemzett szövegrész grammatikai konstrukciója is azt látszik támogatni (bár döntő argumentumot nem szolgáltat), hogy Plótinus az anyagot és az időt a fizikai változás egymástól *független* föltételeinek tekinti. A változás két föltétele, az anyag és az idő megnevezése két külön, parallel grammatikai egységben található meg (μήτε ὕλη ... μήτε τι μέλλει κτλ. — az utóbbi kitélt veszi föl és fogalmazza meg világosabban a mondatot záró genitivus absolutus: τῶν ὄντων καὶ αἰῶνα, οὐ χρόνον ἐχόντων); ezután tér rá Plótinus a változásra (μήδ’ ἔτι μεταβάλλον κτλ.), és sorolja föl különféle módozatait. — Az érv teljes egészében tehát a következőképpen rekonstruálható: a szellemi világban sem a potencialitás alapja, az anyag, sem az idő, sem az anyag és az idő által együttesen megalapozott változás nem található meg, mely pedig jele a potencialitás meglétének, következésképpen potencialitásról sem beszélhetünk ebben a szférában.

3. A mozgás Plótinus kategóriaelméletében és a fizikai időfogalom plótinosi használata

Némiképpen meglepő, hogy Plótinus a potencialitás fogalmának ezen elemzése után (II.5 [25]), melynek implicit időfogalma a III.7 [45] időértelmezésével közeli rokonságot mutat, *A létező nemeiről* címet viselő nagy kategóriaelméleti értekezésben (VI.1–3 [42–44]) gyökeresen eltérő időfogalmat használ. Először ezt az időfogalmat kell fölvezetnünk ahhoz, hogy a fizikai mozgás (κίνησις) elemzését és annak temporális vonatkozásait helyesen interpretálhassuk. Ez az eltérés azonban nem jelent inkonzisztenciát Plótinus időértelmezésében: látni fogjuk, hogy a kontextus elemzésével, az érzéki világ kategóriáinak tárgyalása során használt időfogalom státusának meghatározásával pontosan okát lehet adni a különbségnek; ezenfelül a mozgás elemzésében itt is döntő szerepet játszik az időnek az a konceptusa, mely a szóbanforgó másik két írásban is megtalálható.

Az értekezés első könyvének (VI.1) célja az aristotelési és a sztoikus kategóriaelmélet cáfolata. Plótinus stratégiájának lényege abban áll, hogy az egyes aristotelési (és sztoikus) kategóriákról rendre kimutatja, hogy valójában nem elemi ontológiai genusok.⁵² Így jár el a „*valamennyi*” (ποσόν) aristotelési kategóriájával is: érvelése szerint a diszkrét mennyiségek (Aristotelésnél ilyen a szám és a beszéd) és a kontinuumok (a nagyság, a hely, az idő⁵³ és mozgás) nem alkotnak egységes genust, mert korábbi–későbbi reláció mutatható ki közöttük. Elsődlegesen egyedül a szám tekinthető mennyiségnek, a többiek csak levezetett értelemben

⁵² Az elemi ontológiai genus (πρῶτον γένος) kritériumai: 1. több dolog közös predikátuma, univerzálé (κοινόν); 2. az alá tartozókról ugyanabban az értelemben (szinoním értelemben) állítható; 3. esszenciális predikátum (ἐν τῷ τί ἐστι); 4. sajátos differenciái (οἰκεῖται διαφοραί) vannak, melyek specicserekre (εἶδη) tagolják; 5. nem áll fölötté további genus; 6. nem lehet fogalmilag összetett. Ezen követelményekből adódik többek közt az is, hogy egy genus ugyanazon szinten elhelyezkedő specicserei nem állhatnak egymással az ontológiai prioritás viszonyában (nem alkothatnak rendezett sorozatot). Ilyen értelemben vett elemi ontológiai *genusai* csak a szellemi világnak vannak, az érzéki világ fokális szerkezetű *kategóriák* alapján klasszifikálható. A kategóriaelmélet logikai szerkezetéhez lásd elsősorban A.C. Lloyd (1955 és 1990), S.K. Strange (1981) és Ch. Horn (1995) írásait.

⁵³ Plótinus rögtön a tárgyalás elején (VI.1.4, 2–5) kifogásolja, hogy Aristotelés szerint a mozgás azért kontinuos mennyiség, mert az idő az (itt nyilván a *Metafizika* 1071b9–10-re céloz), pedig minden valószínűség szerint fordítva kéne mondanía, hiszen a kontinuitást az idő a mozgástól nyeri. A fizikai mozgás prioritása az idővel szemben homlokegyenest ellentmond a III.7 időteóriájának. Az ellentmondásnak teljességgel kielégítő föloldása, ha az érvt *argumentum ad hominem* gyanánt fogjuk föl Arisztotelésszel szemben, aki a *Fizika* (IV.10–14) elemzésében az időt a mozgástól teszi függővé.

azok.⁵⁴ Ezt az érvet támogatja a *per se* mennyiség (ποσότης) és a járulékosan valamennyi (κατὰ συμβεβηκός ποσόν) közötti distinkció.⁵⁵

Az időről (χρόνος) ezen különbségtétel alapján állapítja meg, hogy nem tartozik a mennyiség genusába: ha ugyanis az időt mint a mozgás mértékét⁵⁶ úgy értelmezzük, mint azt, *ami a mozgást méri* (μετρούν), ez nem lehet folytonos mennyiség, hiszen a mozgást a kiterjedés nélküli lélek, illetve a – más értelemben – szintén kiterjedés nélküli most-pillanat méri; ha viszont az idő a mozgás mértékeként olyasmi, *amit mérünk*,⁵⁷ az időt legfőljebb járulékos értelemben nevezhetjük valamennyinek (ποσόν), de semmiképpen sem tarthatjuk elsődleges értelemben vett mennyiségnek (ποσότης).⁵⁸ Az érv szerint az idő éppúgy nem mennyiség, mint ahogyan például a szubsztancia sem az – attól, hogy valami egy bizonyos mennyiséggel bír, még nem sorolható a mennyiség kategóriájába, hiszen saját természete más. A mennyiség tehát az időnek nem lényege, hanem pusztán járuléka. Azzal, hogy egy meghatározott nagyságú időről megállapítjuk, hogy egy évnyi, még nem adtunk számot arról, hogy mi az idő természete.

Az aristotelési „*valamikor*” (ποτέ) kategóriájánál Plótinos nem a rendezett sorozat elvére és a *per se*–*per accidens* megkülönböztetésére épít, mint az előbbi érvekben, hanem egyszerűen visszavezeti az időre e kategóriát: a „*tegnap*” és „*tavaly*” az idő részei, így ugyanabba a kategóriába kell tartozniuk, mint az időnek, vagyis – a peripatetikus ellenfél álláspontja szerint – a mennyiségbe.⁵⁹ Plótinos még egy érvet használ itt: ha a „*valamikor*” nem egyszerűen időt (időszakaszt), hanem ilyen vagy olyan módon specifikált *dátumot* (ποτὲ χρόνος) jelent, a „*valamikor*” szintén nem lehet kategória, lévén nem egyszerű, hanem több fogalmi elemből összetett, melyek ráadásul különböző kategóriákba tartoznak (így például a „*tegnap*” mint múlt idő, a „*valamikor*” és – *ex hypothesi* – a

⁵⁴ VI.1.4, 50–52. Később, a „*valamennyi*” kategóriájának konstruktív tárgyalásánál a geometriai nagyságokat is elfogadja valódi mennyiségnek (VI.1.11, 1skk. és VI.3.13, 23–24). Persze a VI.3 kategóriáinál Plótinos kevésbé szigorú kritériumokat állít föl: e kategóriák nem föltétlenül genusok a szó szoros értelmében (nem okvetlen *szinoním* predikátumok), fokális szerkezetük is lehet.

⁵⁵ VI.1.4, 16–17. Nem a három marha mennyiség, hanem számuk, a három.

⁵⁶ Plótinos itt hallgatólagosan Aristotelés idődefiníciójából indul ki; az aristotelési idődefiníciónak ezt a megfogalmazását (μέτρον κινήσεως) tartja szerencsésebbnek, szemben az ἀριθμὸς κινήσεως-szal, lévén az idő kontinuum, nem pedig diszkrét mennyiség. Vö. III.7.9, 1–2.

⁵⁷ Vö. III.7.12, 25–55. Az idő egységeit a kozmikus mozgások jelölik ki, mérik – az idő ennyiben „megmért”. Ezekkel az időegységekkel viszont mérhetünk más mozgásokat, ilyen értelemben az idő a mozgás mértéke.

⁵⁸ VI.1.5, 15–21.

⁵⁹ VI.1.13, 1–6.

„valamennyi” kategóriájába).⁶⁰ Végül érthetjük a „valamikort” úgy is, hogy „valamikor” egy időbeli tényállás van (τὸ ἐν χρόνῳ) – ám ez is valami összetett: a tényállás (τὸ πρᾶγμα) külsődleges az időponthoz képest.⁶¹ Plótinus e három argumentum különböző kombinációit játssza végig a fejezetben, s így cáfolja, hogy a „valamikor” önálló kategória volna.

Mindebből persze még nem tudtuk meg, minek tekinti Plótinus az időt kategóriaelméleti traktátusában, legföljebb az Aristotelés elleni polémia jellegére derült némi fény. Annak ellenére, hogy vonakodik a mennyiség kategóriájába sorolni, s mennyiségét pusztán járuléknak minősíti, az első könyvben, a mozgás aporétkus tárgyalásának összefüggésében többször is mint mennyiségre utal az időre, persze nem mint tiszta *quantitas*-ra, hanem mint *quantum*-ra.⁶² Az idő ezekben a kontextusokban kiterjedéssel és valamely mennyiséggel bíró *időszakaszt* jelent. A tárgyalás konstruktív szakaszában, a harmadik könyvben Plótinus megismétli, hogy az idő nem mennyiség (ποσότης), ám itt azt is megmondja, hogy micsoda: *relatívum* (πρός τι).⁶³ Az első könyvben már szó volt az „előbb” és „utóbb”, vagyis két időpont egymáshoz való relációjáról,⁶⁴ itt azonban Plótinus más értelemben mondja relatívumnak az időt: az idő azért relatívum, mert valami másnak a vonatkozásában az, ami, vagyis mérték – az idő ugyanis *a mozgás mértéke*. Az idő tehát lényegét tekintve mérték, s minthogy e funkcióját csak mint kiterjedt és mennyiséggel bíró *időszakaszt* láthatja el, bizvást föltételezhetjük, hogy az idő e definícióban ugyanúgy *időszakaszt* jelent, mint a fentebb idézett előfordulásokban. Az időnek ezt a meghatározását a traktátusban több helyütt is megtaláljuk.⁶⁵ Az időnek a fizikai mozgástól való függését egy további passzus is megerősíti: „Ezért az idő is mindig más és más, hiszen *a mozgás hozza létre* (ποιεῖ); az idő ugyanis megmért mozgás, mely nem marad egyben; az idő tehát a mozgás mellett fut, mintegy rajta kocsizva, amint a mozgás tovahalad.”⁶⁶ Az idő tehát a fizikai mozgás produktuma, epifenoménje. Az idő ebben az elemzésben

⁶⁰ VI.1.13, 6–13.

⁶¹ VI.1.13, 13–18.

⁶² VI.1.16, 14–19; 25–33; VI.1.18, 3–4; VI.1.19, 1–5. A VI.1.16-ban számos alkalommal előforduló ἄχρονον nem az örökkévalóság atemporalitását jelenti, hanem pusztán a mennyiséggel, kiterjedéssel bíró *időszakaszt* tagadása.

⁶³ VI.3.11, 6–11. A VI.3.28, ahol a relatívumok tárgyalásának helye lenne, rendkívül vázlatos, az idő sem kerül elemzésre.

⁶⁴ VI.1.6, 35–36 és VI.1.7, 1–5.

⁶⁵ VI.3.3, 23–25: παρακολουθήμα ... κινήσεως. VI.3.4, 12: μέτρον ἄλλου. VI.3.5, 29–34: μέτρον κινήσεως.

⁶⁶ VI.3.22, 43–45. Főntebb a mozgásról derült ki, hogy mindig más és más, itt innen következtetünk az idő hasonló szerkezetére. Az időnek mint a mozgás mértékének együtt kell haladnia a mozgással, hogy mérő funkcióját elláthassa.

nem csupán formális meghatározását tekintve függ a fizikai mozgástól, hanem ontológiailag is.

Foglaljuk össze, hogy milyen fontosabb jegyei vannak annak az időfogalomnak, melyet Plótinus a kategóriaelméleti traktátusban használ! Az idő létében a fizikai mozgástól függ, annak kísérőjelensége; definícióját szintén a mozgás vonatkozásában nyeri, ezért az idő relativum; lényegi funkcióját tekintve mérték, a mozgás mértéke; mérő funkcióját mint bizonyos mennyiséggel bíró időszakasz töltheti be, ezért „valamennyi”, de nem tartozik a mennyiség kategóriájába, mert mennyisége nem lényege, hanem járuléka.⁶⁷

Megállapíthatjuk, hogy ez az időfogalom diametrális ellentéte a III.7 időfogalmának. Plótinus ezt az időfogalmat, melyet a III.7 elemzésének fényében hajlamosak volnánk külsődlegesnek minősíteni, nem csupán *ex hypothesi*, az Aristotelés elleni polémiában használja a kategóriaelméleti traktátusban, hanem saját konstruktív vizsgálódásaiban is ezt érti *χρονοϋς* alatt, semmi egyebet.

Az a lehetőség, hogy Plótinus a pszichikus idő doktrínáját a VI.3 [44] és a III.7 [45] megírása között dolgozná ki, teljes biztonsággal kizárható, már csak azért is, mert e tanításra már jóval korábbi írásaiban is kifejezetten utal.⁶⁸ A VI.3 *σκοπος*-a azonban maradéktalanul magyarázza a különbséget. A filozófus ugyanis itt kizárólag az érzéki világ kategóriáinak kidolgozására vállalkozik – a Lélek (és az emberi lélek) viszont nem az érzéki világhoz tartozik, hanem a szellemihez, így e vizsgálódásban éppúgy el kell tőle tekinteni (bármilyen nehezen tudjuk is különválasztani a lelket és a testet), mint ahogyan egy város lakosainak számbavételénél is kihagyjuk az idegeneket.⁶⁹ Nem meglepő tehát, ha ebben az összefüggésben Plótinus nem tér ki a Lélek idejére, hanem a vázolt pragmatikus időfogalmat használja. Erre persze föltehetnénk a kérdést, hogy miért nem tárgyalja Plótinus a pszichikus időt a VI.2-ban, a szellemi világ kategóriáinak kapcsán. Ezen ellenvetést azzal válaszolhatjuk meg, hogy a VI.2 a szellemi világ *első* *genusait* kutatja, a Lélek viszont alárendelt a Szellemhez képest, így a Lélek

⁶⁷ Az eddigi elemzés eredményei nagy mértékben egybevágnak J. Whittaker (1968, 1969 és 1971) elgondolásával, mely szerint a görög filozófusok számára az idő *megmért* idő, *meghatározott* mennyiség. Érvelése szempontjából ez azért bír jelentőséggel, mert az időben-lét negációja a középplatonizmus előtt – amikor Whittaker rekonstrukciója szerint a nem-duracionális örökkévalóság fogalma kialakul – nem jelent rögtön atemporalitást, hanem utalhat *perpetua duratiora* is. Plótinus itt használt időfogalmát a Whittaker által körvonalazott időfelfogás teoretikus kifejtésének tekinthetjük, azonban a pszichikus idő fogalma, melyet a filozófus a III.7-ben vázol fel, teljesen más jellegű. Érvelni lehetne amellett, hogy bizonyos mértékig ez utóbbi nem-quantitatív időfelfogásnak is vannak gyökerei a korábbi görög filozófiában. Vö. P. Ricoeur (1988), 3., 16-17. o.

⁶⁸ V.1. [10] 4, 28–20; IV.4.[28] 15, 2–4.

⁶⁹ VI.3.1, 21–28.

külön tárgyalásának nincs helye ebben az elemzésben.⁷⁰ A pszichikus idő vizsgálatára eszerint a VI.2 *πρῶτα γένη*-elmélete sem alkalmas keret.⁷¹

Vizsgáljuk meg most a kategóriaelméleti traktátusban a *mozgás* fogalmának elemzését! A mozgás nem szerepel az aristotelési kategóriák között, ezért Plótinus érvelése már az alapvetően aporétikus VI.1-ben sokkal konstruktívabb, mint a többi kategória vonatkozásában. Az érvelés célja a *κίνησις*-nek mint az érzéki világ egyik kategóriájának bevezetése. Plótinus az aristotelési „*csinálni*”⁷² (*ποιεῖν*) kategóriájából indul ki, ezt visszavezeti a *ποίησις*-re, mert az elemibb, amennyiben nem utal egyben a tevékenység alanyára is. A *ποίησις* viszont besorolható az *ἐνέργεια*, működés fogalma alá, így inkább az utóbbi tekintendő kategóriának; fölvetődik továbbá a *κίνησις*, a mozgás fogalma is, mint lehetséges kategória.⁷³

A továbbiakban Plótinus az *ἐνέργεια* és *κίνησις* prioritásviszonyait vizsgálja. Először fölvezet az értelmhez, amit Aristotelésznek tulajdonít: a mozgás a működés alá tartozik, annak speciese, hiszen a mozgás befejezetlen működés (*ἐνέργεια ἀτελής*) – tökéletlen vagy befejezetlen annyiban, hogy célját nem önmagában hordja, hanem olyan eredmény létrehozására irányul, mely magához a mozgáshoz képest külső. A másik különbség abban állna, hogy a mozgás mindig egy bizonyos *időtartamot* vesz igénybe, a működés viszont nem föltétlenül.⁷⁴

Plótinus alapján annak kimutatásával cáfolja e megkülönböztetést, hogy a mozgás *qua mozgás* nem kíván időt, hanem csak az ennyi és ennyi ideig tartó mozgás, vagyis a mozgásnak *időtartama* nem lényegéhez tartozik, hanem pusztán járuléka; járulékosan viszont az *ἐνέργεια* is ugyanúgy igénybe vehet időt, mint a

⁷⁰ A szellemi világ kategóriáinak tárgyalásában a lélek *példaként* szerepel (VI.2.4, 16–17 és 28–29), ontológiai struktúrájának elemzése csupán bevezeti a szellemi világ *első* genusainak vizsgálatát, melyek sajátlagosan a Szellemhez tartoznak (VI.2.4, 12–VI.2.6, 20 és VI.2.7, 4). Ennek alapján úgy tűnik, hogy a Lélek nem alkot külön kategóriális síkot, hanem a Szellem első genusainak segítségével elemzendő.

⁷¹ A Lélek, amennyiben lényegileg azonos a Szellemmel, problémátlanul leírható a szellemi világ kategóriáival. Az idő (a pszichikus idő) azonban épp az a faktor, mely által a Lélek elkülönül a Szellemtől és önálló hiposztázisként konstituálja magát. Az idő nem „vezethető le” az örökkévalóságból, valami elsődleges, ami a világmodellben a Lélek szintjén jelenik meg először. Itt tehát azon a gyanús határterületen mozgunk, érzéki és *par excellence* szellemi között, ahol indokolt volna a Lélek külön kategóriákban való leírása. Plótinus azonban nem akarja a Szellemet és a Lelket kategóriáisan különböző léttartományként értelmezni, hiszen a Lélek valódi természetét tekintve Szellem. Marad tehát, hogy az időt a Lélek szekunder funkciója gyanánt fogjuk föl, mely nem változtat lényegi természetén. Vö. VI.2.22, 28–34 és VI.2.16, 6–10.

⁷² A szokásos fordítás a „cselekvés” – ennek görög megfelelője azonban a *πράττειν* vagy *πρᾶξις* volna.

⁷³ VI.1.5–16.

⁷⁴ VI.1.16, 1–8.

mozgás – mozgás és működés között tehát ezen az alapon nem tehetünk különbséget.⁷⁵ A sétálás mint mozgás nem lesz inkább vagy kevésbé mozgás attól, ha hosszabb vagy rövidebb ideig tart, vagy ha hosszabb vagy rövidebb távot teszünk meg. Másfelől a látás vagy az élet működése szintén tarthat ennyi vagy annyi ideig. A másik kritérium, a mozgás külső eredményre való irányultsága sem érvényes minden mozgásra, csak a mozgások egy bizonyos részére.⁷⁶ A mozgás tehát nem rendelhető alá az ἐνέργεια-nak mint species, sőt, különbséget sem tehetünk a kettő között, így egyetlen kategóriáról kell beszélnünk: ezt a kategóriát Plótinos *mozgásnak* nevezi.⁷⁷

Az ἐνέργεια és κίνησις közötti distinkció lebontása azon alapul, hogy a mozgásnak mint mozgásnak nem konstitutív eleme az idő, pusztán járuléka. Nem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy Plótinos érvelésében végig az időnek főtebb vázolt szűkös fogalmát használja, mely szerint az idő a mozgás mértéke, s mint ilyen, nem más, mint egy meghatározott hosszúságú időszakasz. Ha tehát itt Plótinos azt állítja, hogy *a mozgás csupán járulékosan időbeli*, nem mond többet, mint hogy *a mozgás járulékosan kvantitatív*. A mozgás ontológiai struktúrájának elemzése a VI.3-ban⁷⁸ azonban megmutatja, hogy a fizikai mozgás egy ennél sokkal alapvetőbb, lényegibb értelemben is implicálja az időt. Ez az időfogalom az értekezésben – csakúgy, mint a fentebb elemzett írásban (II.5) – nem válik tematikussá, a kifejtést Plótinos a III.7 számára tartja fenn.

Plótinos, miután előadta amellettszóló érveit, hogy a mozgás eleget tesz azon föltételeknek, melyek alapján egy univerzálét legfelső genusnak vagy kategóriának

⁷⁵ A VI.1.16 teljes egészében ezt a problémát tárgyalja. VI.1.16, 14–20: Καὶ ὥς ἡ λεγομένη ἐνέργεια οὐ δεῖται χρόνου, οὕτως οὐδ' ἡ κίνησις, ἀλλ' ἡ εἰς τοσοῦτον (sc. χρόνον) κίνησις· καὶ εἰ ἐν ἀχρόνῳ ἡ ἐνέργεια, καὶ ἡ κίνησις ἢ ὅλως κίνησις. Εἰ δ' ὅτι τὸ συνεχὲς προσλαβοῦσα πάντως ἐν χρόνῳ, καὶ ἡ ὅρασις (ez itt az ἐνέργεια példája gyanánt szerepel) μὴ διαλείπουσα τὸ ὅρᾳν ἐν συνεχείᾳ ἂν εἴη καὶ ἐν χρόνῳ. – VI.1.16, 25–33: Τοῦτο γὰρ συμβαίνει διὰ τὸ χωρίζειν ἐνέργειαν κινήσεως καὶ τὴν μὲν ἐν ἀχρόνῳ φάσκειν γενέσθαι, τὴν (sc. τὴν κίνησιν) δὲ χρόνου δεῖσθαι λέγειν μὴ τὴν τόσῃν μόνον, ἀλλ' ὅλως τὴν φύσιν αὐτῆς ἀναγκάζεσθαι ποσὴν λέγειν καίτοι ὁμολογοῦντας καὶ αὐτοὺς κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ποσὸν αὐτῇ παρῆναι, εἰ ἡμερησία εἴη ἢ ὅποσουοῦν χρόνου. “Ὡς περ οὖν ἐνέργεια ἐν ἀχρόνῳ, οὕτως οὐδὲν κωλύει καὶ κίνησιν ἦρχθαι ἐν ἀχρόνῳ, ὁ δὲ χρόνος τῷ τοσὴνδε γεγενῆναι. – Vö. még VI.1.18, 1–4 és VI.1.19, 1–5. Az utóbbi passzus *argumentum ad hominem* Arisztotelésszel szemben, a boldog élet ἐνέργεια-ja ugyanis Plótinos I.5 [36]-ban kifejtett álláspontja szerint nem függ az időtartamtól.

⁷⁶ VI.3.22, 4–13.

⁷⁷ Érvelésének konklúzióját Plótinos a VI.1.19, 5–8-ban vonja le. Ugyanitt adja az érzéki világ általa is elfogadott kategóriáinak felsorolását (szubsztancia, „valamennyi”, „valamilyen”, mozgás), melyeket a VI.3-ban elemez majd (ott szerepel még a relativumok kategóriája is).

⁷⁸ VI.3.21–26. A szellemi mozgás és fizikai mozgás viszonyának szempontjából releváns a nyugalmat (ἡρεμία), a fizikai mozgás privációját tárgyaló VI.3.27 is.

nevezhetünk,⁷⁹ rátér a mozgás természetének körüljárására. A mozgás egy lehetőségből (potencialitásból: δυνάμει) vagy képességből (δύναμις) affelé vezető út, amire a képesség vagy lehetőség irányul.⁸⁰ Az utóbbi, a mozgás célja lehet valamely forma (εἶδος), mely a mozgás folyamatához képest külső és annak megszűntével is megmarad (ilyen például a potenciálisan szoborból, az ércből az aktuális szobor formája felé vezető mozgás), vagy pedig egyszerűen működés, tevékenység (ἐνέργεια), mely nem különbözik magától a mozgástól – ez a fajta mozgás önmagában hordja célját (ilyen például az ember sétálási vagy táncképességének gyakorlása).⁸¹ Nem nehéz e fölosztásban ráismerni a II.5 δυνάμει–ἐνέργεια és δύναμις–ἐνέργεια distinkciójára, illetve a VI.1.16 aporétikus tárgyalásában vizsgált és végül elvetett különbségtételre mozgás és működés között (itt azonban a mozgás kategóriáján belül jelenik meg az ott körvonalazott kettősség).⁸²

⁷⁹ VI.3.21. Különösen érdekes az az érvelés, melynek alapján kizárja, hogy a κίνησις-t Arisztotelésszel a μεταβολή általánosabb terminusa alá rendeljük mint a γένεσις-szel koordinált speciét: inkább a változás a mozgás speciális fajtája, hiszen a változás során a változó dolog *kilép saját természetéből* (ἄλλο ἀνθ' ἐτέρου, ἐκ τοῦ οἰκείου μετὰστασις, ἐκστατική κίνησις), míg ez nem minden mozgásnak velejárója (például a helyváltoztató mozgás sem föltétlen tekintendő ilyennek, a habitusok gyakorlása pedig, mint a kitharajáték vagy a tanulás, semmiképpen sem). Ebből az következik, hogy a mozgás a tágabb fogalom (VI.3.27, 40–47). A következő fejezet első soraiban végül oda konkludál, hogy a változás és a mozgás azonosak, mert a „más és más” (τὸ ἄλλο) a mozgásnak is velejárója.

⁸⁰ VI.3.22, 3–4: Ἐστω δὴ ἡ κίνησις, ὡς τύπῳ εἰπεῖν, ἢ ἐκ δυνάμεως ὁδὸς εἰς ἐκεῖνο, ὃ λέγεται δύνασθαι.

⁸¹ VI.3.22, 4–13.

⁸² A distinkcióhoz lásd még: VI.3.22, 46–49; VI.3.23, 13–15. A passzív potencialitásból külső mozgató által okozott átmenethez: VI.3.23, 15–20. Az aktív képesség gyakorlásához: VI.3.23, 20–34. Kiemelendő, hogy a δύναμις–ἐνέργεια fogalom pár szolgálhat időben végbemenő, szukcesszív szerkezetű fizikai változások leírására is, mint itteni használata mutatja. – Plótinus nem csupán a szavakkal játszik, mikor a mozgás és működés közti aristotelési distinkciót annak ellenére elveti, hogy egy hasonló különbségtétel saját teóriájában is jelentkezik a mozgás kategóriáján belül külső célra irányuló és öncélú mozgások között. Van ugyanis az aristotelési klasszifikáció mozgásai között egy problematikus csoport, mely nem felel meg a *fundamentum divisionis*-nak: ilyen például a sétálás, vagy egyéb képességek gyakorlása, melyek legfőljebb járulékosan irányulnak külső célra. Ha viszont a mozgásokon belül találunk egy olyan csoportot, mely a működésektől megkülönböztethetetlen, nem hagyhatjuk meg a distinkciót eredeti formájában. Az itt szereplő rekonstrukció Aristotelés fölosztásának plótinosi értelmezését veszi alapul. Érdekes azonban, hogy J. L. Ackrill (1965), aki minden bizonnyal Plótinostól függetlenül vizsgálta meg Aristotelés megkülönböztetését ἐνέργεια és κίνησις között, ugyanezen pontot találja problematikusnak. – Plótinus fontosabbik érve a distinkcióval szemben az, hogy a mozgásnak ugyanúgy járulékosan lehet valamely időtartama, mint a működésnek. Ez a megfontolás nem csupán az aristotelési mozgások egy csoportját illetően, hanem valamennyi mozgás esetében kérdésessé teszi a

A fizikai mozgás Plótinus értelmezésében dinamikus, intenzív, „éber forma”, melyet meg kell különböztetnünk az érzéki világban látható statikus formáktól: az utóbbiak maradandóak, míg a mozgás nem az, ám a statikus formákat is a mozgás hozza létre, a mozgás az okuk. A mozgás *a testek élete* — persze a testek mozgása a Szellem és a Lélek mozgásaival csupán homoním.⁸³ A mozgásnak ezen megfogalmazások szerint Plótinus alapvető fontosságot tulajdonít a fizikai világ konstitúciójában: a mozgás az, ami által a testi világ több, mint élettelen anyagi tömeg. A mozgás az anyagot strukturáló statikus formáknak is fölérendelődik ontológiailag, e formák ugyanis mind a mozgás által jönnek létre. Maga a mozgás éppúgy láthatatlan, mint a mozgást létrehozó erő (δύναμις), csupán a változás alanyának különböző térbeli helyzetei illetve állapotai révén érzékeljük, vagyis járulékosan.⁸⁴ A mozgás nem a mozgatóban van, nem is a mozgóban, noha egyiküktől sincsen elvágvá, hanem a kettő közötti megfoghatatlan, testetlen dinamizmus, olyan, mint a fuvlat (οἶον πνοή εἰς ἄλλο).⁸⁵ A mozgás természete eszerint eltér a materiális tárgyakétól, melyek között közvetít, s melyeknek szerkezetét meghatározza. E kvázi-spirituális státus az, ami érthetővé teszi Plótinus rendkívül figyelemreméltó formuláját: a mozgás a testek élete.

Az égbolt körmozgásáról szóló rövidke, ám megvilágító erejű írásban (II.2 [14]) ugyanezt a gondolatot valamivel kifejtettebb formában is megtaláljuk: „Az élőlényben⁸⁶ ugyanis az a fontos, ami a <z élőlény részeit> körülfogja és eggyé teszi. Ám ha <a mindenség> nyugalomban maradna, nem tudná a benne lévőket életmozgásával körülfogni, sem fenntartani őket, hiszen teste van: a testek élete ugyanis mozgás.”⁸⁷ A kozmosz Plótinus fölfogásában — s e kérdésben a filozófus a tradíció

megkülönböztetés jogosultságát.

⁸³ VI.3.22, 13–18: “Ὡστε, εἴ τις λέγοι τὴν κίνησιν εἶδος ἐρηγορὸς ἀντίθετον τοῖς ἄλλοις εἶδεσι τοῖς ἐστηκόσιν, ἢ τὰ μὲν μένει, τὸ δὲ οὐ, καὶ αἴτιον τοῖς ἄλλοις εἶδεσιν, ὅταν μετ’ αὐτὴν τι γίνηται, οὐκ ἂν ἄτοπος εἴη. Εἰ δὲ καὶ ζῶν τις λέγοι σωμάτων ταύτην, περὶ ἧς ὁ λόγος νῦν, τὴν γε κίνησιν ταύτην ὁμῶνυμον δεῖ λέγειν ταῖς νοῦ καὶ ψυχῆς κινήσεσιν. — Az utolsó kitétel azt jelenti, hogy a szellemi, pszichikus és fizikai mozgás nem pontosan ugyanolyan értelemben nevezhető mozgásnak. A homonímia azonban Plótinusnál nem pusztán névazonosság, hanem fokális jelentésstruktúrát takar, jölehet annak negatív oldalát hangsúlyozza. A fokális jelentésstruktúra arra utal, hogy a testek élete, a fizikai mozgás a Lélek életétől, az időtől, ez pedig a Szellem életétől, az örökkévalóságtól függ ontológiailag. Vö. Ch. Horn (1995), 49–6. o.

⁸⁴ VI.3.23, 5–13.

⁸⁵ VI.3.23, 13–20.

⁸⁶ Plótinus itt elsősorban a világélőlényre gondol.

⁸⁷ II.2.1, 8–14: — Ἡ ἴσως οὐδὲ τοπικὴ ἢ κύκλω, ἀλλ’ εἰ ἄρα, κατὰ συμβεβηκός. Ποία οὖν τις; Εἰς αὐτὴν συναισθητικὴ καὶ συννοητικὴ καὶ ζωτικὴ καὶ οὐδαμοῦ ἔξω οὐδ’ ἄλλοθι κατὰ τὸ πάντα δεῖν περιλαμβάνειν τοῦ γὰρ ζῶου τὸ κύριον περιληπτικὸν καὶ ποιοῦν ἓν. Οὐ περιλήψεται δὲ ζωτικῶς, εἰ μένει, οὐδὲ σώσει τὰ ἐνδον σῶμα ἔχον καὶ γὰρ σώματος ζωὴ κίνησις. Az idézet valamivel bővebb, mint a fent lefordított rész; HS³ javításaival.

fő áramlatát követi – keletkezetlen és romolhatatlan. A mindenség maradandósága nem csupán a fajták állandóságát jelenti, mint a partikuláris élőlények esetében, hanem a kozmosznak mint bizonyos értelemben véve egyedi élőlénynek individuális, szám szerinti állandóságát.⁸⁸ Az érzéki világ mint világelőlény (ζῶον) azonban egyszersmind dinamikus képződmény, melynek dinamikája mint önmagában maradó (nem kifelé ható) mozgás, tevékenység, élet határozható meg. A mindenség tehát egyszerre van *mozgásban és nyugalomban*.⁸⁹ Mozgás és nyugalom ezen dialektikus⁹⁰ egységét példázza mindenekelőtt a természeti világ mozgásainak legalapvetőbbike, az égbolt körforgása, mely a kozmoszban minden másra kihat, hiszen a körmozgást úgy elemezhetjük, mint mozgás és nyugalom keverékét:⁹¹ a körmozgásban a mozgó tárgy nem halad előre egyenes vonalú mozgással, e tekintetben nyugalomban van, nem mozdul ki helyéről, ugyanakkor a kör középpontjához viszonyítva mozog. Ugyanezen kettősség jelenik meg a világegész állandóságában és részeinek változékonyságában is.⁹² A mindenség mozgásának és nyugalomának aspektusai azonban nem függetlenek egymástól, *az egyik aspektus föltételezi a másikat*. A kozmosz állandósága lényegileg dinamikus állandóság, mely paradox módon éppen a mozgásban valósul meg. A mozgás pedig nem vonja maga után, hogy a mindenség kilépne saját természetéből, lényegi fölépítése megváltozna: a mozgás épp a világelőlény stabilitását biztosító dinamikus struktúra. Ez nem értelmetlenség vagy ellentmondás, hiszen a mindenség nem ugyanazon tekintetben nyugszik és mozog (egyes vonalú mozgás–körmozgás; a részek változékonysága–az egész állandósága).

A fizikai mozgás eszerint abban az értelemben a testek élete, hogy ez teszi lehetővé az érzéki világ dinamikus állandóságát. A megfogalmazás analógiája az

⁸⁸ Emellett érvel Plótinos *A világról* (II.1 [40]) c. írásának első részében (II.1.1–5; a mű második része a *Timaios*z elemtanának interpretációja). Plótinos az időbeli világkezdetet a III.7–ben is nyomatékosan tagadja (III.7.6, 50–57). Magának az időnek ugyanígy nincsen kezdete (vö. III.7.12, 3–7; III.7.13, 28–30 és 44–45). A világ örökkévalóságának gondolatához Plótinosnál lásd G. Clark (1949) cikkét. A kérdés történeti összefüggéseihez: R. Sorabji (1983) és M. Baltes (1976).

⁸⁹ II.2.1, 19: φερομένου τε καὶ μένοντος. II.2.3, 21–22: οὕτως οὖν καὶ τὸ πᾶν τῷ κύκλῳ κινεῖται ἅμα καὶ ἔστηκεν.

⁹⁰ A dialektika terminus persze itt nem a főntebb említett aristotelési értelemben áll.

⁹¹ VI.3.24, 11–13, HS jegyzetével.

⁹² II.1.4, 27–30: Οὐ γὰρ ἐκτέτριπται τὰ στοιχεῖα, ὥσπερ ξύλα καὶ τὰ τοιαῦτα μενόντων δ' αἰεὶ καὶ τὸ πᾶν μένει. Καὶ εἰ μεταβάλλει αἰεὶ, τὸ πᾶν μένει· μένει γὰρ καὶ ἡ τῆς μεταβολῆς αἰτία. – IV.4.32, 44–52: Πάντων δὲ τούτων ἡ γένεσις ἢ τε φθορὰ ἀλλοίωσις τε πρὸς τὸ χειρὸν ἢ βέλτιον τὴν τοῦ ἐνὸς ζῆου ἐκείνου ἀνεμπόδιστον καὶ κατὰ φύσιν ἔχουσιν ζῶν ἀποτελεῖ, ἐπεὶ περ οὐχ οἷόν τε ἦν ἕκαστα οὕτως ἔχειν, ὥς μόνα ὄντα, οὐδὲ πρὸς αὐτὰ τὸ τέλος εἶναι καὶ βλέπειν μέρη ὄντα, ἀλλὰ πρὸς ἐκεῖνο, οὐπερ καὶ μέρη, διάφορά τε ὄντα μὴ πάντα τὸ αὐτῶν ἐν μιᾷ ζωῇ ὄντα αἰεὶ ἔχειν· οὐκ ἦν τε μένειν οὐδὲν πάντη ὡσαύτως, εἴπερ ἔμελλε τὸ πᾶν μένειν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ μένειν ἔχον.

idő és az örökkévalóság meghatározásaival szembeszökő, hiszen Plótinos az időt a Lélek életeként, az örökkévalóságot pedig mint a Létező (Szellem) életét definiálja. Ha kedvelői vagyunk a szimmetrikus konstrukcióknak, a következő sorozatot állíthatjuk föl. A fizikai mozgás, a pszichikus idő és a Szellem örökkévalósága valamilyen értelemben mind mozgás, dinamika, élet. E dinamizmusoknak rendre megvan a maguk sajátos hordozója, „szubsztrátuma”: a testi világ, a Lélek és a Szellem. Maguk a „mozgások” azonban nem csupán hordozó-juktól függenek, hanem a fölöttük álló princípiumot strukturáló dinamizmustól is, mely „körülfogja” és megalapozza őket, ontológiai föltételük gyanánt szolgál: ily módon a fizikai világ és mozgásai az időben vannak, a Lélek és az idő az örökkévalóságban, a Szellem és az örökkévalóság pedig az Egyben.⁹³

A fizikai mozgásnak e szerint a séma szerint függenie kell a Lélek idejétől. Ezt igazolja a mozgás struktúrájának elemzése a VI.3-ban, mely döntően időbeli terminusokban történik: „De mi az, ami közös a másmilyenre válásban, a növekedésben, a keletkezésben és ezek ellentéteiben, valamint a térbeli hely szerinti változásban, amire való tekintettel mindezek: mozgások? Talán az, hogy az egyes <mozgó dolgok> nem ugyanabban⁹⁴ vannak, amiben *korábban* voltak, nem maradnak békén, sem pedig tökéletes nyugalomban nincsenek, hanem – amennyiben jelen van a mozgás – *mindig* valami más felé hajtja őket; ez a »más« nem marad ugyanabban, hiszen a mozgás megszűnik, ha nincsen jelen a »más«; ezért a másság nem abban áll, hogy <a mozgó dolog> valami másba kerül és ott marad, hanem *örökös másságot* jelent.”⁹⁵

Plótinos itt a mozgást mint a másság⁹⁶ princípiumának különös megjelenési formáját interpretálja. A másság ebben az összefüggésben nem logikai, hanem ontológiai fogalomként áll. E fogalom – s vizsgálódásunk szempontjából éppen ez a pont a lényeges – temporális értelmezést nyer: a mozgás lényege a nyughatatlanság, a mindenkor adott állapot azonosságának tagadása, a jelenen

⁹³ Vö. III.7.6, 1–9 és 38–42; III.7.11, 27–35; IV.4.15; V.1.4, 10–12 és 16–21.

⁹⁴ A névmás egyszerre utal térbeli helyre és állapotra, hiszen itt Plótinos a változás vagy mozgás valamennyi fajtájáról beszél általánosságban.

⁹⁵ VI.3.22, 35–43: 'Αλλὰ τί τὸ κοινὸν ἐπὶ τε ἀλλοιώσεως καὶ αὐξήσεως καὶ γενέσεως καὶ τῶν ἐναντίων τούτοις ἐστὶ τε τῆς κατὰ τόπον μεταβολῆς, καθὼς κινήσεις αὐταὶ πᾶσαι; – ἢ τὸ μὴ ἐν τῷ αὐτῷ ἕκαστον, ἐν ᾧ πρότερον ἦν, εἶναι μὴδ' ἡρεμεῖν μὴδ' ἐν ἡσυχίᾳ παντελεῖ, ἀλλὰ, καθόσον κίνησις πάρεστιν, αἰεὶ πρὸς ἄλλο τὴν ἀγωγὴν ἔχειν, καὶ τὸ ἕτερον οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ μένειν: ἀπολλύσθαι γὰρ τὴν κίνησιν, ὅταν μὴ ἄλλο διὸ καὶ ἑτερότης οὐκ ἐν τῷ γεγονέναι καὶ μεῖναι ἐν τῷ ἐτέρῳ, ἀλλ' αἰεὶ ἑτερότης. – Armstrong a szöveghelyhez írott jegyzetében megjegyzi, hogy a másság és mozgás funkciója a szellemi létező vonatkozásában a VI.7.13 leírása szerint analóg a fizikai mozgás (és az itt érvényesülő másság) szerepével az érzéki világban. A fizikai mozgás szerepének értékelése jelen szövegrészben pozitív: a mozgás (és a III.7.4, 19–29 szerint az idő) biztosítja a fizikai létező sajátos létmódjának megfelelő folytonosságot és létezést az érzéki világban.

⁹⁶ A ἑτερότης problémaköréhez vö. J.M. Rist (1971).

való túllépés; a másság tehát, amit ez a struktúra implikál, nem egyszerre fennálló statikus állapotok különbsége, hanem „örökös másság” (ἀεὶ ἑτερότης), melynek szükségképpen velejárója a mindenkori jelen állapot megszüntetése egy jövőbeli állapot kedvéért. A fizikai mozgás szerkezete eszerint föltételezi az idő szukcesszív rendjét és a jövőt: a mozgás szerkezetének lényege kikövetkeztethetőleg itt is a jövőre irányultság. A „másság” fogalmának ezen temporális értelme azt bizonyítja, hogy a mozgás struktúráját itt éppúgy az idő határozza meg, mint a II.5 elemzése szerint – annak ellenére, hogy Plótinus ugyanezen írásában, ráadásul éppen a mozgás elemzésének összefüggésében mutatta ki, hogy az idő (mint időtartam) nem tartozik a mozgás lényegéhez.

A fizikai mozgás jövőre irányultsága, amit Plótinus a II.5 értelmezésének tanulságai szerint különböző pszichológiai metaforákkal ír le, az imént idézett szövegben implicite benne van ugyan, de nem nyer világos kifejtést. Az *égbolt mozgásáról* (II.2) és *Az örökkévalóságról és az időről* (III.7) írott munkákban viszont további bizonyítékokat találhatunk arra, hogy Plótinus a fizikai mozgásban a jövőre irányultságnak különös fontosságot tulajdonít, és hogy e szerkezetet törekvés-struktúráként értelmezi. A II.2 az utóbbi vonatkozásban releváns. Az értekezés egyik érve szerint a körmozgásban a mozgás középpontja természetből fogva nyugalomban van, a mozgó test kerülete viszont nem maradhat nyugalomban, hanem épp a körmozgás által „hajlik a középpont felé”, egyedül így teljesülhet be a középpont iránt való vágyakozása (ἐφεσις).⁹⁷ Egy további argumentumban szintén szerepet játszik a törekvés-struktúra. Itt a kiindulópont az, hogy a világlélek mindenütt teljes egészében jelen van, anélkül, hogy részekre szakadozna; az égbolt a maga módján szintén igyekszik mindenütt jelen lenni, ezt azonban csak úgy tudja elérni, hogy a kozmoszban minden térbeli helyet sorra bejár. Az égbolt körmozgásának mozgatója tehát a világlélek utáni vágyakozás (ἐπιεσθαι): a világlélek mindenütt egészében jelen van a világban, ezért az égbolt mindenüvé utána törekszik.⁹⁸

A III. 7-ben Plótinus, mikor az örökkévalóság tárgyalásának keretében ellenpontként a keletkezésnek alávetett dolgok ontológiai szerkezetét elemzi, a törekvés-struktúrát és a fizikai mozgás jövőre irányultságát össze is kapcsolja. Az időbeli létezők struktúráját a jövő (τὸ ἔσται) határozza meg, amennyiben csak a jövő által létezhetnek. Sajátos létmódjuk (ἡ οὐσία, τὸ ἔστιν, τὸ εἶναι) éppen abban áll, hogy mindig „hozzászereznek” (ἐπικτᾶσθαι) létezésükhöz. Igaz ez a mindenségre is, mely éppen ezen létszerkezetből kifolyólag a *jövő felé igyekszik*

⁹⁷ II.2.1, 31–37.

⁹⁸ II.2.1, 39–51. A törekvés-struktúrának itt leírt variánsa persze nem egészen ugyanaz, mint a II.5-ben az anyag esetében: itt ugyanis az égbolt vágyakozása folyamatosan teljesül (ἀεὶ τυγχάνει), míg az anyag vágyakozása a forma után reménytelen szerelemhez hasonlít. A törekvés-struktúrának a mozgásra való alkalmazásához lásd még: II.2.1, 25–29.

(σπεύδει), *nem akar* (οὐ θέλει) megállni, mindig mást és mást csinál. A mindenség körmozgását itt Plótinus a létezés utáni *vágyra* vezeti vissza (ἐφέσει τιὶ οὐσίας) – e mozgásban a mindenség azon *igyekszik* (σπεύδει), hogy mindig létezzék a *jövő által*.⁹⁹ Ebben a kontextusban az időbeli létezőket és mozgásukat jellemző törekvés-struktúra már csak az örökkévalósággal való összehasonlítás miatt is sokkal kétesebb fényben tűnik föl, mint fentebb idézett szövegeinkben.

A VI.3-ban elemzésünk eddigi tanulságai szerint a fizikai mozgás lényegében pozitív értékelést kap.¹⁰⁰ Ezt megerősítik a mindenség mozgásáról szóló írás (II.2) párhuzamos helyei is. Annál meglepőbbnek tűnik a következő passzus: „A mozgás – mely az érzéki dolgokba máshonnan¹⁰¹ kerül bele – rázza, hajtja, taszigálja, felébreszti mindazt, aminek csak része van benne, úgyhogy nem alusznak, s nem maradnak azonosságban, hogy ily módon eme *nyughatatlanság* és mintegy *fontoskodás* révén az *élet képmása* tartsa össze őket.”¹⁰² Azért hat különösen az itteni fogalmazás, mert itt *egyszerre* vannak meg a mozgás pozitív és negatív értékelésére utaló elemek: egyrészt megismétlődik az a kijelentés, hogy a mozgás és dinamika élteti és tartja fenn a testeket, másrészt viszont kiderül, hogy ez az élet pusztán képmás, máshonnan származik, nem a testek sajátja, s – vélhetőleg a mozgás tulajdonképpeni forrásához, a Lélekhez viszonyítva – okvetetlenkedésnek, fontoskodásnak minősíthető. Úgy látszik, meg kell barátkoznunk azzal a gondolattal, hogy a mozgás struktúrája lényegileg ambivalens.¹⁰³

A *létező nemeiről* írott traktátus elemzésének fontos tanulsága, hogy a mozgás *előföltételezi* az időt, amennyiben belső szerkezetét az idő (pontosabban a jövőre

⁹⁹ III.7.4, 19–33. Az örökké létező ezzel szemben nem vágyakozik a jövődő után (οὐδε ἔφεσις τοῦ μέλλοντος), hiszen már most mindent birtokol, így számára egyáltalán nem létezik a jövő (uo., 33–37). Vö. III.7.6, 38–45.

¹⁰⁰ Persze a „mátság” szerepének hangsúlyozásában eleve benne rejlik egy lényegesen negatívabb értékelés lehetősége is.

¹⁰¹ Értelmezésem szerint Plótinus itt a Lélekre illetve a lelkekre utal, amelyek a fizikai mozgások okai.

¹⁰² VI.3.23, 1–5: Καὶ ἔστιν ἡ κίνησις ἡ περὶ τὰ αἰσθητὰ παρ’ ἄλλου ἐνιερμένη σείουσα καὶ ἐλαύνουσα καὶ ἐγείρουσα καὶ ὠθοῦσα τὰ μεταλαβόντα αὐτῆς, ὥστε μὴ εὔδειν μὴδ’ ἐν ταῦτότῃ εἶναι, ἵνα δὴ τῇ μὴ ἡσυχίᾳ καὶ οἷον πολυπραγμονήσῃ ταύτῃ εἰδῶλφ συνέχηται ζωῆς. – Megjegyzendő, hogy a mozgás itteni leírásában használt metaforák erősen emlékeztetnek a pszichikus idő leírására a III.7.11-ben (egyrészt a nyughatatlanság, fontoskodás, mátság és képmátság, másrészt pedig az élet, dinamika és folytonosság elemei).

¹⁰³ A mozgás értékelésének eme kétértelműsége elsősorban nem természetfilozófiai összefüggésben bír jelentőséggel, hanem a „magasabb metafizikában”. Plótinus ugyanis a fizikai mozgás modelljét felhasználja a metafizikai princípiumok közötti viszony értelmezésében: a világmodell származtatott fokait (Szellem, Lélek, kozmosz) az Egyből kiinduló metafizikai *mozgás* „hozza létre”. A mozgás értékelése ily módon kihat a modell levezetett fokainak metafizikai státusára.

irányuló dinamika: αὐτὴ ἐκτεταμένη) határozza meg. Ezt az eredményt a fizikai mozgás plótinosi fogalmának értelmezésébe bevont egyéb szövegek – így a II.5 is – megerősítették. Fény derült továbbá arra, hogy Plótinus ismer, sőt használ is egy olyan időfogalmat, mely szerint az idő jelentősége a mozgás mérésének pragmatikus funkciójára korlátozódik. Ez a megközelítés nem alkalmas a mozgás és az idő közötti valódi összefüggés tisztázására. A fizikai mozgás plótinosi elemzése ennek ellenére – éppen a két időfogalom eltérése miatt – nem mutat inkonzisztenciát. Plótinus az idő tulajdonképpeni fogalmát (a pszichikus időt) a III.7 elemzésének konstruktív szakaszában fejti ki, ehhez azonban előbb cáfolnia kell a másik időfogalmat, mellyel a kategóriaelméleti traktátusban találkozunk. Ez a föladata a III.7 aporétikus vizsgálatának, mely módszeresen végigmegy a fizikai vagy kozmológiai időteóriák különféle változatain, hogy elégtelenségüket kimutassa. A következőkben ezeket az érveket vizsgáljuk meg.

4. A fizikai időfogalom kritikája

Az örökkévalóságról és az időről (III.7 [45]) az idő kozmológiai vagy fizikai értelmezését nem *in abstracto* cáfolja, hanem korábbi filozófusok nézeteinek kritikáján keresztül. Az idő problémájának vonatkozásában nyomatékos utalást találunk a „rég, boldog filozófusokra”,¹⁰⁴ míg az örökkévalóság tárgyalásánál – melyet ugyanígy a keresett fogalom aporétikus vizsgálata vezet be – nem lehetünk bizonyosak abban, hogy Plótinus konkrét ellenfelekkel vitatkozik. Főntebb utaltam arra, hogy ez a polémia a vizsgált teóriák immanens, belső kritikáját jelenti. Ennek következtében Plótinus érvelése nem épít saját természetfilozófiai és metafizikai előföltevéseire, sőt föl sem fedí azokat. Abból, hogy Plótinus az argumentáció e szakaszában a kritizált teóriák keretei között marad, az adódik, hogy e kritika egy lehetséges megközelítése a vizsgált peripatetikus, sztoikus és epikureus nézetek eredeti megfogalmazásaival illetve ezeknek a fennmaradt forrásokban hozzáférhető nyomaival való szembesítés volna. E föladat alapos elvégzésére itt nincsen mód, már csak azért sem, mert e vizsgálatához hozzátartozna többek között Aristotelés és Alexandros időteóriájának elemzése, amit végképp nem lehet egy rövid exkurzussal elintézni.¹⁰⁵ Ugyanakkor egy percig sem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Plótinus időtraktátusa mögött gazdag és differenciált tradíció áll.

¹⁰⁴ III.7.7, 10–17. Vö. III.7.1, 7–16. Plótinusnak a görög filozófiai tradícióhoz való viszonyához lásd Th.A. Szlezák (1979), 9–51. o. körültekintő és alapos elemzését.

¹⁰⁵ Plótinus kritikájának a peripatetikus tradícióval való összefüggéséhez vö. S. Strange (1994), 43–46. o. Aristotelés időteóriájának óriási irodalma van, pl. J. Annas (1975), G.E.L. Owen (1976), R. Sorabji (1983), E. Hussey (1983). Alexandroshoz lásd R. Sharples – F.W. Zimmermann (1982).

Plótinus érvelésének egyszerű végigkövetése szintén nem alkalmas módszer, hiszen ez vagy elnagyolt és pontatlan, vagy pedig terjengős és az elviselhetetlenségig unalmas parafrázist eredményezne. A következőkben Plótinus fontosabb érveit próbálom meg kiemelni, elsősorban azon időfogalom fölvázolásának céljával, melyet a filozófus érvei tűz alá vesznek. Kérdésünk tehát a következőképpen hangzik: *hogyan érti Plótinus azt az időfogalmat, amelyet cáfolni kíván?* Érveléséből arra is következtethetünk, hogy milyen követelményeket támaszt az időre vonatkozó filozófiai számadással szemben. Ezzel az eljárással közelebb jutunk azon kérdés megválaszolásához, hogy milyen motívumok alapján cseréli föl Plótinus a görög filozófiai hagyományban uralkodó kozmológiai-fizikai időértelmezést saját elgondolásával, vagyis hogy mit jelent itt pontosan az idő „pszichologizálása”. Plótinus koncepciója ebben az összefüggésben (is) értelmezhető: a filozófus által vázolt problémaállás értelmes kontextust teremt időteóriájának interpretációjához.

Plótinus az aporétikus vizsgálat bevezetőjében a vizsgálandó időteóriáknak rendszeres és kimerítő fölosztását szándékozik adni: eszerint az időt vagy *mozgásként*, vagy *mozgó tárgyként*, vagy *„a mozgás valamije”* gyanánt szokás meghatározni.¹⁰⁶ Ezen három lehetőség további alesetekre osztható, melyekre rögvest rátérünk. A három meghatározást az köti össze, hogy mindegyik a *fizikai* mozgás (κίνησις ἢ λεγομένη)¹⁰⁷ felől közelíti meg az időt. A meghatározásoknak az kölcsönöz valószínűsége, hogy az idő képzetétől¹⁰⁸ teljességgel idegennek tűnik a nyugalom, mivel az idő mindig más és más.¹⁰⁹ Az elődök nézeteinek vizsgálatát Plótinus a következő szavakkal zárja le: „De mivel nem azt kutatjuk, hogy mi *nem* az idő, hanem azt, hogy micsoda, továbbá elődeink közül sok mindenki sok mindent mondott mindegyik tétel¹¹⁰ értelmében, s ha valaki ezeket sorravenné, inkább történetírást művelne, futólag pedig mondtunk róluk valamit, már amennyire lehetséges volt, ... az volna soron, hogy megmondjuk, mit kell

¹⁰⁶ III.7.7, 17–27. Már G. Clark (1944) észreveszi, hogy Plótinus az idő aporétikus tárgyalásához Aristotelés hasonló elemzését veszi mintául. Aristotelés fölosztása szerint az időt egyesek a mindenség mozgásával, mások pedig magával az éggömbbel (vagyis a kozmikus mozgás hordozójával) azonosítják. A harmadik lehetőséget, mely szerint az idő a mozgásnak valamije, Aristotelés maga veti föl, és ebből bontja ki saját idődefinícióját (*Phys.* 218a30–219b1). Plótinusnál az idő létezésével kapcsolatos aporiáknak, melyekkel Aristotelés az idő vizsgálatát elkezdni (*Phys.* 217b32–218b30), nincsen különösebb szerepe, jöllehet később említi a problémát: III.7.13, 49–53.

¹⁰⁷ Vö. McGuire – Strange (1988) jegyzetét a szöveghelyhez.

¹⁰⁸ Az *ἔννοια* terminusának pontos jelentéséhez és történeti gyökereihez lásd S. Strange (1994).

¹⁰⁹ III.7.7, 20–22. Vö. VI.3.22, 43–45.

¹¹⁰ A fizikai időteóriák különböző variánsairól van szó.

tartanunk az időről.”¹¹¹ Az aporétikus tárgyalás bonyolult érvelése eszerint mindvégig arra irányul, hogy az időnek a fizikai mozgásból kiinduló értelmezését – dacára látszólagos plauzibilitásának – megcáfolja: Plótinus alapvetően a vizsgált teóriák közös kiindulópontját kifogásolja. Egybehangzik ez a II.5 és VI.3 elemzésének azon konklúziójával, mely szerint a fizikai mozgás előfeltételezi az időt, más szóval az idő ontológiailag elsődleges a fizikai mozgáshoz képest.

Az idő fizikai értelmezésének különféle módokai Plótinus érvelésében nem egyenlő súllyal szerepelnek. Azt a lehetőséget, hogy az idő *mozgó test*, a mindenség gömbje volna, Aristotelészhez hasonlóan nem hajlandó komolyan venni.¹¹² Annak cáfolatára, hogy az idő a *mozgással* lenne azonos, szintén megelégszik néhány, jobbára Aristotelésen alapuló érveléssel.¹¹³ Más a helyzet a fölosztás harmadik ágával, mely szerint az idő „a mozgásnak valamije”, bár ezen belül is differenciálnunk kell. Plótinost legkevésbé az utolsóként tárgyalt variáns érdekli (az idő a mozgás kísérője: παρακολουθήμα κινήσεως), mint a rövid és henye érvből, valamint a közvetlenül ezután következő, imént idézett harapós megjegyzésből sejthető, mely lezárja az aporétikus vizsgálódást.¹¹⁴ A másik két változatot

¹¹¹ III.7.10, 9–17. A III.7-ből vett idézetek fordításához felhasználtam Perczel István kéziratot fordítását.

¹¹² III.7.7, 24–25 és 8, 20–22. A nézetet Simplicios bizonyos pythagoreusoknak tulajdonítja, lásd HS jegyzetét a szöveghelyhez. Aristotelész e vélekedést túlságosan együgyűnek tartja, semhogy érdemes lenne megvizsgálni a belőle adódó lehetetlenségeket (*Phys.* 218b5–9).

¹¹³ III.7.8, 1–19. A mozgás *időben* játszódik le, következésképpen a mozgás és az idő nem lehetnek azonosak. A mozgás abbamaradhat, az idő nem. Az idő nem lehet a mindenség mozgása, a körforgás sem, hiszen ez is *időben* van – a körforgásnak a fele is a mindenség mozgása, a teljes mozgás ideje viszont kétszerese az utóbbiának (HS³ szövege alapján, Igal javításával). A mindenség szféráinak mozgásai közül az egyik gyorsabb, a másik lassúbb, gyorsabb pedig az a mozgás, amely rövidebb idő alatt nagyobb távolságot tesz meg, következésképpen a mozgás és az idő nem azonosak. – Ezekben az érvekben az „idő” a VI.3 szóhasználatának megfelelően *időszakaszt*, *időmennyiséget* jelent; kivételt jelenthet az első argumentum, ahol az idő a mozgás közegeként, tartalmazójaként is értelmezhető, de az érvnek akkor is van értelme, ha benne az időnek a fönt javasolt jelentést tulajdonítjuk. – Az időnek a mindenség mozgása gyanánt való meghatározását egyes antik magyarázók Plátónnak tulajdonítják, lásd W. Beierwaltes (1967) jegyzetét a szöveghelyhez. Plótinus természetesen nem fogadja el ezt az interpretációt (III.7.12, 25–29). A definíciót említi Aristotelész is, más források szerint egyes sztoikusok képviselték.

¹¹⁴ III.7.7, 26 és III.7, 10, 1–8. Plótinus első ellenérve, mely szerint azzal, hogy megmondtuk, hogy az idő a mozgás kísérője, még nem adtunk számot arról, *mi* is ez a „kísérő”, plauzibilis. Második érve viszont, mely azt állítja, hogy a „kísérőnek” vagy előbbinek, vagy szimultánnak, vagy későbbinek kell lennie, ezek viszont időbeli terminusok, így a definíció körbenforgó (az idő ugyanis ily módon a mozgás *időbeli* kísérője volna, akár egyidejű a mozgással, akár későbbi), csak akkor állna, ha a korábbi–szimultán–későbbi kizárólag időbeli viszonyokra volna alkalmazható, logikaiakra és ontológiaiakra nem. – Az időt az epikureusok határozták meg a mozgás kísérőjeként, lásd HS megjegyzését a III.7.7, 26-hoz

ezzel szemben alapos vizsgálatnak veti alá, melynek során a téziseknek különféle értelmezéseit dolgozza ki, így módon azok folytonosan alakulnak a filozófus keze alatt az elemzés során. Az első meghatározás szerint az idő a mozgás kiterjedése (διάρστημα κινήσεως), a második értelmében az idő a mozgás mértéke (μέτρον κινήσεως).¹¹⁵ Az utóbbi, aristotelési eredetű definíciót Plótinus sokkal részletesebben cáfolja, mint a sztoikus meghatározást, mely szerint az idő a mozgás kiterjedése. Annak, hogy Plótinus a peripatetikus időteóriára nagyobb figyelmet fordít, értelmezésem szerint mélyebb oka is van, s nem pusztán Aristotelés nagyobb tekintélyének tudható be.

Lássuk először a sztoikus definíció elleni érvelés szerkezetét! Az érvek egyik csoportja közvetlenül az *idő mozgásnak való alárendelésével* kapcsolatos. Az egyik argumentum azon alapul, hogy többféle mozgás létezik: a helyváltoztató mozgások mellett másfajta mozgások is vannak, ezenfelül a helyváltoztató mozgások maguk is lehetnek gyorsabbak és lassúbbak, sőt az égbolt rendezett mozgásai is különbözőek. Föltehető tehát a kérdés, hogy melyik mozgás kiterjedése az idő – e mozgások kiterjedése ugyanis szükségképpen különbözik egymástól, így sokkal inkább az a mindegyiküktől különböző egységes mérték tekinthető időnek, melynek alapján különbségüket megállapítjuk.¹¹⁶ Az érv az idő *egységének* intuíciójára támaszkodik: az idő nem lehet a mozgás kiterjedése, hiszen mozgás többféle van, idő azonban csak egy.¹¹⁷ A másik megfontolás, amelyet Plótinus a tézis ellen fölhoz, hogy nem csupán a mozgásnak, hanem a nyugalomnak is van „kiterjedése” (időtartama): ha ugyanis két test közül az egyik mozog, a másik nyugszik, a mozgás és a nyugalom ideje lehet azonos, így az idő éppúgy nem a mozgás kiterjedése, mint ahogyan a nyugalomé sem, hanem valami olyan, ami mindkettőtől különbözik.¹¹⁸ Az érv arra a föltételezésre épít, hogy az idő *mindenütt* jelen van, mozgó és nyugvó testben egyaránt.¹¹⁹ Az időnek a fizikai mozgás kiterjedése gyanánt való meghatározását eszerint azért kell elvetnünk, mert nem képes az idő bizonyos általánosan elfogadott vonásairól számot adni: az idő egységéről és az idő omniprezenciájáról.

és S. Strange (1994), 42. o., 53. j. Plótinus maga is használja a definíciót (VI.3.3, 23–24).

¹¹⁵ III.7.8, 23–69 és III.7.9, 1–84. A mozgás kiterjedése gyanánt a sztoikus Zénón (SVF I, n. 93 és II, n. 510) határozta meg az időt. A másik definíció Aristoteléstől származik (*Phys.* 220b32–221b1). Figyelemre méltó, hogy Plótinus nem az Aristotelésnél hangsúlyos formulát használja, mely szerint az idő a mozgás *száma*. Egy, a peripatetikus Stratónra visszamenő érv szerint az időt helyesebb mértéknek nevezni, mint számnak, lévén folytonos mennyiség, nem pedig diszkrét (III.7.9, 1–2, vö. S. Strange (1994), 43. o., 56. j.).

¹¹⁶ III.7.8, 23–29.

¹¹⁷ Vö. III.7.13, 67–68.

¹¹⁸ III.7.8, 63–67.

¹¹⁹ Vö. III.7.8, 47–48 és 13, 47–49. W. Beierwaltes az előbbi locust másként értelmezi.

Plótinos „a mozgás kiterjedése” definícióban a „kiterjedésnek” kétféle értelmezését adja: az első szerint e kiterjedés magában a mozgásban van, annak sajátos kiterjedése (οἰκεῖον διάστημα τῆς κινήσεως), a második értelmében viszont e kiterjedés a mozgáson kívül van, a mozgás pedig „vele párhuzamosan fut”, „mellette feszül ki” (συμπαράθεῖν, παράτασις).¹²⁰

A sztoikus definíció előbbi értelmezése elleni polémia középpontjában a mennyiség fogalma áll. Az idő ezen definíció szerint ugyanis a mozgásnak mennyiségi aspektusát¹²¹ tekinthetjük időnek. A mozgás mennyiségéről viszont az derül ki, hogy ezt vagy a megtett távolság alapján határozhatjuk meg, ami viszont nem idő, hanem tér (τόπος), vagy pedig magának a mozgásnak „tömege” (ὄγκος), tehát mozgás.¹²² Az idő eszerint nem tekinthető a mozgás mennyiségének.

Ha viszont mozgás és idő „egymás mellett futnak”, vagyis ha az időt nem a mozgás sajátos, belső kiterjedéseként határozzuk meg, hanem valamilyen másfajta kiterjedés gyanánt, amely mentén a mozgás saját kiterjedését elnyeri, definíciónk semmit sem mond az idő lényegéről. Az ugyanis eleve világos (triviálisan igaz), hogy az idő az, amiben a mozgás lejátszódik – feladatunk éppen abban állna, hogy megmondjuk, mi legyen az időnek, a mozgás tartalmazójának saját természete.¹²³ Annak kimondásával ugyanis, hogy az idő a mozgás tartalmazója, az időt nem önmagában, lényegi funkciójára való tekintettel határoztuk meg, hanem valami másnak, nevezetesen a fizikai mozgásnak vonatkozásában. Az argumentum arra épül, hogy az idő lényegi funkcióját tekintve *nem relatívum*.

¹²⁰ III.7.8, 31, 54–56 és 61–62. Az első lehetőség tárgyalása: III.7.8, 30–53. A másodiké: III.7.8, 53–62. S. Strange (1994), 42. o. másképp osztja föl az érvelést.

¹²¹ III.7.8, 32: τοσῆδε μέντοι.

¹²² III.7.8, 32–35 és 35–53 (az utóbbi szövegrészhez lásd a HS³ által fölvetett javításokat). A mozgás mennyisége (τὸ πλὸν τῆς κινήσεως, πλήθος κινήσεως, τὸ τοσόνδε) pontosabban vagy az „újra és újra” a mozgásban (τὸ πάλιν καὶ πάλιν – vö. VI. 1. 16, 6), ez viszont (absztrakt, matematikai) szám, vagy pedig a mozgás tömegének kiterjedése – ezek közül azonban egyiknek sincs köze az idő fogalmához. Továbbá ha e mennyiség, a mozgásban lévő kiterjedés csakugyan a mozgásban van, akkor nem lehet azonos az idővel, hanem *időben* van. Ha ugyanis nem ismerjük el, hogy e mennyiség nem maga az idő, hanem *időbeli*, azt kellene állítanunk, hogy az idő: mozgás (és ezt már fentebb cáfoltuk), emellett az idő nem lehetne *mindenütt*, csak szubsztrátumában, a mozgásban; az utolsó érv a mozgás időbelisége mellett, hogy a kiterjedt mozgás (ἡ διεστώσα κίνησις) a pillanatszerűtől (ἄθροα) abban különbözik, hogy *időben* van, tehát a mozgás kiterjedése nem lehet az idő. – „Időben lenni” ebben az érven is csak annyit jelent, hogy a mozgásnak egy bizonyos *időtartama* van.

¹²³ III.7. 8, 53–62. A szövegrész fölhozza azt is, hogy a definíció ezen értelmezés szerint cirkuláris, mert az idő ily módon a mozgás *időbeli* kiterjedése volna. Ebben a passzusban az „időben lenni” kifejezésben – szemben az eddigi használattal – az idő inkább jelenti a mozgás közegét, mint időtartamát.

Többek között ezt is explicitté teszi az időnek *a mozgás mértéke* (vagy száma) gyanánt való meghatározásának kritikája.¹²⁴ Az itt szereplő érvekben a célbavett időfogalomnak az eddigi aporetikus vizsgálat során felszínre került valamennyi lényeges vonása megjelenik: az idő e fölfogás szerint léteben *a mozgástól függ*; az időnek mint mértéknek lényegi funkciója a mozgás vonatkozásában határozható meg, tehát *relatívum*; szintén az idő mozgást mérő funkciójával függ össze, hogy az idő *menntiség*. Az idő aristotelési eredetű meghatározásának vizsgálata ily módon gyújtópontja azon polémiának, melyet Plótinus a görög filozófiai hagyomány fizikai időteóriáival szemben folytat. Plótinus az eddigi okfejtésben használt érveknek különböző változatait sorakoztatja föl, amelyek komplex érvelésében kibogozhatatlanul összefonódnak, itt azonban *a mérték* fogalma áll a középpontban.

A *mozgástól való függés* közvetlen cáfolatára itt is a mozgások különbségén alapuló érvek szolgálnak.¹²⁵ Az idő mint *relatívum* és az idő mint *menntiség* elleni érveket javarészt a mérték és szám fogalmainak vizsgálata tartalmazza, találunk azonban néhány jobban elkülöníthető argumentumot is.¹²⁶

A *mérték* fogalmát elemezve Plótinus az időt először mint a mozgással együtt futó – a mozgáson magán tehát kívül álló¹²⁷ – folytonos menntiséget vizsgálja,

¹²⁴ III.7.9.

¹²⁵ III.7.9, 2–10. A szabálytalan mozgások mértéke és száma külön problémát jelent a definícióra nézve. Plótinus itt arra futtatja ki az apóriát, hogy a különböző mozgások egységes mértékéül csak valamely *absztrakt* mérték vagy szám szolgálhat (vö. uo., 15–17 és 45–46). Az érvelés ezután (III.7.9, 10skk.) azt vizsgálja tovább, milyen természetet tulajdoníthatunk a megmért mozgások jellegétől független mértéknek vagy számnak. Az idő (mint a mozgással „együtt futó” speciális nagyság, μέγεθος) csak azt a mozgást mérheti, mellyel együtt halad (III.7.9, 21–23, HS³ módosításaival). A mozgások különbségének aporiája azzal kerülhető meg, ha az időt a mindenség egységes és egyenletes mozgása mértékének mondjuk, nem pedig minden mozgásának (III.7.9, 31–35) – persze a többi ellenvetés ezen változatra is érvényes (vö. III.7.10, 12–15).

¹²⁶ Az idő mint *relatívum* ellen: ha az idő a különféle mozgások absztrakt mértéke, ezzel megmondtuk ugyan, hogy *minek* a mértéke az idő, ti. mozgásoké, nem mondtuk meg viszont, hogy *micsoda* ő maga, hiszen a számnak és mértéknek általában a méréstől függetlenül, azt megelőzően is van valamely saját természete (III.7.9, 10–15). Ha az időt a különböző mozgások valamiféle absztrakt száma gyanánt határozzuk meg, nem mondtuk meg, *micsoda* ez a szám, pedig ennek is kell legyen valamilyen saját természete, mely független attól, hogy méri-e a mozgásokat vagy sem (III.7.9, 51–55). – Az idő mint *menntiség* ellen: ha az időt a mozgással együtt futó kontinuum nagyságot (μέγεθος) mérő számnak tekintjük, még ha meg tudnánk is mondani, hogy miképpen méri ez a szám a mozgást, nem magát az időt találtuk meg, hanem *valamekkora időt* (ὁ τοσούτου χρόνος); más ugyanis az *idő* és a *valamekkora idő* – az időről előbb azt kell megmondanunk, hogy *micsoda*, s csak aztán, hogy *mennyi* (III.7.9, 46–50). Vö. III.7.9, 18–19 és 35–36.

¹²⁷ Vö. III.7.8, 56 és 62.

de e hipotézist elég hamar elveti. Érvelése szerint semmi okunk nincsen azt föltételezni, hogy a két együtt futó kontinuum közül az egyik inkább mérné a másikat, mint fordítva. Ehhez járul a mozgások sokféleségéből adódó nehézség.¹²⁸

A módosított hipotézis úgy szól, hogy az idő nem a mozgáson kívül van, hanem benne: az idő ily módon megmért mozgás (κίνησις μεμετρημένη)¹²⁹ lenne. A megmért mozgás fogalma azonban a mozgás mellett föltételezi azt, ami a mérést végzi (vagyis a lelket), valamint azt, amivel a mérést elvégezzük (μεμετρηκός, μετρήσαν). Ez utóbbi nem más, mint a fent említett különleges folytonos nagyság (μέγεθος). Melyik mármost ezek közül az idő? Az e nagyság által megmért mozgás, a mértékül szolgáló nagyság, vagy pedig a mérést végző lélek?¹³⁰

A megmért mozgás vagy a mozgást mérő nagyság azonban nem lehet az idő, hiszen a mozgást a nagyság méri, e nagyság viszont maga is valamilyen további mértékre szorul, mert határozott mennyiséggel kell rendelkeznie ahhoz, hogy a mozgást megmérhesse. Ezek szerint még csak nem is a mozgással együtt futó nagyság lesz a mozgás tulajdonképpen, végső mértéke, vagyis az idő, hanem az a szám (ἀριθμός), amely e nagyságot méri. Ha eltekintünk is azoktól a nehézségektől, hogy vajon különbözik-e ez a szám a matematikai számtól, és hogy hogyan mérheti a szám a mozgást, meg kell állapítanunk, hogy a definíció vizsgálata nem magához az időhöz, csupán a *valamekkora időhöz* (ὁ τοσούδε χρόνος) vezet el.¹³¹ A mozgást mérő léleknek pedig szintén nincs köze az idő fogalmához.¹³² Ebben az érvelésben leginkább az tarthat számot figyelmünkre, hogy az argumentumokból kitűnik: az idő mint a mozgás mértéke Plótinus legjöndulatúbb értelmezése szerint nem egyéb, mint valamely *határolt időszakasz*, *időmennyiség*.

Plótinus azt is megvizsgálja, miképpen mérheti a mozgást valamely *szám* — nyilván nem csupán azért, mert az előbb tárgyalt okfejtésben ez elvarratlan szál

¹²⁸ III.7.9, 17–23.

¹²⁹ Vö. VI.3.22, 44.

¹³⁰ III.7.9, 24–31; vö. uo., 78–85. Az érvelés a módosított hipotézis keretein természetesen már annak megállapításával túllép, hogy a megmért mozgás fogalma föltételezi a mozgást kísérő, vele együtt haladó nagyságot, hiszen e nagyságnak *kívül* kell lennie magán a mozgáson.

¹³¹ III.7.9, 35–50. A fentebbi jegyzetekben az érvelés néhány pontjának részletes elemzése is megtalálható.

¹³² Az idő azelőtt is létezik, mielőtt a lélek a mozgást megmérné, hacsak azt nem állítjuk, hogy az időt a lélek (a Lélek?) hozza létre. Az idő mindenesetre nem azért létezik, mert a lélek a mozgást méri, hiszen ennek mennyisége akkor is adott, ha éppen senki nem méri (III.7.9, 78–85). — Ez a szövegrész talán tartalmaz egy homályos utalást Plótinus saját időteóriájára, mely szerint az időt a Lélek hozza létre. — Főntebb Plótinus az időnek a mozgás számaként való meghatározásával kapcsolatban tárgyal egy hasonló apóriát (III.7.9, 68–75). Vö. Aristotelés, *Phys.* 223a21–29.

maradt, hanem azért is, mert Aristotelésnél az időnek a mozgás számaként¹³³ való meghatározása nagy hangsúllyal szerepel. Plótinus fő érve az idő ezen definíciója ellen az, hogy körbenforgó. A mozgás száma Plótinus értelmezésében a mozgás mellett futó – a mozgáshoz képest külső – „szám”, mely a mozgást az „előbb és utóbb” tekintetében méri. Számról azért van értelme beszélni ezen összefüggésben, mert a mozgás mellett futó mennyiségben diszkrét, pontszerű cezúrák (Aristotelésnél most-pillanatok: *vûv*) különíthetők el, melyek lehetővé teszik a mozgás mérését vagy számlálását. A mozgást azonban az „előbb és utóbb” tekintetében *időben* mérjük, hiszen az „előbb és utóbb”, hacsak nem akarjuk térbeli értelemben venni őket, időbeli terminusok. A mozgást az „előbb és utóbb” vonatkozásában mérő szám tehát előfeltételezi az időt, így nem lehet maga az idő.¹³⁴

Az idő aporétikus vizsgálata azt mutatja, hogy Plótinus ellenérvei egészen pontosan azt az időfogalmat veszik célba, amelyet nagy kategóriaelméleti értekezésében (VI.1–3) maga is használ. A III.7 elemzett tárgyalásából kitűnik, hogy Plótinus ezt az időfogalmat tartja a kozmológiai-fizikai típusú időértelmezés leginkább védhető változatának. A görög filozófiai hagyomány időteóriáinak vizsgálata ugyanis azon megfogalmazás kritikájába torkollik, mely legvilágosabban és legkoherensebben bontja ki a fizikai időfogalom implikációit: eszerint az idő a mozgás *mértéke*, tehát lényege a *fizikai mozgás* vonatkozásában határozható meg, vagyis *relatívum*, és mint mérték, *kvantitatív*. Az időnek a mozgás mértékeként való meghatározása azonban elégtelennek bizonyul, mivel az „idő” csupán mint egy bizonyos nagyságú időszakasz (*τοσόσδε χρόνος*) szolgálhat a mozgás mértékéül – a „valamekkora idő” fogalma viszont már önmagában véve föltételezi azt, hogy maga az idő *saját természetét tekintve* valami más, mint az időegység, melyet kikanyarítunk belőle a mozgás mérésére.¹³⁵

Történeti eredetét tekintve az az időfogalom, mely Plótinus kritikájának középpontjában áll, nem más, mint Aristotelés időfogalmának „javított” változata. Ennek elégséges bizonyítéka mind az, hogy Plótinus ezen időfogalmat a kategóriaelméleti traktátusban Aristotelés kategóriaelméletének és fizikai teóriájának szembeállításával nyeri,¹³⁶ mind pedig az, hogy a III. 7-ben a fizikai időteóriák vizsgálatánál érvei elsősorban Aristotelés meghatározása ellen irányulnak. Ezen aristotelési eredetű időfogalmat Plótinus a VI. 1–3-ban egy alapvetően konstruktív vizsgálódásban, a fizikai mozgás természetének elemzésé-

¹³³ *Phys.* 219b1–2: ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

¹³⁴ III.7.9, 51–68. Plótinus persze itt más argumentumokat is használ, ezek közül egyeseket a fentebbi jegyzetekben már érintettünk. A III.7.9, 68–78 még szintén az idő ezen definíciója elleni érveléshez tartozik.

¹³⁵ III.7.9, 46–50.

¹³⁶ Az időt Plótinus azon az alapon sorolja a relatívumok kategóriájába, hogy a mozgás mértékeként lényege valami másnak a vonatkozásában határozható meg (lásd a fentebbi elemzést).

ben gyümölcsözteti; míg a III. 7-ben cáfolja az idő ilyenén módon való értelmezését. Nem vizsgáljuk azt a kérdést, hogy mennyiben felel meg Plótinus interpretációja Aristotelés időteóriája eredeti értelmének – az „aristotelési” időteória kétféle használata azonban némi fényt vet Plótinus Aristoteléshez való viszonyának kettősségére.

Ide kívánczik a III. 7 vizsgálódásának konstruktív szakaszából az a rész, ahol Plótinus röviden visszatér a peripatetikus időteóriára: „... ez vezette őket¹³⁷ arra, hogy az időt a mozgás mértékének mondják, ahelyett, hogy azt mondták volna, az idő az, amit mozgással mérünk,¹³⁸ s aztán hozzátették volna, *mi az, amit mozgással mérünk* – így nem az idő valamilyen járulékos sajátosságát nevezték volna meg, s még azt is fordítva. De talán nem is ők mondták fordítva, csak mi nem értjük őket: noha <az időt> világosan a »megmért« értelmében mondják »mértéknek«, nem sikerült rájönnünk szavaik értelmére. Értetlenségünknek az az oka, hogy írásaikkal nem világították meg, hogy mi az idő, legyen akár mérő, akár megmért, mivel olyanok számára írtak, akik amúgy is ismerték a kérdést, és hallgatóik voltak. Platón bezzeg [...]”¹³⁹

Nehéz e sorokban mást látni, mint ironiát: Aristotelést ugyanis Plótinus csak az alól a vád alól menti föl, hogy fordítva határozta meg a mozgás és idő viszonyát *egymást mérő funkciójukban* – a súlyosabb vád, mely szerint Aristotelés nem határozta meg az idő *lényegét*, továbbra is áll. Ha tehát nem jól értjük Aristotelés tanítását az időről, ennek oka egyedül az, hogy Aristotelés műveiben az idő lényegét nem jól írta le. Az „íratlan tanítás” hipotézisével Plótinus kétségtelenül egérutat akar adni Aristotelésnek, azonban ez mit sem változtat azon a megállapításán, hogy az Aristotelés munkáiban megtalálható időfogalom helytelen.¹⁴⁰

¹³⁷ A peripatetikusokat, voltaképpen Aristotelést. Az előző sorokban Plótinus megismétli korábban (III.7.12) már kifejtett nézetét, mely szerint az égbolt mozgásai csak *mutatják* az időt, azonban nem ezek a mozgások *hozzák létre*. Új állítása, mely az időnek a fizikai mozgásból való (téves) eredeztetését is érthetővé teszi, azt mondja ki, hogy az időt inkább *a mozgás*, mint a nyugvás alapján észleljük (III.7.13, 1–9).

¹³⁸ Az idő egységeit ugyanis az ég mozgásai alapján nyerjük (III.7.12, 33–37).

¹³⁹ III.7.13, 9–18: Διὸ καὶ κινήσεως ἠνέχθησαν εἰς τὸ εἰπεῖν μέτρον ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν κινήσει μετρούμενον, εἴτα προσθεῖναι τί ὃν κινήσει μετρεῖται καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς γινόμενον περὶ τι αὐτοῦ εἰπεῖν καὶ ταῦτα ἐνηλλαγμένως. Ἄλλ' ἴσως ἐκεῖνοι οὐκ ἐνηλλαγμένως, ἡμεῖς δὲ οὐ συνίμεν, ἀλλὰ σαφῶς λεγόντων μέτρον κατὰ τὸ μετρούμενον οὐκ ἐτυγχάνομεν τῆς ἐκεῖνων γνώμης. Αἴτιον δὲ τοῦ μὴ συνιέναι ἡμᾶς, ὅτι τί ὃν εἴτε μετροῦν εἴτε μετρούμενον οὐκ ἐδήλουν διὰ τῶν συγγραμμάτων ὥς εἰδόναι καὶ ἠκροαμένοις αὐτῶν γράφοντες. Ὁ μὲντοι Πλάτων οὔτε μετροῦν εἴρηκεν οὔτε μετρούμενον ὑπὸ τινος τὴν οὐσίαν αὐτοῦ εἶναι [...]. — Az idézet néhány szóval bővebb, mint a fönti fordítás.

¹⁴⁰ S. Strange (1994) interpretációja szerint Plótinus időteóriája alapján nem egyéb, mint Aristotelés elméletének javított változata (47. o.). Úgy vélem, az idő fogalmának aporetikus vizsgálata azt mutatja, hogy ez az értelmezés nem tartható. Plótinus jelen szövegrészben

Mindazonáltal Plótinus nem ellenségesen áll szemben Aristotelésszel: álláspontját komolyan fontolóra veszi és téziseit hasznosítja, ahol csak lehet. Az idő problémája esetében ez abban nyilvánul meg, hogy Plótinus a peripatetikus időteóriának bizonyos – alárendelt – jelentőséget tulajdonít, mint azt a kategóriaelméleti értekezés is mutatja. Az időtraktátus későbbi elemzése szerint a mozgás mérése az időnek járulékos funkciója.¹⁴¹ Talán még fontosabb, hogy Plótinus terminológiájában, elemzési módszerében és a tárgyalásra érdemes problémák körének kijelölésében messzemenőleg Aristotelésre támaszkodik.

5. Pozitív érvek az idő „pszichologizálása” mellett

A potencialitásról és aktualitásról és A létező nemeiről írott munkák elemzésének fontos tanulsága, hogy a fizikai változásnak az idő szükséges föltétele, s a mozgás szerkezetét is az idő határozza meg, amennyiben a mozgás dinamikus, jövőre irányuló struktúrával bír.¹⁴² Ez azt sejteti, hogy az időt a fizikai mozgás fölé kell rendelnünk. Az idő fogalmának aporetikus vizsgálata a III.7-ben *ex negativo* bizonyítja, hogy nem elégedhetünk meg az időnek a fizikai mozgás felől való megközelítésével, mérőfogalomként való értelmezésével, hiszen az idő ezen konceptusa saját keretein belül vizsgálva is elégtelennek mutatkozik. Ezzel viszont elhárul az akadály az idő tulajdonképpeni fogalmának kifejtése útjából, mely már a mozgás szerkezetének elemzésében is benne rejlik. A pszichikus idő plótinosi fogalmát itt nincs módunk minden oldalról megvizsgálni (ehhez hozzátartozna az idő és a Lélek, valamint az idő és az örökkévalóság viszonyának érdemi tárgyalása) – ám ezt jelen tanulmány célkitűzése nem is kívánja meg okvetlenül. Mindenképpen szükséges azonban bevonnunk az elemzésbe egy, a mozgás és az idő közötti reláción alapuló pozitív érvet, mellyel Plótinus alátámasztja az idő „pszichologizálását”.

szintén nem védheti Aristotelést *mások* félreértéseivel szemben, mint Strange állítja (51. o.), hiszen Plótinus maga dolgozza ki Aristotelés teóriájának ezt a magyarázatát, mind a III.7-ben, mind a VI.3-ban, ráadásul a kategóriaelméleti írásban pozitíve használja ezt az időfogalmat. Strange tézisének cáfolatát sokkal inkább ezen eredményre alapozom, mint az itt tárgyalt szövegrészre, hiszen bizonyos mértékig egyéni mérlegelés kérdése, hogy hajlandóak vagyunk-e egy olyan szövegben iróniát látni, melytől több mint másfél évezredes távolság választ el minket. Strange a III.7 kapcsán azonban mindenképpen túl messzire megy Plótinus arisztotelizálásában. Megjegyzendő, hogy egyéb munkái, különösen a VI.1–3 értelmezése (1981) haszonnal forgathatók többek között Plótinus és Aristotelés viszonyának kérdésében is. Az idézett szöveg főnti interpretációjához hasonló értelmezést ad A. Smith (1996).

¹⁴¹ III.7.12, 41–43.

¹⁴² Az idő persze itt nem időtartam, időszakasz értelemben szerepel, hanem a fizikai változás „ontológiai közegeként”.

Ez az argumentum a III.7 okfejtésének konstruktív szakaszában két megfogalmazásban is olvasható. Ezek közül először az első vesszük szemügyre. „Ha valaki az ehhez a mozgáshoz¹⁴³ tartozó »előbb« és »utóbb« venné, és ezt mondaná időnek – hiszen ez is valami <létező> –, a valódibb mozgáshoz¹⁴⁴ tartozóról viszont, noha ehhez is hozzátartozik az »előbb« és az »utóbb«, azt mondaná, hogy semmi, a legképtelenebbül járna el, hiszen így megengedné, hogy a lélek nélküli mozgásban megvan az »előbb« és »utóbb« és idő tartozik hozzá, ám tagadná ugyanezt arról a mozgásról, amely szerint és amelynek utánzása révén a lélek nélküli mozgás is létrejött, pedig ettől a mozgástól származik elsődlegesen az »előbb« és az »utóbb« is, hiszen e mozgás önmagát hozza létre, és ahogyan minden egyes működését maga nemzi, úgy egymásutániségukat és nemzésükkel együtt a köztük való átmenetet is.”¹⁴⁵

Az időnek ez a szövegrész két vonását jelöli meg: az „előbb és utóbb” rendjét (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ ἐφεξῆς) és az egymásrakövetkező fázisok közötti átmenet dinamikáját (μετάβασις). A másik fontos előfeltétel a *fizikai mozgás és a Lélek mozgása közötti megkülönböztetés*.¹⁴⁶ A rendezettség és a dinamika mind a fizikai, mind a pszichikus mozgásban megvan (a fizikai mozgást illetően ezt a korábban elemzett szöveg is hangsúlyozták). A fizikai mozgás viszont *nem független* a Lélek mozgásától. A pszichikus mozgás „valódibb”, mint a fizikai, s Plótinus a kettő viszonyát μίμησις-relációként írja le. Nem itt van a helye annak, hogy megpróbáljuk meghatározni, mit értsünk pontosan a Lélek mozgása alatt, és hogy hogyan viszonyul a Lélek mozgásához az idő – az argumentum megértéséhez az is elégséges, ha leszögezzük, hogy a Lélek mozgása szukcesszív, idői szerkezetű, és hogy e szukcesszív mozgás a testi mozgásnak valamilyen értelemben föltétele.

Az érv lényege abban áll, hogy a fizikai mozgás függ a pszichikus mozgástól, tehát a *fizikai mozgáshoz tartozó idő szintén a Lélek mozgásának van alárendelve*. Ha nem létezne a Lélek szukcesszív mozgása, nem létezne a kozmoszban fizikai mozgás sem, míg a Lélek mozgása a kozmosz nyugalmának idejét is

¹⁴³ A fizikai mozgásról van szó.

¹⁴⁴ A pszichikus mozgásról van szó.

¹⁴⁵ III.7.13, 30–40: Εἰ δὲ τις τῆσδε μὲν τῆς κινήσεως τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον λαμβάνων χρόνον λέγει -εἶναι γάρ τι τοῦτο- τῆς δ' ἀληθεστέρας κινήσεως τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἐχούσης μὴ λέγει τι εἶναι, ἀτοπώτατος ἂν εἴη, κινήσει μὲν ἀψύχῳ διδοὺς ἔχειν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον καὶ χρόνον παρ' αὐτῇ, κινήσει δέ, καθ' ἣν καὶ αὕτη ὑφέστηκε κατὰ μίμησιν, μὴ διδοὺς τοῦτο, παρ' ἧς καὶ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον πρῶτως ὑπέστη αὐτουργοῦ οὐσης κινήσεως καὶ ὥσπερ τὰς ἐνεργείας αὐτῆς ἐκάστας γεννώσης, οὕτω καὶ τὸ ἐφεξῆς, καὶ ἅμα τῇ γεννήσει καὶ τὴν μετάβασιν αὐτῶν.

¹⁴⁶ A fizikai mozgás és a pszichikus mozgás megkülönböztetésében és prioritásviszonyaik kérdésében Plótinus támaszkodhatott Platonra (*Törvények* 889b1–899d2).

mérhetné.¹⁴⁷ Ezért mondhatjuk ki, hogy a Lélek ideje elsődleges (πρώτος), hiszen – szemben a fizikai mozgáshoz tartozó szukcesszióval, mely végső soron a Lélektől függ – a Lélek működése *maga* hozza létre a szukcessziót, a pszichikus idő tehát sem a fizikai mozgástól vagy annak idejétől, sem mástól nem függ közvetlenül.¹⁴⁸ Plótinus e fejtegetése alapján úgy tűnik, hogy fizikai mozgás éppen szukcesszív szerkezetének tekintetében függ a Lélek idejétől, a pszichikus mozgás és a fizikai mozgás közti μίμησις-reláció lényege tehát e mozgások *időstruktúrájában* keresendő: az egymásutániség és az átmenet dinamikája ugyanis a fizikai mozgásban szintén megvan, de csak másodlagosan, levezetett értelemben. Az azonban nem csupán valószínű, hanem bizonyos, hogy Plótinus az *ontológiai prioritás elve*¹⁴⁹ alapján állapítja meg, hogy a kétféle szukcesszív szerkezetű mozgás közül a Lélek ideje az elsődleges.

Az érv másik változatában a fizikai mozgásnak a pszichikus mozgástól való függése erősebb értelmet kap. Eszerint a pszichikus mozgás *a tergo* ható erőként *okozza* a fizikai mozgást: „Azt kell még megfontolnunk mindazon felül, amit eddig elmondtunk, hogy – ha egy mozgó embert veszünk szemügyre, hogy mennyit haladt előre, és azt, hogy mennyi a mozgás, mondjuk az a mozgás, amit lábán tett meg – tekintetbe kell vennünk azt is, hogy a benne lévő mozgás, mely korábbi ennél a mozgásnál,¹⁵⁰ ugyanekkora volt, ha egyszer eddig tartotta fenn a test mozgását. Azt tehát, hogy a test ennyi és ennyi ideig mozgott, az ekkora és ekkora mozgásra és ennek idejére vezetjük vissza, hiszen ez az oka (αἰτία), ezt pedig a lélek mozgására, melynek kiterjedése ezzel egyenlő. Ám mire vezetjük vissza a lélek mozgását? Hiszen amire vissza szeretnénk vezetni, már nem bír kiterjedéssel.¹⁵¹ Ez tehát az, ami elsődlegesen <kiterjedt>, és *amiben* a többiek

¹⁴⁷ III.7.12, 15–19: 'Ἐπεὶ οὐδ' ἂν ἡ σφαῖρα αὐτὴ εἴη, ἥ οὐ πρῶτος ὑπάρχει χρόνος· ἐν χρόνῳ γὰρ καὶ αὕτη καὶ ἔστι καὶ κινεῖται, κἂν στῇ, ἐκείνης ἐνεργοῦσης, ὅση ἡ στάσις αὐτῆς, μετρήσομεν, ἕως ἐκείνη (scil. ψυχῇ) τοῦ αἰῶνός ἐστιν ἔξω. HS³ szövege, Igal javításával. – Plótinus teóriája szerint az időt a kozmosz mozgásai mérik (III.7.12, 33–37), ezért problematikus az a kijelentése, hogy az időt a kozmosz nyugvása esetén is *mérhetni*énk. Azt viszont – Plótinus elméletének keretében – elfogadhatjuk, hogy a kozmosz nyugvásának is lehetne *időtartama*. A problémához lásd R. Sorabji (1983), 67–83. o.

¹⁴⁸ Annak persze, hogy a Lélek ideje lehessen az *elsődleges*, tulajdonképpeni értelemben vett idő, az is föltétele, hogy a világmodellben *fölötte* elhelyezkedő szinteken nincsen szukcesszió. Vö. III.7.12, 1–15 és 19–22, valamint III.7.13, 28–30.

¹⁴⁹ Ha x és y olyan viszonyban állnak, hogy y föltételezi x-et, míg ez fordítva nem áll, x ontológiailag elsődleges y-hoz képest. Az ontológiai prioritás vagy rendezett sorozat elvének plótinosi használatához, aristotelési és óakadémiai gyökereihez lásd A.C. Lloyd (1955 és 1990) és S. Strange (1981), kül. 45–99. o.

¹⁵⁰ Az ember térbeli mozgásánál „korábbi” mozgás a lélek mozgása.

¹⁵¹ Itt az emberi lélekben lévő magasabb, nem szukcesszív szerkezetű funkciókra, illetve a Szellemnek és az Egynek az emberben lévő analogonjára történik utalás, melyek működésében nincsen egymásutániség, változás és temporális kiterjedés sem. Vö. IV.4.1–5

vannak; maga viszont már nincsen más valamiben, hiszen nincsen neki miben lennie. A mindenség lelkének esetében ugyanígy van.”¹⁵²

Plótinos itt nem esik vissza az időnek mértékként vagy mennyiségként való fölfogásába, melyet az imént cáfolt – az időnek a mozgás mérése pusztán járulékos funkciója.¹⁵³ A megfogalmazás mindazonáltal fény derít az időnek egy másik lényeges vonására: az idő – szemben az örökkévalóság kiterjedés nélküli egységével – kiterjedéssel (διάστασις) bír.¹⁵⁴ Plótinos ebben az érvelésben, akárcsak az előbb vizsgált argumentumban, elismerni a fizikai mozgás idejének létezését, melynek azonban itt nem rendezettsége és dinamikája, hanem (járulékos) mennyiségi aspektusa áll előtérben, amelyben az idő kiterjedt voltának alapvető jegye jelenik meg.

A mozgó ember példájában a test mozgását és mozgásának idejét első lépésben a fizikai mozgásra és a fizikai mozgás idejére vezetjük vissza mint okra, ez azonban nem jelenti a fizikai mozgásnak és idejének egy külön ontológiai síkra helyezését a mozgó testtel és annak idejével szemben (bármilyen is ez utóbbi),¹⁵⁵ hanem csak annyit, hogy a test *nem qua test* mozog egy bizonyos ideig, hanem *mint mozgó test*, vagyis hogy a test mozgásának idejéről magára a mozgásra és annak idejére való utalással adunk magyarázatot. A mozgó test azért mozog ennyi és ennyi ideig, mert mozgása ennyi és ennyi ideig tart, nem pedig azért, mert test. Az „ok” (αἰτία) és a „visszavezetés” (ἀνάγειν) ebben az összefüggésben tehát egy *magyarázó eljárás* faktoraira utalnak, mely eljárás jelen esetben a mozgás aspektusának elkülönítésében áll.

Más értelemben vezetjük vissza azonban a fizikai mozgást a lélek mozgására. A lélek mozgása, melynek a test mozgása is velejárója, „megelőzi” a test mozgását, persze nem időben, hanem ontológiailag, mint a test tulajdonképpeni mozgatója. Ezért is megfelelő a Plótinos által választott példa, a gyalogló ember

és V.1.11–12.

¹⁵² III.7.13, 53–66: Ἐκεῖνο δὲ ἐνθυμεῖσθαι δεῖ πρὸς ἅπασιν τοῖς εἰρημένοις, ὥς, ὅταν τις τὸν κινούμενον ἄνθρωπον λαμβάνη ὅσον προελήλυθε, καὶ τὴν κίνησιν λαμβάνει ὅση, καὶ ὅταν τὴν κίνησιν οἶον τὴν διὰ σκελῶν, ὁράτω καὶ τὸ πρὸ τῆς κινήσεως ταύτης ἐν αὐτῷ κίνημα ὅτι τοσοῦτον ἦν, εἴ γε ἐπὶ τοσοῦτον συνεῖχε τὴν κίνησιν τοῦ σώματος. Τὸ μὲν δὴ σῶμα τὸ κινούμενον τὸν τοσόνδε χρόνον ἀνάξει ἐπὶ τὴν κίνησιν τὴν τοσήνδε - αὕτη γὰρ αἰτία - καὶ τὸν χρόνον ταύτης, ταύτην δὲ ἐπὶ τὴν τῆς ψυχῆς κίνησιν, ἥτις τὰ ἴσα διειστῆκε. Τὴν οὖν κίνησιν τῆς ψυχῆς εἰς τί; Εἰς ὃ γὰρ ἐθελήσει, ἀδιάστατον ἦδη. Τοῦτο τοῖνυν τὸ πρῶτως καὶ τὸ ἐν ᾧ τὰ ἄλλα· αὐτὸ δὲ οὐκ ἐστὶ ἐν ᾧ οὐ γὰρ ἔξει [τοῦτο τοῖνυν τὸ πρῶτως]. Καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τοῦ παντός ὡσαύτως. HS² szövege.

¹⁵³ III.7.12, 49–61.

¹⁵⁴ Vö. III.7.2, 32–34; III.7.3, 15 és 37; III.7.6, 15 és 35; III.7.11, 41 és 53.

¹⁵⁵ Ezzel persze nem azt állítom, hogy a fizikai mozgást Plótinos ne tekintené valami létezőnek. A mozgás fogalmának elemzése fentebb megmutatta, hogy a fizikai mozgás alapvető szerepet játszik a fizikai világ konstitúciójában. A mozgás azonban „nincsen elvágva” a mozgó testtől (VI.3.23, 13–20).

példája, hiszen ez nem okvetlenül implikál előzetes elhatározást a lélekben és az elhatározás későbbi végrehajtását a testi mozgáson keresztül, a két mozgás lehet szimultán is (τὰ ἴσα διειστήκει). A gyalogló ember mozgását mindvégig a lélek mozgása tartja fön (συνέχειν) – e megfogalmazásból kitűnik, hogy a lélek mozgása itt nem pusztán szükséges föltétel, hanem *tevékeny agents* szerepét játssza.¹⁵⁶ Plótinus nem írja le ezen okság „mechanizmusát”, de számára jelen kontextusban nem is ez az érdekes, hanem az, hogy a test mozgásának ideje tulajdonképpen nem a fizikai mozgás ideje, hanem a *lélek mozgásának ideje*, erre vezetendő vissza. Az érv kulcsa újfent a pszichikus mozgás ontológiai prioritása a fizikai mozgással szemben. Ez a prioritás itt mint oksági viszony jelenik meg, ily módon az érv fentebbi változatában szereplő μύησις-relációnál – mely magyarázható a pszichikus mozgás és a fizikai mozgás strukturális analógiája és a fizikai mozgásnak a pszichikus mozgástól mint szükséges föltételtől való függése gyanánt is – erősebb értelmezést kap.

Annak igazolásához, hogy az ember mozgása esetében a lélek mozgásának ideje az elsődleges, tulajdonképpen értelemben vett idő, még egy premissza szükséges, nevezetesen az, hogy a lélek mozgása nem vezethető vissza semmiféle további idői szerkezetű mozgásra. Ezt a premisszát szolgáltatja annak kimondása, hogy a lélek mozgását ontológiailag megelőző tényező – kikövetkeztethetőleg a lélek magasabb, atemporális funkciója vagy az emberben lévő szellem – már nem bír kiterjedéssel (ἀδιόστατον). Temporális kiterjedése tehát elsődlegesen a léleknek van, és ez a mozgás *tartalmazza* (τὸ ἐν ᾧ) a test mozgását, a fizikai mozgásokat is.

Rendkívül figyelemreméltó az a kitétel, mely szerint a *világlélekre* ugyanez a séma vonatkoztatható. Ennek jelentősége nem csupán abban áll, hogy a mozgó ember példája elemzéséből adódó következtetések érvényességi körét *valamennyi* fizikai mozgásra kiterjeszti,¹⁵⁷ hanem abban is, hogy támpontot ad annak

¹⁵⁶ Elgondolkodhatunk azon, hogy vajon a lélek mozgása szükséges és *elégleges* föltétele-e a fizikai mozgásnak. Ellenérvként azt lehetne fölhozni, hogy az ember mozgásának az alkalmas pszichikai berendezésen kívül még sok egyéb föltétele is van, mint például a test megléte vagy a térbeli hely. Ilyen értelemben az emberi lélek esetében a pszichikus mozgás nem elégleges föltétel, jöllehet kitüntetett szerepet tulajdoníthatunk neki a többi faktorhoz képest. Ha azonban az derülne ki, hogy végső soron az anyag meglétéért is a Lélek a felelős, akkor Plótinusnak az erősebb tézist kell képviselnie: a fizikai mozgás valamennyi föltétele a Lélekre vezethető vissza, amely persze nem azonos az egyéni lélekkel.

¹⁵⁷ A világlélek ugyanis az egész kozmoszt és a benne előforduló mozgások összességét is átfogja, így a mozgás ideje *minden* mozgó test esetében a Lélek idejére vezethető vissza, nem csupán az egyéni lélekkel bíró élőlényeknél.

meghatározásához, hogy melyik ontológiai síkon jelenik meg Plótinus világmodelljében először a szukcesszív idő.¹⁵⁸

Plótinusnak ezek szerint a fizikai típusú időtéóriák immanens nehézségeinek kimutatásán kívül pozitív érvei is vannak amellet, hogy az időt a fizikai mozgás helyett a Lélekhez rendeljük. Ezek az érvek a *Lélek mozgásának a fizikai mozgással szembeni elsődlegességén* alapulnak: a fizikai mozgás mellett a pszichikus mozgás is idői struktúrát mutat, megvannak benne az *egymásutániség*, a *dinamika* és a *kiterjedés* jegyei, azonban a fizikai mozgás *függ* a pszichikus mozgástól (akár mint szükséges föltételtől, akár mint tevékeny agensztől), míg a Lélek mozgása független a testek mozgásától — ez Plótinus filozófiájának konceptuális keretében, ahol az ontológiai prioritás a világmodell egyik legfontosabb szervező elve, elegendő bizonyíték arra, hogy az idő elsődlegesen nem a fizikai mozgáshoz, hanem a pszichikus mozgáshoz tartozik.

Egybehangzik ezen érvel a fizikai mozgás, változás elemzéseinek (II. 5 és VI.1–3) azon tanulása is, hogy a változásnak az idő ontológiai föltétele, továbbá hogy a fizikai változás belső szerkezetét az idő, a jövőre irányuló törekvés-struktúra határozza meg, hiszen ez azt is jelentheti, hogy az időt a metafizikai modellban a fizikai mozgás *fölé* kell rendelnünk. A III. 7 pozitív érvei az idő „pszichologizálása” mellett annyival mondanak ennél többet, hogy a Lélekben meg is jelölik azt a léttartományt, amely az idő elsődleges formájának ontológiai helye lehet.

A fizikai változás és mozgás elemzései, a fizikai időfogalom kritikája és a pszichikus idő elgondolása melletti pozitív érvek egyaránt azt mutatják, hogy az idő „pszichologizálása” Plótinusnál nem szubjektum és objektum oppozíciójának keretében értelmezhető: nem arról van szó, hogy az idő a tárgyi oldalról, a világ oldaláról átkerül az „én”, a megismerő elme oldalára, hiszen az emberi lélek jelentősége a plótinosi időtéóriában igencsak alárendelt. Az időpercepció és az időmérés problémái valamint az idő realitásának kérdése — melyek Ágoston elemzésében nagy súlyt kapnak — csupán másodlagos szerepet játszanak a filozófus fejtegetéseiben.¹⁵⁹ A szövegek elemzése megmutatta, hogy a Lélek nem mint megismerő, hanem mint ontológiai princípium és mozgásprincípium tűnik föl ebben az összefüggésben. Plótinosz időkonceptiója ily módon a temporális univerzum ontológiai előföltételeire irányuló kérdésre adott válasz gyanánt fogható föl, és egy másik oppozíció, a spirituális és materiális létező ellentéte mentén értelmezhető: az időbeli kozmosz előföltételezi az időt, ezért kell az idő primer formáját a kozmosz ontológiai princípiumához, a Lélekhez rendelnünk — így az idő már a spirituális létező terrénúrára esik.

¹⁵⁸ A szöveg helye arra szolgáltat érvel, hogy a szukcesszív idő elsődlegesen a világlélekben lép föl, nem pedig a világmodellben fölötté helyet foglaló univerzális Lélekben.

¹⁵⁹ III.7.12, 41–42 és 54–55; III.7.13, 49–53.

Az a tény, hogy Plótinos pszichológiai időfogalma kozmológiai aspektussal bír, arra utal, hogy az antik kozmológiai és pszichológiai típusú időteóriák bizonyos értelemben békülékenyebbek, mint modern leszármazottaik – legalábbis szembenállásuk más természetű. Ezen különbség az antik lélek-fogalom és a modern „elme”, „öntudat” kategóriáinak eltérésében gyökerezik: a görög ψυχή – némely megszorításokkal – maga is objektív struktúrának tekinthető.¹⁶⁰ Plótinosznál „Lélek” és „világ” egyetlen sorozat tagjai, mely a lét feletti első princípiumtól a privatív értelemben nem-létező anyagig ér. Ezáltal válik lehetővé, hogy a kozmoszt és mozgásait egyszerűen alárendeljük a Léleknek és a pszichikus időnek.

Irodalom

- Plotinus: *Opera* I–III., Oxford Classical Texts, eds. P. Henry–H. R. Schwyzer (editio minor), Oxford 1964–1982 (=HS²; a III. kötetben az első két kötet szövegéhez föltüntetett szövegjavítások=HS³)
- Plotinus: *The Enneads* I–VII., Loeb Classical Library, ed., tr. A. H. Armstrong, Cambridge/Mass. – London 1966–1988
- Plotin: *Über Ewigkeit und Zeit* (Enn. III.7), übers., eingeleitet und komm. v. W. Beierwaltes, Frankfurt am Main 1967

* * *

- J. L. Ackrill: „Aristotle’s Distinction Between *Energeia* and *Kinesis*”, in *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. R. Bambrough, London 1965, 121–141. o.
- J. Annas: „Aristotle, Number and Time”, *Philosophical Quarterly* 25 (1975), 97–113. o.
- P. Aubenque: „Plotin philosophe de la temporalité”, *Diotima* 4 (1976), 78–86. o.
- M. Baltes: *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, 1–2, Leiden 1976
- G. H. Clark: „The Theory of Time in Plotinus”, *The Philosophical Review* 53 (1944), 337–358. o.
- G. H. Clark: „Plotinus on the Eternity of the World”, *Philosophical Review* 58 (1949), 130–140. o.
- K. Corrigan: „The Internal Dimensions of the Sensible Object in the Thought of Plotinus and Aristotle”, *Dionysius* 5 (1981), 98–126. o.

¹⁶⁰ Vö. C. Steel (1978), 116. o.

- K. Flasch: *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie*, Frankfurt am Main 1993
- K. Gloy: „Die Struktur der Zeit in Plotins Zeittheorie“, *Archiv für die Geschichte der Philosophie* 71 (1989), 302–326. o.
- C. Horn: *Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden*, Stuttgart – Leipzig 1995
- E. Hussey: *Aristotle's Physics, Books III and IV*, Oxford 1983
- H. Jonas: „Plotin über Ewigkeit und Zeit“, in *Politische Ordnung und menschliche Existenz, Festschrift E. Voegelin*, hg. v. A. Dempf–H. Arendt–F. Engel-Janosi, München 1962, 295–319. o.
- H. Jonas: „The Soul in Gnosticism and Plotinus“, in *Le Néoplatonisme*, eds. P. Hadot – P.M. Schuhl, Paris 1971, 45–53. o.
- A. C. Lloyd: „Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic“ I–II, *Phronesis* 1 (1955), 58–72. és 146–160. o.
- A. C. Lloyd: *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990
- P. Manchester: „Time and Soul in Plotinus“, *Dionysius* 2 (1978), 101–136. o.
- J. E. McGuire–S. K. Strange: „An Annotated Translation of Plotinus Ennead III 7: On Eternity and Time“, *Ancient Philosophy* 8 (1988), 251–271. o.
- G. E. L. Owen: „Aristotle on Time“, in *Motion and Time, Space and Matter*, eds. P. Machamer–R. Turnbull, Ohio State University 1976, 3–27. o.
- P. Ricoeur: *Time and narrative*, 1–3, tr. K. Blamey–D. Pellauer, Chicago 1988 (*Temps et Récit*, Editions du Seuil 1985).
- J. M. Rist: „The Problem of »Otherness« in the Enneads“, in: *Le Néoplatonisme*, eds. P. Hadot – P. M. Schuhl, Paris 1971, 77–87. o.
- R. Sharples–F. W. Zimmermann: „Alexander of Aphrodisias *On Time*“, *Phronesis* 27 (1982), 158–178. o.
- J. Simons: „Matter and Time in Plotinus“, *Dionysius* 9 (1985), 53–74. o.
- A. Smith: „Potentiality and the Problem of Plurality in the Intelligible World“, in *Neoplatonism and Early Christian Thought, Festschrift A. H. Armstrong*, eds. H. Blumenthal–R. A. Markus, London 1981, 99–107. o.
- A. Smith: „Eternity and time“, in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. L. P. Gerson, Cambridge 1996, 196–216. o.
- R. Sorabji: *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London 1983
- C. Steel: *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel 1978
- S. K. Strange: *Plotinus' Treatise „On the Genera of Being“: an Historical and Philosophical Study*, Ph.D. Dissertation, The University of Texas at Austin 1981.
- S. K. Strange: „Plotinus on the Nature of Eternity and Time“, in *Aristotle in Late Antiquity*, ed. L. P. Schrenk, The Catholic University of America Press 1994, 22–53. o.
- Th. A. Szlezák: *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel–Stuttgart 1979

- Th. A. Szlezák – Rez. K. Wurm: „Substanz und Qualität“, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 227 (1975), 216–225. o.
- A. Trotta: „Interpretazione e critica di Plotino della concezione del tempo dei suoi predecessori“, *Rivista di filosofia neoscolastica* 84 (1992), 340–368. o.
- M. Wagner: „Real time in Aristotle, Plotinus, and Augustine“, *Journal of Neoplatonic Studies* 4 (1996) (=1996¹), 67–116. o.
- M. Wagner: „Plotinus on the Nature of Physical Reality“, in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. L. P. Gerson, Cambridge 1996 (=1996²), 130–170.o.
- J. Whittaker: „The »Eternity« of the Platonic Forms“, *Phronesis* 13 (1968), 131–144.o.
- J. Whittaker: „Ammonius on the Delphic E“, *Classical Quarterly* 19 (1969), 185–192. o.
- J. Whittaker: *God Time Being. Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy*, Oslo 1971.
- K. Wurm: *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3*, Berlin–New York 1973.

SUMMARY

Plotinus on Motion and Time

This article is part of a more extensive study on *The Structure of Time in the Metaphysics of Plotinus* (PhD thesis, Univ. of Budapest, 1997), which explores the connections between Plotinus' analysis of time and his dynamic metaphysical model. The most intriguing feature of the Plotinian conception of time seems to be its „psychological” character. Although this characterization is justified, as Plotinus was indeed the first to replace the physical or cosmological theory of time (dominant in Greek philosophy) with an elaborate „psychological” account through attaching time in its primary form to the principle of Soul, it evidently needs further qualification. This paper aims to bring out the real significance of Plotinus' „psychologization” of time. Instead of starting directly from his psychological doctrines, as most interpreters do, I focus on the relationship of physical motion and time. This approach has the advantage that we are not forced to use a ready-made (and perhaps irrelevant) concept of soul; thus, we are in a position to clarify the reasons – inherent in Plotinus' analysis of *motion* – that led him to deny the primacy of physical motion over time. At the same time, certain features of the Plotinian concept of Soul, the functions Plotinus ascribes to it in this context also become clearer. But, of course, Plotinus' theory of motion is an exciting – and relatively neglected – problem in its own right as well.

The basic material for the examination of motion is *On the Genera of Being* (Enneads VI.1–3). The reconstruction of the relationship between motion (change or coming-to-be) and time partly relies on the treatise *On Potentiality and Actuality* (Enn. II.5), but the most important source is *On Eternity and Time* (Enn. III.7). This text serves our purposes in two ways: first, the analysis of Plotinus' dialectical arguments against several versions of the traditional physical theory of time reveals the considerations that led Plotinus to maintain that any theory that subordinates time to motion must fail (also revealing the requirements that Plotinus thinks should be met by a satisfactory theory of time and the features of our intuition of time he builds upon); second, the positive arguments for the „psychologization” of time offer a straight account of his conception.

An important conclusion of this paper is that Plotinus employs two different concepts of time, one of which can be regarded as physical in character. In spite of his criticism of the physical theories of time, he makes positive use of this concept in certain contexts. Its main characteristics are the following: time is *ontologically dependent on physical motion* as its concomitant; time also depends on motion *in its definition* as it is defined in relation to motion; thus, time is a fundamentally *relative term*; it is relat-

ed to motion as its *measure*; this function can be displayed only by a definite time-stretch, which means that time must be *quantitative*. Historically, this understanding of time is a modified version of the Peripatetic theory.

Plotinus, however, considers this concept unsatisfactory, or at least derivative. In fact, his *ex professo* analysis of time is diametrically opposed to it. Criticizing the views of his predecessors he points out that the above characteristics define a *definite stretch* of time at best rather than the *nature* of time. Within the framework of his own theory time is considered as the *ontological medium* of motion that *encompasses* the physical world and the changes going on in it (or, less metaphorically, as a necessary condition of motion). Another important feature of time is a certain dynamic, with the paramount dimension being the future. This structure is explained in *psychological* terms such as „striving” or „desire”. Here, an attempt is made to grasp the *progress* of time.

In the analysis of motion Plotinus applies both concepts of time. In the first of the above senses time is accidental to motion. This is why Plotinus destroys Aristotle's distinction between *energeia* and *kinesis*, according to which the former doesn't necessarily take time, whereas the latter does. Using Aristotle's examples (seeing and living for *energeia*, walking for *kinesis*) he shows that in both cases the activity in question *can* last for some time, but not necessarily does so. His conclusion is that, just as time is not essential to *energeia*, it is not essential to *kinesis* either. At each point of a walk, the

activity is equally and fully present, regardless of its duration. At the same time, motion implies time in a much more fundamental way: change displays the same temporal, progressive structure as time itself (in the second sense).

Plotinus' analysis of motion, his criticism of the physical theories of time and his positive arguments for a „psychological” account of time make clear that the „psychologization” of time relies on the principle of *ontological priority*. Physical change *presupposes* time as a necessary condition and has a progressive, temporal structure. That is why time cannot be subordinated to physical motion as the traditional theories maintain. There is, however, another kind of motion, the motion of the Soul, which is also temporal in character. The physical world as a whole depends on the principle of Soul for its existence and motion, whereas the Soul does not depend on the world in any way. Therefore, time in its primary form must be related to the Soul (provided that there is no further factor in the metaphysical scheme, prior to Soul, to which temporal functions could be assigned). It is the productive activity of the Soul towards the world to which time is connected.

Given all this we can conclude that Soul figures in Plotinus' theory of time as an ontological principle and a principle of motion rather than a cognitive one. The Plotinian „psychologization” of time should be interpreted in terms of the opposition of the spiritual and the material, instead of the antithesis of a subject and an object (a knowing

mind and the external world). It could be argued that the Greek *psuche* in general is in a certain sense an objective structure. In this respect Plotinus' principle of Soul is on a par with the other major factors of his metaphysical

scheme (One, Intellect and the physical world). It is this difference from our conceptual framework that explains how Plotinus' „psychological“ concept of time can retain a cosmological aspect without running the risk of incoherence.

AZ ONTOLÓGIAI BIZONYÍTÁS ÉS KURT GÖDEL

CSABA FERENC

Kurt Gödel érdeklődése 1943-tól kezdve fordult a filozófia felé. Eleinte a matematika filozófiai kérdései foglalkoztatták, a leghíresebb – publikált – tanulmányai e téren a Russell matematikai logikájával ill. a Cantor-féle kontinuum-hipotézissel foglalkozó írások. A 40-es és 50-es évek fordulóján jelentek meg híres, az általános relativitáselmélet – pontosabban a relativisztikus kozmológia – témájába vágó eredményei a „forgó univerzumból”. Gödel az Einstein-egyenletek olyan megoldását adja meg, amelyek szerint az univerzum mint egész forog – ennek egyik legérdekesebb következménye, hogy nem zárja ki a múltba való „időutazást”, ellentétben a korábbi megoldásokkal. A relativitáselméletben való elmélyedés melléktermékeiként születtek az Einstein-féle teória és a kanti transzcendentális filozófia időfogalmának párhuzamait tárgyaló – és csak jóval szerzőjük halála után megjelenő – tanulmányok.

A fentiekhez hasonlóan posztumusz látott napvilágot az azóta egyre szélesebb körben ismertté váló gödeli *ontológiai bizonyítás*. Ennek végső változata 1970-ből való (először Sobel 1984-es cikkének¹ függelékeként jelent meg teljes terjedelemben), a gondozott szöveg – az 1941-től datált „előtanulmányok” egy részével együtt – 1995-ben, a *Collected Works* III. kötetében² jelent meg. Az 1941-es dátum jelzi, hogy Gödel már az ontológiai érv kb. a 60-as évektől kezdődő „modális reneszánsza” előtt behatóan foglalkozott a kérdéssel; a publikációtól pedig az attól való aggodalom tartotta vissza, hogy a nagyközönség szemében így esetleg hívóként jelent volna meg, holott csupán az érvelés logikai struktúráját próbálta világossá tenni.

Maga az *ontológiai bizonyítás* rendkívül tömör, nem egészen egy oldal terjedelmű alkotás. (E tekintetben nem egyedülálló Gödel írásai között: az

¹ J. H. Sobel: „Gödel's ontological proof”, in J. J. Thompson (ed.): *On Being and Saying. Essays for Richard Cartwright*, Cambridge 1984, 241–261. o.

² Kurt Gödel: *Collected Works* III., Oxford 1995, 403–404. o. A gondolatmenet rekonstrukciója – a bizonyítások nélkül s az alábbiól valamelyest eltérő fölépítésben – megtalálható J. Perzanowski „Ontological arguments II. Cartesian and Leibnizian” c. cikkében, lásd H. Burkhardt–B. Smith (eds.): *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Munich 1991, 625–633.o.

intuicionista kijelentéslogika modális interpretációjáról szóló nevezetes tanulmány sem hosszabb.) Ezért először a gödeli érvelést mutatjuk be, legjobb tudásunk szerint kiegészítve azt a hiányzó bizonyításokkal, majd – a föllépő alapfogalmakat, definíciókat és a fölhasznált logikai apparátust sorra véve – megpróbáljuk azokat egy kissé (történeti és tárgyi értelemben egyaránt) szélesebb keretben elhelyezni. Végül röviden vázoljuk a végső alkotásnak és az előtanulmányok „kezdeményeinek” kapcsolatát.

„Az ontológiai bizonyítás”

Tekintsük alapvetőnek a *pozitív tulajdonság* fogalmát. Gödel erről ennyit mond: „A »pozitív« kifejezést a szó morális-esztétikai értelmében (mintegy »a világ véletlenszerű felépítésétől független« szinonimájaként) használjuk.” Azt, hogy egy φ tulajdonság pozitív, így jelöljük: $P(\varphi)$. A pozitív tulajdonságokra vonatkozó axiómák és közvetlen következményeik mármost az alábbiak:

(1) *Pozitív tulajdonságok együtt föllépve is azok:*

$$(P(\varphi) \& P(\psi)) \supset P(\varphi \& \psi)$$

Az axióma természetesen tetszőleges számú pozitív tulajdonság esetén is érvényes. (Látható, hogy a gödeli „Beweis” túllép az elsőrendű logika keretein, a fönti axióma valójában az alábbi rövidíti:

$$(\forall \varphi)(\forall \psi)((P(\varphi) \& P(\psi)) \supset P(\varphi \& \psi))$$

A továbbiakban megmaradunk a Gödel által használt jelöléseknél.)

(2) *Egy tulajdonság és annak komplementere közül pontosan az egyik pozitív, azaz (v itt a kizáró értelemben vett vagy):*

$$P(\varphi) \vee P(\sim \varphi).$$

(Ezt az axiómát az alábbi kettőre cserélhetjük:

$$P(\varphi) \supset \sim P(\sim \varphi) \text{ és}$$

$$\sim P(\varphi) \supset P(\sim \varphi).)$$

(3) *A pozitív tulajdonságok szükségszerűen azok, miként a nem-pozitívak is.* („Ez a »pozitivitás« természetéből fakad” – mondja Gödel.)

$$P(\varphi) \supset NP(\varphi) \text{ ill.}$$

$$\sim P(\varphi) \supset N\sim P(\varphi).$$

Megjegyezzük, hogy a második összefüggést kontraponálva ezt kapjuk:

$MP(\varphi) \supset P(\varphi)$, azaz amennyiben lehetséges, hogy egy tulajdonság pozitív, akkor valóban az.

(4) *A szükségszerű létezés (lásd alább) pozitív tulajdonság:*

$$P(E)$$

(5) Amennyiben egy pozitív tulajdonság szükségszerűen maga után von egy másik tulajdonságot, akkor ez utóbbi is pozitív:

$$(P(\varphi) \& N(\forall x)(\varphi(x) \supset \psi(x))) \supset P(\psi)$$

Az axióma következménye, hogy az önazonosság is pozitív tulajdonság:

$$P(\lambda x. x=x)$$

Ennek bizonyítása a következőképpen történhet: egyrészt a 2. axióma szerint vannak pozitív tulajdonságok (hiszen bármely tulajdonságot véve, vagy „ő maga” vagy a komplementere pozitív), másrészt az önazonosság szükségszerűen együtt lép föl bármely tárgy bármely tulajdonságával (5. axióma). Ezzel – megint a 2. axiómára hivatkozva – azt is megmutattuk, hogy az „önmagától való különbözés” nem pozitív tulajdonság:

$$\sim P(\lambda x. x \neq x)$$

Mindezek alapján a pozitív tulajdonságok egymással összeegyeztethetők (kompatibilisek) kell hogy legyenek, ellenkező esetben ugyanis „összegük”, azaz az összes pozitív tulajdonság konjunkciója (amely az 1. axióma szerint pozitív) a $\lambda x. x \neq x$ „negatívummal” lenne ekvivalens.

A pozitív tulajdonságok „elméletének” birtokában nyilvánvaló az alábbi – kontextuális – definíció:

$$G(x) \equiv \text{def } (\forall \varphi) (P(\varphi) \supset \varphi(x)),$$

„isten-jellegű” tehát egy x objektum, ha bír minden pozitív tulajdonsággal. (És ekkor – a 2. axióma szerint – csak azokkal.)

Adósak vagyunk még a szükségszerű létezés definíciójával. Ehhez először is a φ az x lényegi tulajdonsága kifejezést határozzuk meg. Azt mondjuk, hogy φ x lényegi tulajdonsága (jelölése $\varphi \text{Ess} x$), ha φ szükségszerűen vonja maga után x összes tulajdonságát, azaz

$$\varphi \text{Ess} x \equiv \text{def } (\forall \psi)(\psi(x) \supset N(\forall y)(\varphi(y) \supset \psi(y))).$$

Ezek után a szóban forgó definíció ekképpen szól: x szükségszerűen létezik – jelölése $E(x)$ –, amennyiben x minden lényegi tulajdonsága szükségszerűen „exemplifikálódik”, azaz ha φ az x lényegi tulajdonsága, akkor szükségszerű, hogy létezik φ tulajdonságú objektum.

Formalizálva:

$$E(x) \equiv \text{def } (\forall \varphi)(\varphi \text{Ess} x \supset N(\exists y)(\varphi(y))).$$

(Különbséget kell tennünk a szükségszerűen létezik – $E(x)$ – ill. a szükségszerű, hogy létezik – $N(\exists y)$ – között!)

Mindezen előkészületek után lássuk magát a bizonyítást.

(i) Az „isten-szerűség” bármely objektumnak lényegi tulajdonsága:

$$G(x) \supset G \text{Ess} x.$$

Ezt a következőképpen láthatjuk meg. Tegyük föl, hogy a „isten-szerű”, azaz fönnáll: $G(a)$. Ha most G nem lenne a lényegi tulajdonsága, akkor létezne olyan ψ tulajdonság, hogy egyrészt fönnállna $\psi(a)$, másrészt elképzelhető (lehetséges!) lenne egy olyan b objektum létezése, amelyre egyszerre fönnállna, $G(b)$ és $\sim \psi(b)$ is. Mármost ψ és $\sim \psi$ közül pontosan az egyik pozitív kell, hogy legyen (2. axióma). Ha ψ nem pozitív, akkor a -ra egyrészt fönnállna $\sim \psi(a)$ (hiszen $\sim \psi$ ebben az esetben

pozitív tulajdonság), másrészt $\psi(a)$ (föltevésünk szerint). Hasonlóan mutatható meg, hogy ψ pozitív sem lehet: ekkor ui. a $\psi(b)$ és $\sim\psi(b)$ ellentmondással kellene szembenéznünk.

(ii) *Ha létezik „isten-szerű” lény, akkor szükségszerű, hogy létezik:*

$$(\exists x)G(x) \supset N(\exists y)G(y).$$

4. axiómánk szerint a szükségszerű létezés pozitív tulajdonság, így minden „isten-szerű” lényre jellemző:

$$G(x) \supset E(x).$$

Márpedig definíció szerint

$$E(a) = (\forall \varphi)(\varphi \text{ Ess. } a \supset N(\exists y)(\varphi(y))),$$

így φ helyében G -vel ezt kapjuk:

$$G \text{ Ess. } a \supset N(\exists y)G(y).$$

Azt viszont már megmutattuk, hogy az „isten-szerűség” lényegi tulajdonság, így (i)-ből és az utóbbi formulából:

$$G(a) \supset N(\exists y)G(y),$$

amiből pedig éppen a bizonyítandót kapjuk:

$$(\exists x)G(x) \supset N(\exists y)G(y).$$

(iii) Bármely modális rendszerben érvényes Lemmon szabálya: ha a $p \supset q$ formula levezethető, akkor levezethető $Mp \supset Mq$ is. Legutóbbi bizonyított formulánkra ezt alkalmazva, a következőket kapjuk:

$$M(\exists x)G(x) \supset MN(\exists y)G(y).$$

Amennyiben lehetséges, hogy létezik „isten-szerű” lény, úgy az is lehetséges, hogy szükségszerű, hogy létezik.

(iv) Lewis S5 rendszerének karakterisztikus sémája (Becker-szabály) szerint:

$$MNp \supset Np,$$

azaz, ami lehetséges, hogy szükségszerű, az ténylegesen is az. Így ebben a rendszerben érvényes egyrészt

$$MN(\exists y)G(y) \supset N(\exists y)G(y),$$

másrészt (iii) szerint fönnáll, hogy

$$M(\exists x)G(x) \supset MN(\exists y)G(y),$$

így e két utóbbi összefüggés alapján:

$$M(\exists x)G(x) \supset N(\exists y)G(y).$$

Amennyiben lehetséges, hogy létezik „isten-szerű” lény, úgy szükségszerű, hogy létezik.

(v) Annak bizonyítása maradt tehát csak hátra, hogy „isten-szerű” lény létezése lehetséges. Ez utóbbit Gödel – talán Leibniz nyomán – így értelmezi: a pozitív tulajdonságok összességükben egymással kompatibilisek. Ezt pedig már a 2. axióma utáni megjegyzésünkben megmutattuk. Ugyanezt támasztja alá az alábbi gondolatmenet is. Ha nem zárjuk ki, hogy a pozitív tulajdonságok exemplifikálódjanak a világban, akkor feltehetjük a következőt: amennyiben a φ tulajdonság pozitív, úgy lehetséges, hogy létezik φ tulajdonságú objektum, $M(\exists y)\varphi(y)$. Ellenkező esetben ugyanis $N(\forall y)\sim\varphi(y)$, azaz a φ tulajdonság szükségszerűen nem jellemezne egyetlen objektumot sem. Akkor viszont fönnállna $N(\forall y)(\varphi(y) \supset y \neq y)$ is,

márpedig ebből az 5. axióma szerint $\lambda y \neq y$ pozitivitása következne, ami viszont ugyanezen axióma alapján cáfolható.

A perfekciók kompatibilitása

Leibniz *Quod Ens Perfectissimum existit* című írása³ 1676 végéről való, amelynek angol fordítását⁴ valószínűleg Gödel is ismerte, s amely több szempontból is a gödeli „Beweis” egyik előképének tekinthető. Leibniz a „bizonyítást” a Descartes V. Meditációjában szereplő ontológiai elv kiegészítésének szánta. (Érdemes megjegyezni, hogy az írás egy Spinozánál tett látogatás idején született, így mondhatni a racionalizmus két jeles képviselőjének „közös műhelyéből” származik.) Nem föladatunk Leibniz érvelését a szerző logikai elképzeléseinek keretébe illeszteni, a gondolatmenet fölvázolásával csupán azt kívánjuk érzékeltetni, hogy melyek a gödeli és a leibnizi érv közös vonásai.

Leibniz gondolatmenetének célja annak bizonyítása, hogy a legtökéletesebb lénynak, az összes perfekciók alanyának létezése nem lehetetlen. Ez ui. a bizonyos hiányzó láncszem a descartes-i érvelésben. Amennyiben a legtökéletesebb lény létezésére tökéletessége – s az exisztenciának a perfekciók körébe sorolása – alapján következtetünk, nem árt, ha előbb meggyőződünk arról, hogy ez a létezés legalábbis lehetséges.

Ez a lehetőség Leibniznél a perfekciók (Isten föltételezett tulajdonságai) összességének kompatibilitását jelenti – éppen úgy, ahogy ezt Gödelnél láttuk, a perfekciók szerepében a pozitív tulajdonságokkal. Másrészt, s ez bizonyításának érdekes vonása, a lehetőséget mintegy „visszajáról” közelíti meg: ténylegesen azt próbálja igazolni, hogy a perfekciók kompatibilitása nem szükségszerű – s így (csupán) lehetséges. A *perfekciók* mármost az egyszerű, pozitív, abszolút tulajdonságok, mint amilyen a mindenhatóság, a mindentudás vagy a mindenható jóság. Egyszerűségük miatt elemezhetetlenek, más tulajdonságokra nem vezethetők vissza. Tekintsük most néhány perfekció „összességét” (konjunkcióját). Ezen összesség kompatibilis volta nem igaz magától értődőn, *per se*, ugyanakkor be sem bizonyítható, hiszen a bizonyítás csak az illető perfekciók elemzéséből indulhatna ki. Márpedig Leibniz szerint csak a *per se* igaz ill. a bizonyítható állítások szükségszerűek – így a perfekciók kompatibilitása legfőlőbb lehetségesnek mondható. De ha joggal, akkor a legtökéletesebb lény létezése nem zárható ki, ami kiindulási alapul szolgálhat egy karteziánus gondolatmenethez. Említést érdemel, hogy mind az *egyszerű*, mind az *abszolút* (a perfekciók jellemzői) egy-egy tulajdonságokon bevezetett rendezés extrémális elemeinek tekinthető. Ilyen

³ G. W. Leibniz: *Philosophische Schriften* VI/3., Berlin 1980, 578–579. o.

⁴ L. Loemker (ed.): *Philosophical Papers and Letters*, Chicago 1956, 167–168. o.

reláció a pozitív tulajdonságok elméletében is értelmezhető: a φ tulajdonság alapvetőbb a ψ tulajdonságnál, ha φ szükségszerűen maga után vonja ψ -t, azaz $\varphi \leq \psi \equiv \text{def } N(\forall x)(\varphi(x) \supset \psi(x))$.

(Ezzel az 5. axióma így fogalmazható:

$(\varphi \leq \psi \& P(\varphi)) \supset P(\psi)$,

a lényegi tulajdonság definíciója pedig így:

$\varphi \text{Ess.} x \equiv \text{def } (\forall \psi)(\psi(x) \supset \varphi \leq \psi)$).

Ennek a rendezésnek a pozitív tulajdonságok osztályán extrémális eleme (a rendezés iránya miatt minimuma) az „isten-szerű” tulajdonság, ez ugyanis nem más, mint az összes pozitív tulajdonságok együttes főnnállása. Természetesen ezt a „mindenható pozitivitást” nem tekinthetjük egyszerű tulajdonságnak, így – legalábbis a leibnizi értelemben – perfekciónak sem.

„Szükségszerű létezés”

Bár a filozófiai folklór manapság már úgy tartja, hogy az ontológiai érv kanti kritikája ugyancsak kritikára szorul⁵, a híres „az exisztencia nem igazi predikátum” tézis ennek ellenére megszívlelendő. Az érv descartes-i változata szerint: Isten minden tökéletességgel bír, az exisztencia pedig a tökéletességek egyike, Isten tehát létezik. Az első premissza – Isten minden tökéletességgel bír – esetleg eleve föltételezi az Istent jellemző tulajdonságok exemplifikálódását, így már magában rejtheti a konklúziót is; a másik premissza pedig, amely szerint az exisztencia a tökéletességek s így a predikátumok egyike – legalábbis megkérdőjelezhető. Hasonlóan a létezés körüli bonyodalmak állnak az érv eredeti, Anzelmtől származó változatáról szóló viták középpontjában is. Mint ismeretes, a Szent gondolatmenete az *esse in intellectu* és az *esse in re* között próbál hidat verni, s az érvet elvetők épp a különböző létezés-szférák összemosásában látják azt a pontot, ahol a híres argumentum megtámadható.

N. Rescher „az exisztencia logikájára” vonatkozó vizsgálatait⁶ azzal zárja, hogy felsorolja azokat a követelményeket, amelyeknek a létezés egy valamirevaló elméletének meg kell felelnie. Ezek sorában az első: a létezés definíciójának kezelnie kell a lehetséges, de nem létező objektumokat, el kell tehát kerülni a – többek között az ontológiai érveléstől való függetlenség szempontjából jelentős – „minden létezik” konklúziót. Az alábbiakban három létezés-koncepciót veszünk

⁵ Lásd pl. Altrichter Ferenc: „Fogalom és lét: logikai út istenhez?” ill. „Fogalom és lét: logikai zsákutca istenhez”, mindkettő a szerző *Észérvek* c. kötetében, Budapest 1993, 27–70. o., továbbá Klima Gyula: „Szent Anzelm és az ontológiai istenérv”, *Világosság* 1983. decemberi melléklet.

⁶ „The logic of existence” IX. fejezet, Rescher *Tropics in Philosophical Logic* c. kötetében, D. Reidel 1968, 138–161. o.

sorra. Elemzésünk első szempontja Rescher főnti követelményének teljesülése; másod- (de nem utolsó-)sorban pedig a matematikai objektumok létezését vizsgáljuk meg.

Első példánk H. Leonard létezés-konceptiója.⁷ Eszerint *létező az, aminek legalább egy kontingens tulajdonsága van*, azaz

$$E(x) \equiv \text{def } (\exists \varphi)(\varphi(x) \& M \sim \varphi(x)).$$

Ekkor Isten létezését (ebben az értelemben) tényleg nem állíthatnánk, hiszen Istennek nyilvánvalóan minden tulajdonsága szükségszerűen tulajdonsága. De a dolog nem ilyen egyszerű: Istennel együtt ugyanis a matematikai objektumoktól is megszabadulunk, lévén azok tulajdonságai ugyancsak szükségszerűek. És ez még nem minden. A főnti definíció alapján a létezés tagadása a következő formát öltötené:

$$\sim E(x) \equiv (\forall \varphi)(\varphi(x) \supset N\varphi(x)),$$

ami tehát nem létezik, annak minden tulajdonsága szükségszerűen tulajdonsága.

Látjuk tehát, hogy ára van annak, ha ki akarunk szabadulni Szent Anzelm „csapdájából”. Az alábbiakban Rescher – rafináltabb – létezés-definícióinak egyikét⁸ mutatjuk be. Eszerint *létező az, ami legalább egy nem-triviális tulajdonsággal rendelkezik*, ez utóbbin olyan tulajdonságot értve, amelynek komplementere exemplifikálódhat, vagyis:

$$E(x) \equiv \text{def } (\exists \varphi)(\varphi(x) \& M(\exists y) \sim \varphi(y)).$$

Ekkor a „nem-létezés” az alábbi alakot ölti:

$$\sim E(x) \equiv (\forall \varphi)(\varphi(x) \supset N(\forall y)\varphi(y)),$$

nem-létező dolgoknak tehát kizárólag olyan tulajdonságai lehetnek, amely tulajdonsággal szükségszerűen bármilyen rendelkezik. Így pl. az önazonosságot nem kell megtagadnunk a „nem-létezőktől” sem... Efölött akár napirendre is térhetünk. A „matematikumokat” illetően is megnyugodhatunk: túlnyomó többségük bír olyan jellemzőkkel, amelyekkel egyes társaik nem. Végül az ontológiai érv „rövidre zárt” értelmezésének végeredményét is elkerültük, a létezés főnti definíciója alapján a dolgok többségének fönnállása körmönfontabb bizonyításra szorul.

És mit veszítettünk a vámon? Elhagytuk az elsőrendű logika biztonságos talaját: tulajdonságok fölött kvantifikáltunk, modális operátort használtunk, az egzisztenciális kvantor ráadásul ez utóbbi hatáskörében is föltűnik, tovább növelve a bonyodalmakat.

Mindez igaz persze a gödeli „szükségszerű létezésre” is. J. Perzanowski szerint⁹ Gödel bizonyítása a tulajdonságok általános elméletéhez való hozzájárulásként is

⁷ H. S. Leonard: „The logic of existence”, *Philosophical Studies* 7 (1956), 4., 49–64. o.

⁸ N. Rescher, i. hely, 144–145. o. Leonard és Rescher létezés-konceptióiról lásd még Ujvári Márta: *Kanti témák a mai angolszász analitikus filozófiában*, Bp. 1993, 78–91. o.

⁹ I. J. Perzanowski, i. hely, 629. o.

értelmezhető, éppen a *lényegi tulajdonság* és a *szükségszerű létezés* koncepciói okán. Vizsgáljuk meg most a gödeli „létezés-elméletet” a fenti szempontok – a létezés tagadása ill. a matematikai objektumok létezése – szerint. (Gödel „bizonyításának” bemutatása nyilván bárkit meggyőzhetett arról, hogy mindenestre nem teljesen magától értődő a szükségszerű létezésnek az ontológiai érvelésbe való beillesztése.) Milyen is tehát a szükségszerű létezés – $E(x)$ – tagadása?

$$\sim E(x) \equiv (\exists \varphi)(\varphi \text{Ess. } x \& M(\forall y)\sim \varphi(y)).$$

Ami tehát nem szükségszerűen létezik, annak van ugyan lényegi tulajdonsága (olyan tulajdonsága, amelyből az összes többi jellemzője szükségszerűen következik), ám elképzelhető, hogy ezzel a tulajdonsággal egyetlen objektum sem bír. Vagyis lehetséges, hogy egy tárgy lényegi tulajdonsága a tárgynak nem is tulajdonsága. Föltehetjük, ez a megfigyelés a magyarázata, hogy Gödel a lényegi tulajdonság definíciójából törölte azt a – korábbi változatokban még szereplő – kitételt, mely szerint x lényegi tulajdonsága x -nek ténylegesen tulajdonsága is. Ez viszont ahhoz vezet, hogy amennyiben van olyan predikátum, amely egyetlen objektumra sem áll szükségszerűen, az bárminek lényegi tulajdonsága lesz. Idézzük föl ugyanis a lényegi tulajdonság definícióját:

$$\varphi \text{Ess. } x \equiv \text{def } (\forall \psi)(\psi(x) \supset N(\forall y)(\varphi(y) \supset \psi(y))).$$

Ha itt nem szerepel a jobb oldalon az $\&\varphi(x)$ kitétel, akkor valóban, a fenti tulajdonságú φ -vel az N utáni kondicionális logikai igazsággá válik, s mint ilyen szükségszerűvé is, így viszont az egész jobb oldal érvényes lesz. Ez viszont nyilván nem illik a „bizonyítás” gondolatmenetébe. (Perzanowski rekonstrukciójában ezért az $\&\varphi(x)$ taggal egészíti ki a gödeli definíciót.) Úgy tűnik tehát, hogy a nem-szükségszerű létezők logikailag kissé „renitens” objektumok: van lényegi jellemzőjük, ez azonban lehetséges, hogy egyetlen objektumot sem jellemez – ez viszont a matematikai létezők világában nem is olyan kétségbeejtő konklúzió.

Próbáljuk tehát a gödeli koncepciót a matematika objektumaira alkalmazni. Amennyiben egy „matematikumnak” van definíciója, úgy ez nyilvánvalóan lényegi tulajdonsága (lévén a további jellemzők „a definíció alapján igazak”). – Azért marad még kérdés: mi a helyzet pl. a halmazokkal? Itt az esetleges „lényegi tulajdonság”-jelölteknek még a megfogalmazása is tetemes nehézséggel járhat – az „isten-szerűséget” könnyebb volt definiálni... A szükségszerű létezés a matematika világában könnyebben kezelhetőnek mutatkozik. Ha eltekintünk a nem-konstruktív bizonyításokkal szembeni széles körben osztott ellenszenvtől, akkor azt mondhatjuk: a matematika objektumainak jelentős része olyan, hogy egyrészt jól meghatározott definícióval bírnak, másrészt „föl is mutathatók”, több-kevesebb meggyőző erővel. Ezekkel szemben nem teljesítik a szükségszerű létezés föltételeit az olyan érdekes objektumok, amilyen pl. az $x^n + y^n = z^n$ egyenletnek $n > 2$ esetén eleget tevő, nem nulla egész számokból álló $(x;y;z)$ hármas – ezeknek van ugyanis lényegi tulajdonságuk (definíciójuk), ám lehetséges, hogy ez a tulajdonság „üres”, semmire nem áll. És ez a konklúzió plauzibilisnek tűnik: ha

valamely objektum létezése (a legegyszerűbb értelemben) bizonytalan, nehezen tekinthetjük szükségszerűen létezőnek.

Az ontológiai érv modális változatai

Ch. Hartshorne és N. Malcolm hívta föl először a figyelmet Anzelm eredeti érvelésének kettős fölépítésére. Eszerint az ontológiai érv egyfelől Isten létezésére, másfelől – ettől többé-kevésbé függetlenül – Isten létezésének szükségszerűségére következtet, attól függően, hogy a létezést vagy a létezés szükségszerűségét soroljuk a perfekciók közé. A modalitások „Anzelm elve” okán jelennek meg: *a legtökéletesebb lény nem létezhet kontingensen*:

$$(\exists x)G(x) \supset N(\exists x)G(x).$$

Vagyis ha Isten létezik, akkor szükségszerűen teszi. (Ha pedig létezése nem lenne szükségszerű, akkor nem is létezne.)

Hartshorne ezek után lényegében a következő „modális változatot” javasolja.¹⁰ Anzelm elvéből a Lemmon-szabállyal ezt kapjuk:

$$M(\exists x)G(x) \supset MN(\exists x)G(x).$$

Becker posztulátumát (az S5 rendszer már említett karakterisztikus sémáját) a $(\exists x)G(x)$ formulára alkalmazva:

$$MN(\exists x)G(x) \supset N(\exists x)G(x).$$

Utolsó két kondicionálisunk szerint:

$$M(\exists x)G(x) \supset N(\exists x)G(x),$$

ha a legtökéletesebb lény létezése egyáltalán szóba kerülhet, akkor ez a létezés szükségszerű. Márpedig intuíciónk – esetleg egy leibnizi érvelés – alátámaszthatja azt is, hogy Isten létezése igenis *lehetséges*:

$$M(\exists x)G(x).$$

Ezzel a bizonyítást befejeztük. Ha rendszerünk „ráadásul” alethikus is, akkor az $N(\exists x)G(x)$ formula mellett $(\exists x)G(x)$ -et is igazoltuk.

Látható, hogy az első, modern modális logikát is használó érvelések egyike több ponton is emlékeztet Gödel – nagy valószínűséggel a föntitől független – gondolatmenetére. Ezek: a Lemmon-szabály ill. a Becker-posztulátum alkalmazása, továbbá – részben emiatt – az $M(\exists x)G(x)$ formulának a bizonyításban játszott centrális szerepe.

Mindez áll a talán legszeleesebb körben ismertté vált, A. Plantingától származó „diadalmas modális változatra” is.¹¹ Plantinga, aki bizonyítását a 70-es évektől kezdve csiszolgatta, a modális logika Kripke-típusú, „lehetséges világok-szemantikáját” is csatasorba állítja. A modalitások logikáját ő is azért hívja

¹⁰ Ch. Hartshorne: *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, Lassalle/Ill. 1962, 39–40, 51–53. o.

¹¹ Lásd A. Plantinga: *The Nature of Necessity*, Oxford 1974, 213–217. o.

segítségül, hogy a kanti kritikát semlegesítse: ha az egzisztencia nem is „igazi predikátum”, a szükségszerű létezés már annak kell, hogy számítsa.

Plantinga „diadalmos argumentuma” mármint a következő. Különböztessük meg egymástól a *maximális kiválósággal bír* és a *maximális nagysággal bír* tulajdonságokat. Amennyiben egy objektum a lehetséges világok egyikében maximális kiválósággal bír, az a következőt jelenti: az illető objektum – az adott világban – rendelkezik a mindentudás, a mindenhatóság és az erkölcsi tökéletesség perfekciókkal. (Hangsúlyozzuk: a maximális kiválóság mindössze az objektum adott világbeli jellemzőitől függ.) A *maximális nagyság* ellenben nem egyetlen világra korlátozódó predikátum, ez a *maximális kiválósággal bír* az *összes lehetséges világban* tulajdonságot jelöli. Az érv központi premisszája mármint a következő: *maximális nagysággal bíró lény létezése lehetséges*. Plantinga értelmezésében ez a következőt jelenti: van egy világ – mondjuk W^* – és egy abban értelmezett „lényegi tulajdonság” – mondjuk E^* –, hogy E^* W^* -ban exemplifikálódik, továbbá implikálja a *maximális nagysággal bír* tulajdonságot. (Plantinga a „lényeg” fogalmát Gödeltől kissé eltérő értelemben használja: x lényegi tulajdonsága – egy adott világban – S , ha S – az illető világban – tulajdonságoknak egy teljes és konzisztens rendszere, továbbá, amennyiben egy másik lehetséges világban egy y objektumot S jellemez, úgy y szükségszerűen azonos x -szel.) Ebben az esetben E^* a *maximális kiválósággal bír* minden *lehetséges világban* tulajdonságot implikálja, így valójában az lehetséges, hogy ez a tulajdonság exemplifikálódik, azaz – a Kripke-féle szemantika alapján – lehetséges, hogy a *maximális kiválósággal bír* tulajdonság szükségszerűen exemplifikálódik. Ekkor viszont „a széles körben elfogadott nézet” szerint (így aposztrofálja Plantinga az $S5$ rendszer – immár sokadszor fölbukkanó – karakterisztikus sémáját) ez nem csupán lehetséges, hanem igazi szükségszerűség, a „maximálisan kiváló” lény tehát minden lehetséges világban szükségszerűen jelen van.

Plantinga érvelésének gyöngye pontja a centrális premissza – mely szerint a „legfőbb lény” létezése lehetséges – megalapozatlansága. J. Mackie joggal hívja föl rá a figyelmet¹², hogy ez a föltételezés nem áll biztosabb alapokon, mint a – Plantingánál is szereplő – *maximalitás nélküli létezés*, a maximális kiválóság exemplifikálódásának tagadása. Ez azonban már az ontológiai érvnek a „racionális teológiában” betöltött szerepét érinti, ami pedig kívül esik vizsgáldásunk körén. Plantinga „verdiktje” szerint mindenesetre:

„[Az érv] talán nem bizonyítja végérvényesen konklúziója igazságát. Azonban, mivel központi előfeltevésének elfogadása racionálisnak tűnik, azt azért megmutatja, hogy a következtetés végeredményének elismerése

¹² J. Mackie: *The Miracle of Theism*, Oxford 1982, 55–63. o.

legalábbis éppoly racionális. S talán ez a legtöbb, amit egy ilyen argumentumtól elvárhatunk.”¹³

(Megjegyezzük, hogy a gödeli gondolatmenetben a fönti centrális premisszának megfelelő lépés a 4. axióma, mely szerint a szükségszerű létezés pozitív – s így Istent is jellemző – tulajdonság.) Röviden: valószínűnek tűnik, hogy az ontológiai érv modális változataira éppúgy érvényesek az Angyali Doktor megállapításai, mint az eredeti, Szent Anzelmtől származó argumentumra:

„[M]ég ha el is fogadjuk, hogy e néven: »Isten« mindenki azt érti, aminél nagyobbbat elgondolni nem lehet, akkor sem szükségszerű, hogy legyen valami a valóságban, aminél nagyobbbat elgondolni nem lehet. [...] Nem ellentmondásos ugyanis, bárminél – akár az intellektusban, akár a valóságban – valami nagyobbbat elgondolni, csak annak számára, aki elfogadja, hogy van valami a valóságban, aminél nagyobbbat elgondolni nem lehet.”¹⁴

Az előzmények

A *Collected Works* III. kötetének egyik függeléke tartalmaz néhányat Az ontológiai bizonyítás régebbi – a 40-es ill. az 50-es évekből származó – változataiból, s az azokhoz fűzött megjegyzésekből.¹⁵ Most ezek közül idézünk föl néhányat, nagyjából a föntiekben tárgyalt témák szerinti csoportosításban.

A pozitív tulajdonságok elméletét illetően Gödel már a legkorábbi változatokban az axiomatikus fölépítés mellett döntött. Nem értelmezhető ui. a pozitív jóként, hiszen a legnagyobb jóság a legkisebb előnytélenséggel még jónak kellene, hogy számítsa, pozitívnak, viszont már annál kevésbé. Az alábbiakban a pozitív lehetséges értelmezései közül kettőt veszünk sorra.

Értelmezhető a pozitív tökéletesként; tökéletességen az egyszerű, jó konjunkciót értve (itt Leibniz hatása érhető tetten). Ekkor az axiómák a következők:

(1) Egy tulajdonság pontosan akkor tökéletesség, ha nem implikálja egyetlen tökéletesség komplementerét sem.

(2) Tökéletesség szükségszerűsége is az.

(3) A létezés: tökéletesség.

Gödel válaszol még egy értelmezési lehetőséget is: a pozitív jellemzőkön érthetjük a logikai igazságokat (tautológiákat) ill. az ellentmondások tagadásait. Az axiómák ekkor is a föntiekre emlékeztetnek. Az első lényegében azt mondja ki, hogy a

¹³ A. Plantinga, i. m., 221. o.

¹⁴ *Summa contra Gentiles*, I. X., saját fordításában idézi Klima Gyula, id. cikk 9. o.

¹⁵ „Texts relating to the ontological proof”, 429–437. o.

pozitív tulajdonságok összessége egy „maximálisan kompatibilis rendszert” alkot. A második axióma ebben az értelmezésben plauzibilisebbnek tűnik, a harmadik pedig egyenesen fölösleges.

Egy másik jegyzet a „pozitivitást” az alábbi axiómákkal alapozza meg:

(1) Ekvivalens tulajdonságok értéke is azonos; így tetszőleges p tulajdonság esetén p és $\neg p$ közül pontosan az egyik pozitív.

(2) Ha p és q negatívak, akkor negatívak $p \vee q$ is.

(3) Ha p negatív, akkor negatív Np és Mp is.

(4) A létezés pozitív tulajdonság.

(Ezekből már következnek az ontológiai érv sarkalatos tételei: (i) pozitívumok logikai következményei is azok: (ii) a szükségszerű létezés pozitív tulajdonság.)

A *szükségszerű létezés* ill. az abban centrális szerepet játszó *lényegi tulajdonság* definíciói is formálódtak valamelyest az évek során. Már említettük, hogy a lényegi tulajdonság végső változata egy konjunkciós taggal rövidebb, amely „hiányosság” aztán egyfajta „logikai szörszálhasogatásra” ad alkalmat. Az egyik régebbi definíció tehát így szólt:

$\varphi_{\text{Ess},x} \equiv \text{def}(\forall \psi)(\psi(x) \supset N(\forall y)(\varphi(y) \supset \psi(y))) \& \varphi(x)$.

Eszerint bármely objektum lényegi tulajdonsága az objektumnak tulajdonsága kell legyen.

Az S5 rendszer sokat emlegetett *karakterisztikus sémáját* Gödel már az „előtanulmányokban” is magától értődő természetességgel alkalmazza. Láttuk, hogy a posztulátumot az ontológiai érv más „bajnokai” sem voltak képesek elkerülni, a század legnagyobb logikusa nyilván ösztönösen érzett rá nélkülözhetetlenségére.

Bevezetőnkben már jeleztük: Gödel kizárólag az érv logikai struktúrájának fölfejtését tűzte ki célul, az argumentum „bizonyító erejének” vizsgálatát nem tartotta föladatának; a filozófiának inkább egyfajta „terapeutikus jelentőséget” tulajdonított. Befejezésül álljon itt erre vonatkozó, meglepően modernnek ható megjegyzése:

„A filozófiával való foglalkozás még akkor is hasznunkra válik, ha semmilyen pozitív eredményhez nem vezet (s tanácstalanok maradunk). Jelentősége abban áll, hogy »a színek világosodnak«, a *valóság* mint olyan *áttekinthetőbbé* válik.”¹⁶

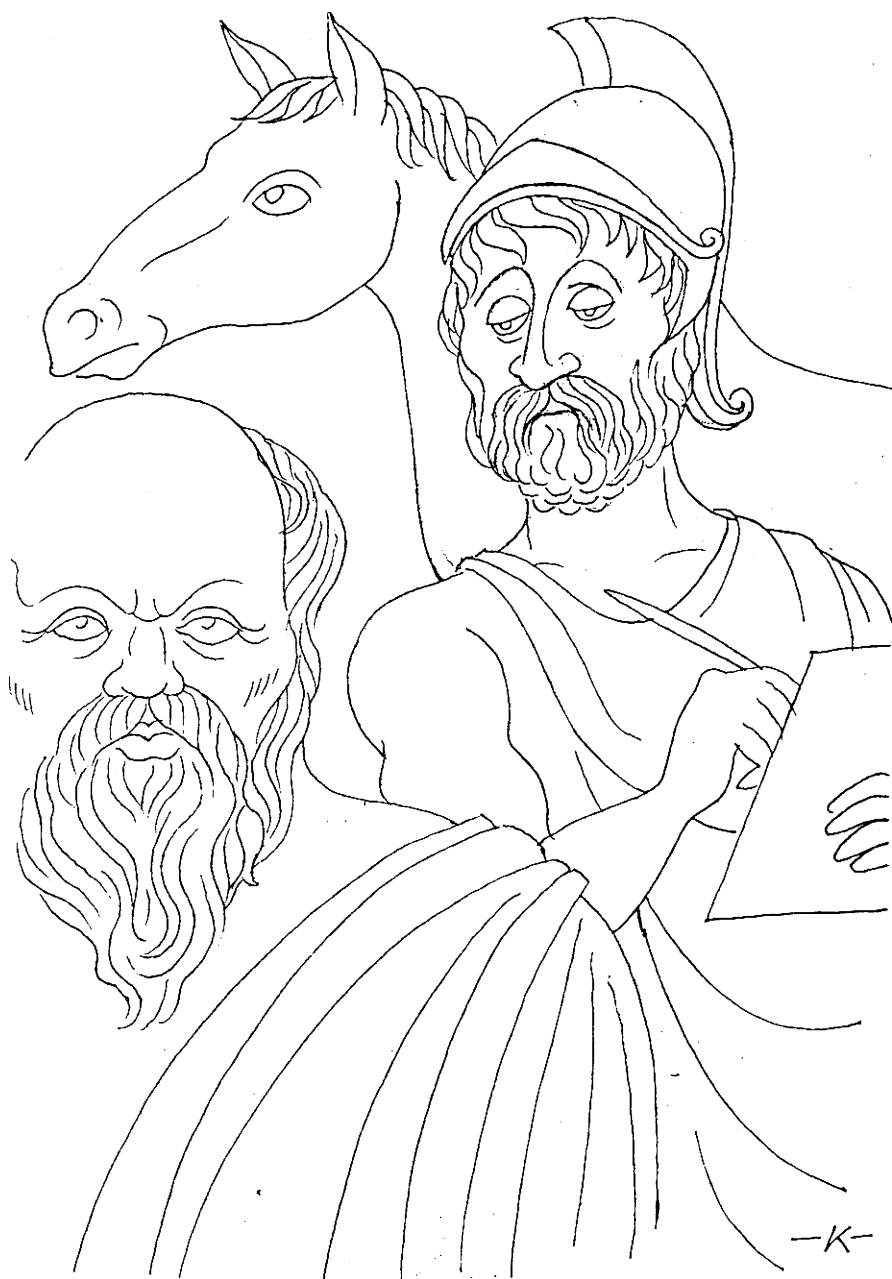
¹⁶ Uo. 432. o.

SUMMARY

Gödel and the Ontological Argument for God's Existence

In the first part of the paper we present Gödel's now famous ontological proof including the demonstrations which are omitted from the original text. Gödel's main concern was not to contribute to rational theology but to give an account of the logical structure of the *Beweis*. In his proof, the concepts of *essential property* and *neces-*

sary existence play an important rôle. They are investigated here concentrating on the existence of not-necessary objects and of mathematical objects. Some of the modern versions of the ontological proof based on modal logic are also studied as well as Leibniz' proof which is in several aspects the forerunner of Gödel's.



Kaján Tibor rajza: Xenophon

EGY INTELLIGENS NAGYNÉNI VILLÁVAL ESZIK?

(Hume és a klasszikus kognitivizmus)

KOLLÁR JÓZSEF

„Nagy sikert remélek Kaliforniában.”
(Jerry Fodor)

1. Hívjatok Ismaelnek! (Bevezetés)

A kognitív tudomány egyre szélesedő medrében folyó diszkusszió résztvevői elképesztő mennyiségű izgalmas metaforát vetnek be a diskurzusba. Már Nietzsche is hangsúlyozta a metaforák¹ döntő szerepét az elméletgyártásban², de ilyen tudatosan a tradicionálisan keményebb érveléshez szokott természettudósok és filozófusok korábban nem használták őket.³ (Richard Dawkins „Folyam az édenkertből”⁴ című könyvének költői nyelvezete, találó metaforái, a Bibliát parafrázáló szerkezete és szellemessége paradigmátikus esete korunk tudományos és filozófiai légkörének és találkozásuknak a kognitív tudomány boncasztalán.) Az időnként toronymagas ontológiai hullámok hátán is szellemesen érvelő Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* című művének vége felé szükségét érzi, hogy explicit módon hangsúlyozza a metaforák központi szerepét a tudatról való gondolkodásban. Szemrebbenés nélkül vállalja, hogy a „karteziánus színház” címkével ellátott metaforikus teória szó szerintire vagy tudományosra történő

¹ Vö. Howard Gardner: „Metaforical capacity”, in *Frames of Mind (The Theory of Multiple Intelligences)*, Basic Books. A Division of Harper Collins Publishers 1985, 290–292. o.; Mary Hesse: „The explanatory function of metaphor”, in *Revolution and Reconstruction in the Philosophy of Science*, Indiana University Press, Bloomington 1980.

² „Mi tehát az igazság? Metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok át- meg átrendeződő serege...”, l. Nietzsche: „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról”, *Athenaeum* I. (1992), 3.

³ Valerio D. Greenberg: *Transgressive Readings: The Text of Franz Kafka and Max Plank*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1990.

⁴ Richard Dawkins: *Folyam az édenkertből*, Kulturtrade 1995.

cseréje helyett új, szokatlan metaforák segítségével (pl. Software, Virtual Machine, Multiple Drafts) próbálja megvilágítani a tudat működését.⁵ Bár ez látszólag csupán a metaforák háborúja, ahol nem lehet halálos sebet kapni, azért a velük való foglalatosskódás nem csak a virtuális hadműveletekhez vonzódo infantil felnőttek számára készült program.⁶ Dennett szerint a metaforák gondolkodásunk leghatékonyabb eszközei, melyek nélkül lehetetlen lenne elméleteket gyártanunk a tudatról, s ezért fontos, hogy versenyképesekkel szereljük föl magunkat.⁷ A „Jóságos Kognitivisták” által létrehozott írásművek az első pillanatban jobban hasonlítanak egy manierista alkotásra, mint egy logikai pozitivisták szövegére vagy a „Gonosz Behavioristák Ontológiai Purizmusára”.⁸ A jelen írás a saját metaforikus címének megvilágítására irányuló kísérlet; az „Egy intelligens nagynéni villával eszik?” kérdés: egyben belépőjegy a kognitivisták táborába.

Jerry Fodor a *Fodor kalauza a mentális reprezentációhoz: az intelligens nagynéni segédlete*⁹ című írásában megkísérli pontosan kijelölni önnön pozícióját abban a tíz-tizenöt éve játszott „játékban”, mely a Néni rosszallásának céltáblája, valamint a mentális reprezentációk mibenlétéről folyó vita cikkbéli fedőneve. Szerinte a propozicionális attitűdök (viselkedést okozó és egymással interakcióba lépő) mentális állapotok formájában reálisan léteznek, s ezen mentális állapotok „szemantikailag is értékelhetők”. Úgy véli, hogy a pszichológiai állapottípusok alá a pszichológiai állapotpéldányok besorolhatók pusztán az oksági hálóban elfoglalt helyük alapján, tehát nem számít a hordozó, csupán a funkció. A funkcionista megközelítés Fodor szerint azért működőképes, mert lehetővé teszi a vélekedés/-vágy pszichológia redukcióját a funkcionális állapotleírásokra és ezek közvetítésével a „kemény tudományos” nyelvre. A RET alapvető célja a propozicionális attitűdök mibenlétének megvilágítása. Mivel egy propozicionális attitűdnek az oksági rendszerben betöltött funkciója tükörképe a benne található propozíció szemantikai szerepének, utóbbinak a szemantikai hálóban elfoglalt helye révén

⁵ Daniel C. Dennett: *Consciousness Explained*, Penguin Books 1993, 455. o.

⁶ A kognitív tudomány metaforái nem tévesztendő össze az ún. posztmodern tudomány olykor „egyszemélyes nyelvjátékokká” szelődő szövegeinek trópusaival, melyeket Alan Sokal „Transgressing the boundaries: Towards a transformative hermeneutics of quantum gravity” (*Social Text* 46/47, 14. 1–2. szám, 1996) című cikkében, becsapva a folyóirat szerkesztőit is, kifigurázott. David Lodge-nak (*Nice Work*, Secker and Warburg, London 1988) a deonstrukcionizmust kigúnyoló könyve (melyből Dennett idéz a *Consciousness Explained*ben) is világossá teszi a különbséget, ugyanakkor a kognitivisták írásmódjának megváltozása többek között a posztmodernről kapott „fertőzésre” adott „immunválasz” következménye.

⁷ Daniel C. Dennett: *Consciousness Explained*, 455. o.

⁸ Vö. Jerry Fodor: „Összefoglalás az elme modularitásához”, in *Kognitív tudomány*, Osiris, Budapest 1997, 198. o.

⁹ Jerry Fodor: „Fodor kalauza a mentális reprezentációhoz: az intelligens nagynéni segédlete”, in *Kognitív tudomány*, 64–86. o.

megtudhatjuk, „hogymilyen oki következményekkel jár egy adott mentális állapotban lenni”.¹⁰ Egy propozicionális attitűddel rendelkezni nem más, mint egy mentális reprezentációval (a gondolkodás nyelvének szimbólumaival) némiképp homályos relációba kerülni. Fodor szerint a gondolatmenetek és az érvelések közötti párhuzamosság az alapja a gondolkodás következtetési (meggyőző) és oksági (történeti) szerepe között fönnálló szimmetriának, melynek föltételezése nélkül nem lenne értelme gondolkodnunk, hiszen pl. az asszociáció medrében hömpölygő tudatfolyam nem tenné lehetővé számunkra, hogy ésszerűen cselekedjünk. A számítógép az a várva várt eszköz, amely lehetővé teszi a szimbólumok szemantikai tulajdonságainak összekapcsolását az okságiakkal. Az elme-komputer a szimbólumok szintaxisa révén teremti meg a fönt vázolt kapcsolatot, de az itt bemutatott elméletnek csak akkor van egyáltalán értelme, ha előfeltételezzük olyan mentális szimbólumok létét, melyeket egy szintaxis által vezérelt gépezet kombinál. A gondolatoknak (mentális tartalmaknak) explicit módon reprezentálnak kell lenniük az elmében, az őket transzformáló szabályoknak viszont nem. Fodor „Nagynéni”-jének írásom címében való szerepeltetését a fönti leírás révén talán sikerült indokolnom, de még magyarázatra szorul, hogy miért került Hume villája a kezébe. Először is vessünk egy pillantást e némiképp poros evőeszközre:

„Ha kézbe vesszünk bármilyen kötetet, például egy iskolás metafizikai művet, csak azt kell kérdeznünk: tartalmaz-e valamilyen mennyiségre vagy számra vonatkozó elvont okfejtést? Nem tartalmaz. S tartalmaz-e valamilyen, tényekre vagy létre vonatkozó tapasztalati okoskodást? Azt sem tartalmaz. Akkor tűzbe vele, mert ez esetben csak szofisztika és általás lehet.”¹¹

Hume villája kétségtelenül jól mutatna egy logikai pozitívista kezében vagy egy „kevés humorérzékkel és még kevesebb költőiséggel” megáldott „Gonosz Behavioristáéban”, aki „Bécsben tanult”¹², de mit keres Fodor Nagynénikéjénél? A gyors válasz helyett egyelőre célszerű lesz fölfesteni néhány útbaigazító jelet, hogy kezdetét vehesse a hume-i elmefilozófia csúcsait a klasszikus kognitívizmus szemüvegén át néző szervezett kirándulás. Fodor szerint a tradicionális brit tudatfilozófusok az attitűdöknek reális létezését tulajdonítottak, tehát a RET korai, bár működésképtelen formájában hittek. Ugyanakkor, ha szigorúak vagyunk, a róluk elmondott rövid története leginkább a hume-i elmefilozófiára vonatkoztatható, igaz csak némi jóindulattal: „az attitűdöket úgy értelmezték, mint mentális képekkel kapcsolatos viszonyulásokat, s e mentális képeket szemantikus tulajdonságokkal ruházták fel annak fényében, hogy mire hasonlítanak, asszociációik alapján pedig oksági tulajdonságokkal. A mentális állapotok produktívak voltak, mert egyszerű képekből összetettek épülhettek fel. Ám, pontosan mivel a

¹⁰ I.m., 74. o.

¹¹ David Hume: *Tanulmány az emberi értelemről*, Magyar Helikon, 1973, 256. o.

¹² Jerry Fodor: „Összefoglalás az elme modularitásához”, 198. o.

mentális okozás mechanizmusát asszociációsnek tételezték (s az asszociáció feltételének elsősorban a tér-idő közelséget tekintették), az empiristák nem találtak megfelelő módszert arra, hogy összekapcsolják egy gondolat tartalmát annak hatásával.”¹³

Fodor fönti interpretációja csak részben helytálló, ami persze (figyelembe véve a filozófiai diskurzusok sajátosságát) egyáltalán nem kevés. Először is: a hume-i elme-filozófiát megelőző empiristák (Bacon, Hobbes¹⁴, Locke és Berkeley) egyaránt tiltakoznának az ellen, hogy elme-leírásukra rásüssék az asszocianizmus bélyegét.¹⁵ Másodszor: mint majd látni fogjuk, Hume az *Értekezés* elején bemutatott radikális újítása révén az észleletek közötti viszonyokat protokonnekcionista¹⁶ leírás segítségével próbálja megvilágítani. Igaz, ezzel keveredik Fodor Hume-képe: a szimbólumokkal operáló és a propozicionális attitűdöknek reális létezését tulajdonító működésképtelen asszocianizmus, valamint (a föntiektől explicit módon persze nem elválasztva) a Dennett által intencionális stratégiának¹⁷ keresztelt antirealista megközelítés. Kétségtelenül, ezek annyira egymásba-gabalyodva jelennek meg, hogy három Nagynéni segédletével sem könnyű őket precízen szétválasztani.

Fodor (a fönt bemutatott) tendenciózus interpretációjának foglyaként úgy véli, hogy „amikor a Néni kislány volt, s az indítékok még nem lehettek egyben okok is, a filozófusok képtelenek lettek volna elhinni, hogy egy ilyen etiológia szó szerint igaz lehet”.¹⁸ Az iménti állítás figyelmen kívül hagyja Hume-nak a népi pszichológia szisztematizálására irányuló kifinomult elemzéseit.¹⁹ A mindennapi nyelv magvát képező propozicionális attitűdök vizsgálata során világossá válik számára, hogy az okok lehetnek indítékok is²⁰ – ezzel mintegy megelőlegezi Freudnak az oki és indítékbeli magyarázatok szimmetriájáról vallott nézeteit.

Egy „Jóságos Kognitivistá” Nagynénikéje, egy vérbeli behavioristával szemben, nem képes magába gyömoszolni a konceptuális spagettit egyedül. Asztalánál ott ül az Igaz, a Szép és a Hume által eltüntetett, majd kénytelen-kelletlen elővarázsolt

¹³ Jerry Fodor: „Fodor kalauza...”, 78. o.

¹⁴ Hobbes szerint a külső dolgokat reprezentáló szimbólumokból a számolás révén konstituálható meg a világ, s közben minden egyes szó jelentésének közvetlenül tudatában vagyunk. (Hobbes: *Leviathan*, Budapest 1970, 36. o.) Fodor Hobbes gondolatát eleveníti föl, amikor arról beszél, hogy a gondolkodás számítógépes modelljeinek szembe kell nézniük a jelentés problémájával.

¹⁵ J. R. Anderson–G. H. Bower: *Human Associative Memory*, Hemisphere, Washington 1973.

¹⁶ Vö. Daniel C. Dennett: *Micsoda elmék*, Kulturtrade 1996, 91. o.

¹⁷ Daniel C. Dennett: *The Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge/Mass. 1987.

¹⁸ I. m., 79. o.

¹⁹ Donald W. Livingstone: *Hume's Philosophy of Common Life*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1984.

²⁰ J. L. Mackie: *Hume's Moral Theory*, Routledge, 1980, 44–50. o.

Én, akik bódultan hallgatják a Szférák Zenéjét.²¹ Ontológiai státusuk azonos Dennett központi metaforájával, a Narratív Gravitációs Centrummal. A szerző szerint az elme működését megvilágító metaforák (hasonlóan a Jóságos Kognitivistá vacsoravendégeihez) éppen fikcionalitásuknak köszönhetik kitüntetettséget. A művészi konstrukciók és a tudományos elméletek közötti határ őrzésével megbízott örök szolgálati ideje lejárt.²² Az irodalomban fölbukkanó kitalált karakterek, sajátos ontológiai státusuk révén izgalmas funkciót látnak el, éppen az énről folytatott diskurzuson belül. Gondoljunk Melville „Moby Dick” című regényének főhőisére, aki a regény elején nemes egyszerűséggel így szól hozzánk: „Hívjatok Ismaelnek!” A szituáció sokkal rafináltabb, mint azt az első pillanatban hisszük: a szöveget kell így szólítanunk, esetleg Melville-t? A kérdésre nem adható jó válasz, hiszen a regény téridejében életre kelő, az olvasót azonosulásra csábító Ismael lehet csak az egyetlen megszólításra váró jelöltünk. Ha valóságos személyként kezeljük, akkor nem a száját hívjuk Ismaelnek, és semmi esetre sem azonosíthatjuk a testével, hanem kénytelen-kelletlen azzal az „én”-nek nevezett fikcióval, aki egy Gonosz Behaviorista rémálmainak netovábbja.²³ Ha tovább akarjuk bonyolítani a helyzetet, akkor Leo Spitzer²⁴ nyomán megkülönböztethetjük az ún. tapasztaló ént az elbeszélő éntől. Az egyes szám első személyű szövegek empirikus énje érthető okokból nem képes pontosan beszámolni gyermekkori emlékeiről, nem ismeri jövőjét, nem is szólva haláláról. Ezért szükséges egy elbeszélő én, aki több ismerettel rendelkezik az én tudatáról az éppeni élményei által erősen befolyásolt szubjektumnál. Ismaelnek tehát két énje van, az egyik csak reméli, hogy másnap is fölkel a nap, a másik a jövő tudásának birtokában (isteni perspektívából) értelmezi a jelent. Az elbeszélő én a történetet szövő íróhoz közelebb helyezkedik el, mint a történetet aktuálisan átélő. Melville-hez hasonlóan Hume is többféle fikcionális ént szerepeltet az *Értekezés*ben, igaz az általa éppen kitűzött célhoz leginkább passzoló nyelv által konstituálva őket.²⁵ Az egy

²¹ Vö. Jerry Fodor, i. m., 199. o.

²² David Porush: „Voyage to Eudoxia: The emergence of a postrational epistemology in literature and science”, *Substance* 71/72, 38–49. o.

²³ Vö. Daniel C. Dennett: *Consciousness Explained*, 429. o.

²⁴ Leo Spitzer, Proustrol írott tanulmányában, különíti el a két ént, in *Stilstudent* II., rpt, München 1922, 1961, 478. o.

²⁵ „Nos, ami engem illet, bármennyire igyekszem közvetlenül megjeleníteni azt, amit saját magamnak nevezek, mindig erre vagy arra a sajátos észleltre bukkanok...” Hume: *Értekezés*, 339. o. „Saját magunk ideája, vagy pontosabban benyomása, mindig közvetlenül jelen van számunkra, ez nyilvánvaló, s tudatunkban olyan eleven kép él saját személyiségünkéről, hogy elképzelni sem tudunk olyasmit, ami elevenség tekintetében túlna ezen.” *Értekezés*, 423. o. „Szellemünk képtelen hosszabb ideig megállapodni egy bizonyos ideánál.” I. m., 39–80. o. „Az első idea, mely fölmerül a szellemünkben, az ok vagy létrehozó elv ideája. Ez ébreszti föl a vele kapcsolatos szenvedélyt, ez a szenvedély pedig, így felébredvén egy másik ideára, az ennek az ideájára irányítja figyelmünket.” I. m. 374.o.

pillanatra se tévesszen meg minket, hogy az egyik legmenőbb posztmodern címke, „a szubjektum halála”, Hume egyik kedvenc, bár látni fogjuk, a morálfilozófiai diskurzusból állandóan „kilógó” metaforája.

2. Színpadra (Hume és a klasszikus kognitivizmus)

Hume tudatra-irányuló vizsgálódásainak és az elme működését föltárni igyekvő új tudománynak talán elsőre meglepő összekapcsolását két egymástól független, de párhuzamosan végbemenő változás tette lehetővé. A korábban uralkodó Hume-interpretációk revíziója az egyik és a kognitív tudomány megszületése a másik. A hume-i filozófiáról való gondolkodásnak a hetvenes években kezdődő időszaka két egymással versengő fölfogás révén jellemezhető: a „klasszikus” címkével jelölhető interpretátorok a tisztán szkeptikus gondolkodót látták Hume-ban, az újabb elképzelés hívei a *proto-conceptual-analyst*-ot.²⁶ Mára az egymásnak feszülő indulatok némiképp lecsendesedtek, senki sem vitatja például az *Értekezés* első könyvében föllelhető szkepticizmust, ugyanakkor az újabb interpretációk a hangsúlyt a hume-i filozófiának a modern tudomány számára izgalmas részeire helyezik.

A kognitív tudomány központi gondolata, hogy egy ember éppeni viselkedése és a benne manifesztálódó képesség egyaránt leírható a belső folyamatok és állapotok nyelvén. Ezen pszichológiai folyamatok és állapotok empirikus vizsgálata során nincs szükség introspekción. A szellemi tanulmányozása a fizikaihoz hasonló módon történik, igaz részben más metodológia által. John Haugeland a tudományos magyarázat három módját különbözteti meg.²⁷ A derivációs-nomologikus interpretációban „az előfeltételezett szabályszerűségek” mennyiségi paraméterek egyenlőségi viszonyai révén ragadhatók meg. A fönti eljárás paradigmatis esete a mechanika, de az optikai, a termodinamikai és a makroökonómiai magyarázatok szintén ilyenek. A leírás másik fajtája a morfológiai, melyben egy képesség megértése a vizsgált entitás struktúrájának megragadása, valamint a magyarázathoz szükséges tulajdonságok kiemelése révén történik.

„De az én vagy a személyiség nem lehet egy bizonyos benyomás, hanem inkább olyasvalami, amire [...] benyomásaink és ideáink sokasága vonatkozik.” I. m., 339. o. stb.

²⁶ A hume-i filozófia új szellemű interpretációinak intellektuális atyja Norman Kemp Smith. Lásd „The Naturalism of Hume”, I és II, *Mind* 14, 1905 és *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London 1949. A jelzett forradalom számtalan manifesztuma közül néhány: „The Hume-literature of the 1970s”, *Philosophical Topics* 12 (1981); D. C. Yalden–Thomson: „Recent work on Hume”, *American Philosophical Quarterly* 20 (1983), J. L. Biro: „Hume and Cognitive Science”, *History of Philosophy Quarterly* 2, 3 (July 1985).

²⁷ John Haugeland: „A kognitivizmus jellege és kézenfekvő volta”, in *Kognitív tudomány*, 35–63. o.

A száoptikai nyaláb fényvezető képessége, a DNS-spirál megkettőződése ilyen módon érthető meg. Az értelmezés harmadik fajtája a szisztémás: itt a főt bemutatott morfológiai interpretáció kiegészül a vizsgált dolog funkcionális alkotórészeit összekapcsoló relációk föltárásával. Az adott képességet vagy diszpozíciót meghatározó különálló részek kölcsönös egymásra hatásának, interakciójának elemzése gyümölcsöző egy motor vagy egy bürokratikus nagyvállalat működésének megértéséhez és – ami számunkra most fontosabb – a kognitív folyamatok magyarázatához is. Haugeland szerint a pszichológia alapvető problémája az, hogy állandóan fizikai és kémiai leírásokkal kacérkodik, mert művelőit folyamatosan lelkiismeretfurdalás gyötri túlságosan puha módszereik miatt.²⁸ Hume ezen kísérletek egyik korai kárvallottja, ezért tévedései a kognitivisták számára tanulságosabbak, mint például az indukcióról írott briliáns logikai elemzése.

A hume-i tudatfölfogást, a probléma leszűkítése céljából, az ún. klasszikus kognitivizmussal szembeítem, még pontosabban annak egyik legmarkánsabb változatával: a tudat „representacionalista” elméletével. A Jerry Fodor nevével fémjelzett teória a legkarakterisztikusabban hordozza magában a hume-i elme-fölfogás problémáit, s ezáltal nagy megvilágító erővel bír.

Első pillantásra úgy tűnik, hogy ez a két tudatleírás elképesztően távol áll egymástól, hiszen a hume-i filozófiára mint a hiper-empirizmus megtestesülésére tekintők számára meglepő lehet a teoretikus konstrukciókat szabadon alkalmazó RET-modellel való párhuzam. Ezt látszólag alátámasztják a *Értekezésben* található következő sorok: „az emberről szóló [...] tudománynak az egyedüli szilárd alapját a tapasztalatra és megfigyelésre kell fektetnünk”.²⁹ „Jóllehet igyekeznünk kell a lehető legeggyetemesebbé tenni valamennyi elvünket [...], mégis bizonyos, hogy semmiképpen sem mehetünk túl a tapasztalaton.”³⁰ A fönti idézetek alapján a hume-i tudománykép alapvetően különbözik a kognitivistákétól, hiszen utóbbiak bátran fölhasználnak olyan teoretikus entitásokat, amelyek meglehetősen homályos kapcsolatban állnak a tapasztalattal. Ugyanakkor az *Értekezésben* és a *Tanulmányban* több helyütt föltűnik a Hume-nak tulajdonított hiper-empirizmussal első látásra nehezen összeegyeztethető szemlélet: „Mert ha az igazság egyáltalán elérhető emberi képességeinkkel, akkor is bizonyára nagy mélységekben és nagy homályban rejlik.”³¹

A tendenciózusan kiragadott példákkal szöges ellentétben Hume, a doktriner empirizmussal szemben a newtoni fölfogást követve, meglehetősen kifinomult filozófia mellett kötelezi el magát.³² Az újkori tudomány megjelenését Koyré a

²⁸ I. m., 35. o.

²⁹ David Hume: *Értekezés az emberi természetről*, Gondolat, Budapest 1976, 17. o.

³⁰ I. m., 18–19. o.

³¹ I. m., 15. o.

³² N. Capaldi – David Hume: *The Newtonian Philosopher*, Twayne 1975; J. Noxon: *Hume's*

kozmosz lerombolásaként írja le: az aristotelési hagyomány hierarchizált, véges világát fölváltja a homogén, végtelen világegyetem. Az aristotelési fizika konkrét hely-terét Newton az euklidesi geometria absztrakt, izomorf terével helyettesíti. Ez nem a tapasztalat lázadása a spekulációval szemben, hanem az aristotelési – skolasztikus tradíciót fölváltó pythagorasi – platóni matematikai természetfölfogás és a démokritosi atomizmus szövetségének diadala.³³ Hume szerint azok az alapelvek, amelyek az emberi természetet irányítják és egy anatómus számára nyilvánulnak meg, megfejtésre váró titkok, de semmi esetre sem okkult dolgok. Ezek a jelenségvilág felszíne mögött található princípiumok csak megfelelő módszer segítségével bányászhatók ki. Hume a szellem Newtonának tekinti magát, célja a morális tudományok kopernikuszi fordulatának véghezvitele. Ehhez kell az a módszertani forradalom, ami lehetővé teszi számára, hogy az emberi természet megértésére irányuló, hangsúlyozottan tudományos³⁴ tevékenysége sikerrel járjon.

Természetesen a föltárára váró alapelvek nem azonosak a Hume által elítélt metafizikusok okkult princípiumaival. Az elme működését szabályozó asszociáció a szellemiben hasonló szerepet játszik, mint a newtoni törvények a fizikai világban. Az asszociációt Hume a gravitációhoz hasonlóan átfogó törvénynek tekinti: „Egyfajta vonzerővel van itt dolgunk, és hatásai [...] éppoly rendkívüliek [...] mint a tömegvonzás hatásai a természeti világban.”³⁵ Hume szerint megválaszolhatatlan az a kérdés, hogy miért az általunk használt alapelvek kapcsolják össze észleleteinket, nem pedig mások. Ezt az *Értekezés* függelékében, a személyiség azonosságával kapcsolatban, explicit formában is kifejezésre juttatja: „Amennyiben az észleletek valóban különböző létezők, úgy csak azáltal alkothatnak egészet, hogy egymáshoz kapcsolódnak. De az emberi értelem sohasem képes kapcsolatot fölfedezni különböző létezők között.”³⁶ Hume szerint tehát ilyen titkokra nincsenek filozófiai válaszok. A metafizikusok az efféle kérdésekre, bár mélyen tagadják, csupán okkult alapelvek segítségével képesek válaszolni, melyek kívül esnek a tapasztalaton. Ugyanakkor Hume teóriájában az elme azon tulajdonságai és diszpozíciói, melyek lehetővé teszik számára, hogy *observer*ként figyelje önnön mentális mechanikájának működését, metodológiailag és ontológiailag azonos státust foglalnak el, mint Newton rejtett erői, vagy a modern nyelvészek és pszichológusok által posztulált mentális folyamatok. Hume tehát, Newtonhoz hasonlóan, a tapasztalatban lehorgonyzott hipotézisekkel

Philosophical Development, Clarendon Press, Oxford 1973.

³³ A. Koyré: „Influence of philosophic trends on the formulation of scientific theories”, in *The Validation of Scientific Theories*, ed. by P. Frank, Boston 1956, 192–194. o.

³⁴ J. P. Monteiro: „Hume's conception of science”, *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981).

³⁵ Hume: *Értekezés*, 36. o.

³⁶ I. m., 839. o.

szemben elítéli a metafizikusok semmiben lebegő előfeltevéseit, és (akár Newton) állandóan lelkiismeret-furdalást érez, hogy esetleg ő is átlépte a bűvös határt.³⁷ A modern tudományok képviselői ezzel szemben zokszó nélkül használják ilyen típusú hipotéziseket. Fodor, miközben kísérletet tesz „spekulatív pszichológiája” révén az elme működésének megvilágítására, annyi rejtett mechanizmust posztulál, amennyi egy működőképes elmélethez éppen kell.³⁸ Általuk próbálja megvilágítani a kognitív képességeket és a viselkedési szabályokat. A föntiek mellett Hume más esetekben is szűkkeblűbben húzza meg a tudomány határait, mint a kognitivisták, hiszen utóbbiak számára nem a legfőbb megoldandó kérdés – bár kétségtelenül nem érdektelen – a külső létezés és az oksági elv. Hume viszont ezeket a problémákat megkerülhetetlennek és megértésüket az új tudomány számára fundamentálisnak tartja. A viselkedés oksági magyarázatát a benyomások és az ideák szubperszonális szintjén keresi, hasonlóan ahhoz, ahogyan a kognitív tudományok járnak el. Ugyanakkor az egymást vonzó és taszító észleletek, mivel önmagukban elégtelenek a propozicionális attitűdök reprezentálására, rászorulnak a szubjektumra, akinek éppeni hajlandóságai irányítják és értelmezik a belső folyamatokat.³⁹ A teljes személyiség tulajdonságai és diszpozíciói nélkül működésképtelen lenne a hume-i elmélet, némileg hasonlóan a reprezentacionalizmus kellemetlen következményéhez, miszerint egy külső szemlélő számára reprezentálnának a reprezentációk.⁴⁰

Alapvető különbség a két fölfogás között, hogy az introspekció a modern kognitivismus számára nem követendő módszer. Igaz, Hume-nál sem az önfigyelés az egyetlen módja az elme tanulmányozásának. Azokat a szituációkat is fontosnak tartja a tudat működésének megértése szempontjából, amelyekben megfigyeljük mások aktuális ítéleteit.⁴¹ Az introspekció Hume számára elsősorban az elme belső működésének pszichológiai leírásához elengedhetetlen eljárás, míg mások állításainak nyelvi-logikai analízise révén világossá válik, hogy a kommunikáció során milyen szabályokat követnek. A föntiekkel összhangban Hume kétféle jelentést tulajdonít az „egyszerű” terminusnak.⁴² Mikor létező egzisztenciának, azaz reális objektumnak tekinti, akkor a népi pszichológia nyelvének nyelvi-logikai analízisét fölcseréli a viselkedés belső, kvázifizikai okainak keresésével. Ezzel szemben a logikai elemzés során semmiféle

³⁷ Vö. Hume: *Értekezés*, 364–365. o.

³⁸ Jerry Fodor: *The Language of Thought*, Harvard University Press, Cambridge 1975, VIII.o.

³⁹ Vö. J. I. Biro: „Hume's difficulties with the Self”, *Hume Studies* 5 (1979).

⁴⁰ Daniel C. Dennett: „Artificial Intelligence as philosophy and as psychology”, in *Brainstorms*, Bradford Books, Montgomery 1978, 122. o.

⁴¹ T. K. Hearn: „General rules in Hume's Treatise”, *Journal of the History of Philosophy*, 8 (1970).

⁴² Kemp Smith: *The Philosophy of David Hume*, 560. o.

csábítást sem érez rá, hogy az egyszerűt kvázi-szubsztanciális entitásként kezelje, mely mindenféle kapcsolat nélkül önmagában az, ami. Ilyenkor az analízis szempontjából ideálisnak tekintett megkülönböztetés esetének tekinti, ebben az értelemben az eredetileg komplex módon adott dolgok megértéséhez szükséges konstrukció. Ezzel szemben, amikor Hume az egyszerűt valóban létező objektumként kezeli, úgy véli, hogy elsődlegesen ezek a végső mentális atomok adottak számunkra, s elménk ezekből konstruálja meg a komplex dolgokat. Utóbb tehát pszichológiai problémával állunk szemben, melynek megoldására a pszichológia kopernikusi fordulatanak következtében a legújabb newtoni „derivációs-nomologikus” módszertan révén nyílik egyedül mód. Hume pszichológiai elemzései akkor a leginkoherensebbek, amikor kvázi „derivációs-nomologista-realistaként” próbál eljárni. A hitről alkotott pszichológiai elmélete, miszerint az élenkség és az adott idea által indukált érzelem különbözteti meg emlékképeinket képzeletünk játékaitól, tökéletesen működésképtelen, szemben a hit-vágy tulajdonítás nyelvének (sok analitikus filozófus gondolatait megtermékenyítő) elemzésével.

Míg Hume az önmegfigyeléssel és az ahhoz szorosan kapcsolódó másolás-elmélettel a gondolat hozzárendelés által értelmezhető viselkedés okait próbálja föl kutatni, a nyelv logikai elemzése viszont többek között a propozicionális attitűdök analízisének fejlődőképesnek bizonyuló technikájává válik.

Nézzük a következő propozicionális attitűdöt: Hume azt hiszi, hogy a szokás az elme működésének egyik szervező elve. A „Hume” terminus azt az ágenst jelöli, akihez valamilyen attitűdöt rendelünk, a „hiszi” kifejezés az adott intencionális rendszer attitűdjére referál, „a szokás az elme működésének egyik szervező elve” propozíció az adott attitűd tartalmára és jelentésére vonatkozik. A propozíciók a hiedelmek azonosításának eszközei. Akkor mondhatjuk, hogy két ember azonos hitet vall, ha egyazon propozícióban hisznek. Az efféle népi pszichológiai beszédmód révén tulajdonítunk másoknak és önmagunknak hiteket, vágyakat, reményeket stb., ezen szókincs által írjuk le egymás viselkedésének elmebeli okait. Az efféle leírások paradigmatis esete az, hogy hiedelmekkel és vágyakkal ruházzuk föl embertársainkat testmozgásaik értelmezése céljából. „A Hume azt hiszi, hogy a szokás az élet nagy szervező elve” kijelentés „hogy”-os mellékmondata a filozófus elméjének belső tartalmát közvetíti valamilyen (magyarázatra váró) formában. A föntiekből következően az efféle elme-leírás sarkalatos problémája a jelentés mibenlétének kérdése, hiszen egy hit mindig valamiben való hit.

Hume a hit-vágy tulajdonítás őspéldáját mutatja be az *An Inquiry Concerning the Principles of Moral* című művében: „Kérdezz meg egy embert, miért végez testgyakorlatokat, azt fogja felelni, mert meg akarja óvni egészségét. Ha azután megkérdezed tőle, miért akar egészséges lenni, készségesen azt válaszolja, mert

betegnek lenni gyötrelmes államot.”⁴³ A fönti, indítékokat kereső értelmezés gondolat-hozzárendelő, a cselekvést racionalizáló magyarázat tipikus példája. Propozicionális attitűdöket rendelünk egy személyhez, megpróbáljuk a helyébe képzelni magunkat, miáltal képessé válunk rá, hogy jóslatokba bocsátkozzunk jövőbeli viselkedésére vonatkozóan. Az efféle pszichológiai fogalmakkal történő leírás az adott ágens cselekvéseit racionális keretbe illeszti. A hume-i példában a cselekvő arra próbál választ adni, hogy miért tornázik. Az introspekció megfigyelt hívei arra szavaznának, hogy számára a legjobban hozzáférhetőek szándékai, vágyai és érzései, valójában propozicionális attitűdjeinek tartalma legjobb interpretátorának árulja el a legtöbbet róla. Ha nem így lenne, akkor az önmegfigyelő mindig jobban értené saját cselekedeteiről szóló beszámolóit, mint környezete vagy pszichológusa. Viselkedésének értelmezése nem könnyebb az adott ágens szóbeli magyarázata révén sem. Az interpretátornak, amellet, hogy tisztáznia kell a beszélő szavainak jelentését, arra is választ kell adnia, hogy mit óhajt velük kifejezni.⁴⁴

Egy adott indíték magyarázata egy vágy (x egészséges szeretne lenni) és az azt beteljesítő cselekvésben való hit (x azt hiszi, ha tornázik, egészséges lesz) tartalmának megértése révén lehetséges. A cselekvés és a hit-vágy kettős közötti logikai kapcsolat megelőzi az oksági relációt. A vágy tartalma határozza meg, hogy a lehetséges cselekvések közül melyik a legkívánatosabb.⁴⁵ Egy adott indíték akkor válik egy cselekvés okává, ha valóban annak az alapján hajtják végre. Hume, Freudot megelőzve, tudatában volt annak, hogy az indítékok révén történő és az oksági magyarázat között nincs semmiféle konfliktus. A mentális állapotok és folyamatok oksági leírása, valamint a motívumokat, vágyakat, szándékokat tulajdonító pszichológiai megközelítés összeegyeztethető, csak nem az *Értekezés* elején vázolt mentális mechanika keretén belül.⁴⁶ A két beszédmód egyidejű, sallangmentes használata, a freudi pszichoanalízist megelőzve, Hume filozófiájában tettenérhető. (Igaz, Freudnak sikerült a hidraulikából, neurológiából és a mechanikából kölcsönvett terminusait egységes konceptuális keretbe rendeznie a népi pszichológia fogalmaival.) A *Tanulmányban* a szükségszerű kapcsolat mibenlétét megvilágító elemzés paradigmikus esete az indíték–cselekvés viszony. Hume szerint abban minden józan ésszel rendelkező ember egyetért, hogy a fönti páros között senki sem képes rábukkanni semmiféle rejtett relációra. Azok, akik úgy vélik, hogy a fizikai világ oksági viszonyait valamiféle bujkáló harmadik entitás szabályozza, s ezért arra a föltételezésre ragadtatják magukat, hogy az

⁴³ David Hume: *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby–Bigge, The Clarendon Press, Oxford 1957, 293. o.

⁴⁴ Donald Davidson: „Az irracionalitás paradoxonai” in *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*, Cserépfalvi, 1993, 175. o.

⁴⁵ Hume: *Értekezés*, 542–549. o.

⁴⁶ Barry Stroud: *Hume*, Routledge, London–New York 1977, 141–170. o.

„anyagi erőből [...] származó hatások”⁴⁷ alapvetően különböznek a szellemi világ okaitól, túllépnek a gyakorlati pszichológia és a népi fizika révén leírható, megszokott tapasztalaton. Valójában „mindenféle oksági kapcsolat terén csakis a dolgok összefüggését és az elmének az egyikből a másikra való következtetését ismerhetjük fel”⁴⁸, s mivel ez a maximum, ami érzékeink számára megmutatkozik az akaratlagos cselekvések megismerése során is, nyilvánvaló a fizikai és a morális értelemben vett szükségszerűség azonossága. Az ember tehát egyetlen világ polgára, az elme és a test azonos törvényeknek van alávetve.

„A filozófusok több egyforma eset megfigyelése alapján állapítják meg azt az elvet, hogy az ok és okozat közti kapcsolat mindig egyaránt szükségszerű, s hogy az egyes esetekben megnyilvánuló látszólagos bizonytalanság az ellentétes okok rejtett ellentétes hatásából ered.”⁴⁹

„A filozófusnak [...] az értelmes lények cselekedeteire és akarati tevékenységére vonatkozóan ugyanezt az érvelést kell alkalmaznia.”⁵⁰

Hume a newtoni fizika szigorú módszerét itt már leplezetlenül fölcseréli az ún. népi pszichológia józan észre épített megközelítésmódjával. A Dennett által bevezetett „intencionális alapállás”⁵¹ terminus pontosan kifejezi ezt a fajta látásmódot.⁵² Filozófiájának egészét tekintve ez a nézőpont kerül túlsúlyba, aminek a fönt elemzett propozicionális attitűdököt tulajdonító beszédmód a paradigmatis esete. Ugyanakkor, az intencionális stratégia hegemoniája ellenére, Hume-nak az elméről vallott nézeteiben jelen van az ún. fizikai és rendeltetészerű⁵³ megközelítésmód is. Az első arra válaszol, hogy miféle fizikai törvények révén írható le az elme működése, mik iselkedésünk oksági alapjai. Ennek a nézőpont-

⁴⁷ David Hume: *Tanulmány az emberi értelemről*, 1973, 140. o.

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ I. m., 132. o.

⁵⁰ I. m., 133. o.

⁵¹ [...] „meghatározott elképzeléseket és törekvéseket tulajdonítunk az ágensnek, azon az alapon, ahogyan a helyzetet érzékeli, illetve amilyen céljai és szükségletei vannak”, Daniel C. Dennett: *Micsoda elmék*, 42. o.

⁵² „Quintus Curtius szavahihetőségében éppúgy kételkedünk, amikor arról ír, hogy Nagy Sándor természetfeletti bátorsággal egymaga a harcosok tömegére támadt rá, mint amikor azt meséli, hogy természetfeletti ereje és fürgesége jóvoltából képes volt ellenállni nekik. Mindannyian ennyire magától értetődőnek tartjuk az emberi indítékok és cselekedetek valamint a testi tevékenységek egyöntetűségét. Ebből származik az a hosszú évek során, különféle tevékenységekben és társaságokban szerzett hasznos tapasztalat is, amelynek jóvoltából megismerhetjük az emberi természet törvényszerűségeit, s jövőbeli magatartásunknak és gondolkodásunknak irányt szabhatunk. E vezető útmutatásával jutunk el az emberi cselekvésekből, szavakból, sőt taglejtésekből kiindulva a hajlamok és indítékok ismeretének csúcára, majd ezeknek az indítékoknak és hajlamoknak ismeretében ereszkedünk le a cselekedetek elemzéséhez.” Hume: *Tanulmány*, 128. o.

⁵³ Dennett, i. m., 35–37. o.

nak a központi metaforája az „asszociáció. Hume az emberi viselkedést időnként rendeltetésszerű alapállásból vizsgálja, melynek nagy metaforája az emberi természet. Ilyenkor a célokkal vívott kétségbeesett harca a hipotézisekkel szembeni newtoni magatartásra emlékeztet.⁵⁴

Persze, hasonlóan Fodorhoz, nem különíti el a viselkedés oki magyarázatától a népi pszichológia nyelvének analízisét. Andy Clark szerint a kognitivisták legnagyobb hibája, hogy keverik viselkedésünk okainak föltárását az adott viselkedést leíró egészes gondolt-hozzárendeléssel. A leíró kognitív tudomány a gondolatok absztrakt struktúráját igyekszik formális elmélet révén megvilágítani, míg az oksági kognitív tudomány a viselkedés „belső komputációs okait keresi”. A kettő nem izomorf egymással.⁵⁵ Véleményem szerint a fönti elhatárolás radikális újraértelmezésre kell hogy sarkallja a hume-i ismeretelmélettel foglalkozó filozófusokat. Az *Értekezés* elején kvázi-kémiai-fizikai nyelven megfogalmazott elme-leírás, amelynek révén Hume a viselkedés oki magyarázatát kísérelte meg, észrevétlenül átváltozik a mindennapi nyelv logikájának elemzésévé. Ez persze Hume számára nem vált világossá, de legjobb tudomásom szerint eddigi értelmezőinek is elkerülte a figyelmét a két vállalkozás közötti alapvető különbség. A fönti szétválasztás lehetővé teszi, hogy az egymásnak látszólag ellentmondó Hume-interpretációkat egyetlen konceptuális keretbe ágyazzuk.

3. „Ügynökök kéméljenek!”

Hume az *Értekezés* elején vázolt vadonatúj elméletében megpróbálja elkerülni egy az ideákat és benyomásokat manipuláló intelligens belső én föltételezésének karibdisztét, de ez szükségszerűen azt eredményezi, hogy az ideákra úgy kell tekintenie, mint önmagukat gondoló dolgokra.⁵⁶ Mindenkinnek megvan a maga problémája, Dennett szerint Hume-é leginkább ez. Bíró viszont úgy véli, a maradék szkilla sok kognitivistá életét megkeseríti, és Hume tulajdonképpen elég jól megúsza, ha a felszínesebb elemzők netán félre is értik a helyzetet.⁵⁷ A kognitív filozófusok jó része föltételezi, hogy adott intelligens viselkedést intelligenssé tévő okok úgy ismerhetők meg a legjobban, ha a viselkedést „funkcionálisan feldaraboljuk”, és megnézzük, milyen szerepet játszanak ezek a

⁵⁴ „Hume [...] meglehetősen történetietlen módon meg van győződve arról, hogy az emberi természet helytől és időtől függetlenül mindenütt egyforma.” Anthony Quinton: *A tökéletlenség politikája*, Tanulmány, Pécs 1995, 62. o.; vö. Robin G. Collingwood: *A történelem eszméje*, Gondolat, Budapest 1987, 134–138. o.

⁵⁵ Andy Clark: *A megismerés építőkövei*, Osiris, Budapest 1996, 218. o.

⁵⁶ Daniel C. Dennett: „Artificial Intelligence as philosophy and as psychology”, 122. o.

⁵⁷ J. I. Biro: „Hume and Cognitive Science”, *History of Philosophy Quarterly* 2, 3 (July 1985).

részek az egész konstituálásában. Tehát izolálni kell azokat a „szub”-folyamatokat, amik alapját képezik az általunk értelmezi kívánt viselkedésnek. Persze rengeteg kérdés merül föl a funkcionalizmus habjaiból: Mi az ontológiai státusa ezen entitásoknak? Rendelkeznek intelligenciával, vagy nem? Ha nem, akkor hogyan tehetik intelligenssé az egészet? Az intelligens részek intelligenciája miből ered? stb.

A kognitivisták abban egyetértenek, hogy a kérdések megválaszolása során mindenképpen el kell kerülni a pszichologizmus zsákutcáját. Ugyanakkor a reprezentacionalista elméletben utazók szintén a szkillá áldozatainak listáját növelik, hiszen az általuk is eltüntetni óhajtott homunkulusztól nem tudnak szabadulni. A reprezentacionalista rendszereknek szükségük van egy külső használóra vagy értelmezőre, hiszen a reprezentációk csak valaki számára reprezentálnak valamit. Ez a dilemma Hume számára is fejtörést okozott, s úgy próbálta megoldani, hogy a mentális mechanika kvázi-fizikai leírása mellé becsempészte a kor „nyelvjátékában” paradigmatis szerepet játszó hutchesoni elme-leírást. Ezzel persze kénytelen-kelletlen földadta a tapasztalatban lehorgonyzott hipotézisekről vallott, egyébként azóta híressé vált nézeteit. Kemp Smith szerint Hutcheson bölcelete, a metodológiai kérdésektől eltekintve, a newtoninál nagyobb befolyást gyakorolt Hume-ra.⁵⁸ Hutcheson szerint az én kétféle módon fejt ki hatását, manifesztálja képességeit: mint emberi természet, amely a külső ingerekre reagálva determinálja az érzékelés benyomásait és rajtuk keresztül a reflexió benyomásait is, valamint az én működésének az előbbtől eltérő módján: megfigyelőként (observer). Utóbbi lehetőséget teremt rá, hogy értelmezőként hozzáférjen az érzékelés benyomásaihoz és az ezekből származó reflexió benyomásaihoz. Amikor Hume a newtoni rendszer analógiájára megkonstruálja a szellem statikáját és dinamikáját, az elme második képessége háttérbe húzódik (this second capacity as observer recedes into the background).⁵⁹ Ezzel Hume azt sugallja, mintha nem lenne szükség rá az asszociációs műveletek során. Igazából nem mond le – a newtoni nyelv analógiájának használata mellett – az innen metafizikainak minősülő entitások létének posztulálásáról: „egyedül az elme érzi a személyiség azonosságát, amikor a szellemet alkotó múltbeli észleletek sorára reflektálván érezzük, amint egymáshoz kapcsolódnak ezeknek az ideái, s az egyik idea magától átvezet a másikhoz”.⁶⁰ Itt Hume visszacsempészi a hutchesoni *observer*-t, mivel csak általa képes „experimentálisan” megragadni az elmében zajló folyamatokat. A hutchesoni és a newtoni beszédmód konfliktusa legnyilvánvalóbb módon a hit⁶¹ mibenlétének elemzése során nyilvánul meg. Amikor Hume a

⁵⁸ Kemp Smith: *The Philosophy of David Hume*, 1941, 76. o.

⁵⁹ Uo. 73. o.

⁶⁰ Uo. 839. o.

⁶¹ A probléma részletes kifejtése: Anthony Flew: *Hume's Philosophy of Belief...*, Routledge and Kegan Paul, London–New York 1961.

mentális mechanika nyelvén beszél, azaz a derivációs-nomologikus metaforát használja, akkor a hitet a percepciók tulajdonságának tekinti. „Tehát a hívés [...] az ideák eleveenebb és erőteljesebb elképzelése.”⁶² A következő állítás némi jóindulattal tekinthető a fenti teória protokonnekcionista változatának, amelyben Hume nem használja a népi pszichológiából jól ismert „elképzelés” kifejezését. „Az első képzet eleveensége [...] szétárad az egészen, és – minthogy csatornák és csövek sokaságán keresztül – eljut minden egyes ideához, amelyik összeköttetésben áll az elsővel.”⁶³ A hutchesoni beszédmódot használva, a hit a szellem (mind) attitűdje, melynek működéséről a hit-vágy tulajdonítás elemzésével tudhatunk meg a legtöbbet.⁶⁴ Az első elme-leírás kvázi-fizikai nyelve meglehetősen működésképtelen a hívés elmebeli okainak leírása során, ezért Hume becsempészi a hiteket és vágyakat a fejünkbe, miáltal előlegzi a klasszikus kognitivisták Clarke által explikált hibáját. Az asszociáció alapelvei nem elégségesek a tudat összes jelenségének megmagyarázására, ezért szükség van a szellemnek azokra a természetes tulajdonságaira és diszpozícióira, melyek nélkül a mentális mechanika nyelvén előadott teória működésképtelennek bizonyul.

Bíró úgy véli, hogy a főnt bemutatott ún. „Hume-probléma” létezik, de azt Hume-nak sikerült megoldania, szemben a dennetti interpretációval, amely szerint „az önmagukat gondoló ideák” fogságából csak egy homunkulusz becsempészésével lehet szabadulni. Bíró úgy véli, hogy Dennett magyarázata azért rossz, mert félreérti az énről alkotott hume-i képet.⁶⁵ Hume ugyanis az ént az egymással bizonyos módon relációban lévő észleletekkel azonosítja. Az így fölfogott énről a teljes személyiség leírására használatos intencionális predikátumok segítségével beszél. Célja nem az, hogy tagadja létezését, sem pedig az, hogy úgy szóljon róla, mint gondolkodó, vágyó dologról, melynek diszpozíciói vannak és szenvedélyek tüzeiben ég. Az én mibenlétének kérdésére keresi a választ. Miközben ezzel van elfoglalva (hosszú időn át sorolva, hogy mi nem), azt a benyomást keltheti, mintha tagadná létét. Ez a feltételezés azonban hamis: „sohasem tudok valami mást is észlelni, mint észleleteimet: Tehát ezeknek az összegződése alkotja az ént”.⁶⁶

Igaz, Hume, amikor nem a percepció-nyalábokról, hanem egyedi észleletekről beszél, akkor is használ kvázi-intencionális igéket. Az észleletek „kölcsonösen létrehozzák, lerombolják, befolyásolják és módosítják egymást”. „Az egyik képzet elűzi a másikat, és maga után von egy harmadikat, amelyik meg őt szorítja ki.”⁶⁷ Egy ilyen látásmód esetén értelmeznünk kell pl. azt a kijelentést, hogy „a

⁶² David Hume: *Értekezés*, 174. o.

⁶³ David Hume: *Értekezés az emberi természetről*, 177. o.

⁶⁴ Uo., 74. o.

⁶⁵ J. I. Biro: „Hume and Cognitive Science”, *History of Philosophy Quarterly* 2, 3 (1985), 168. o.

⁶⁶ David Hume: *Értekezés*, 838. o.

⁶⁷ I. m., 351. o.

percepciók létrehozzák egymást”, vagy ami még kényelmetlenebb, „elgondolják egymást és magukat”. Megint a reprezentacionalisták Dennett által érintett problémájánál vagyunk, miszerint külső ágens nélkül képtelenség föloldani a fönti dilemmákat: olyan interpretátor kellene, aki számára a reprezentációk reprezentálják magukat.⁶⁸ Egy vérbeli kognitivistá viszont ki nem állja az „ügynököket”.

Bíró szerint a hiba oka az, hogy az elemzők nem tettek különbséget az eredendően intencionális igék és azok között, amelyeket Hume a percepciók értelmezése során használ. Azok a leírások, hogy „vonzák, rombolják, hatással vannak egymásra”, nem sokkal intencionálisabbak, mint a newtoni testekről szólók. A ténylegesen intencionális predikátumok Hume-nál mindig az egész elmére vagy személyre vonatkozó állításokban szerepelnek csupán. Az valóban értelmes kérdés, hogy az elme miként konstituálja a percepciókat, viszont az egymást létrehozó észleletekre irányuló kíváncsiság értelmetlen. (Más lapra tartozik, hogy egyéb viszonyaik föltárása döntő fontosságú az elme működésének megértése során.) Bíró szerint a kognitivistáknak Hume nyomán világosan el kell különíteniük a szubperszonális szintet a személyestől, a személy alatti folyamatokat egy nem-intencionális nyelv segítségével kell leírni.⁶⁹

Bár kétségtelenül szimpatikus Bíró *happy end*del végződő története, a jelen elemzés némiképp szomorúbb végkifejlet felé hajlik. A legsúlyosabb ellenvetés, hogy a mentális okok nem írhatók le a vonzások és taszítások nyelvén. „A csupán fizikai vagy fiziológiai tulajdonságokkal felruházott eseményeket nem mérlegelhetjük mint szóba jövő indítékokat, konfliktusban álló dolgokat vagy egy bizonyos tárgyra vonatkozó jelentéseket.”⁷⁰ Az ennek az észleletfolyóval történő azonosítása egyéb problémákat is fölvet. Danto *A közhely színeváltozása* című művében izgalmas párhuzamot von a valóság tökéletes reprodukciójának illúziójáért mindenre képes „átlátszóság-elmélet”, és az „én” hume-i fölfogása között. Zeuxis szörlője pontosan olyan, mint valódi párdarabja, ezért nem meglepő, hogy az elcsábult madarak megpróbálnak lakmározni belőle. Hasonlóan zavarba ejtő szituációt idéz elő számunkra az esztétikai állítások központi terminusa, a „szép”, mivel egyaránt állítható művészi alkotásokról és természeti jelenségekről. Viszont a „mély”, „erőteljes” stb. ugyancsak esztétikai minőségekről szóló predikátumok csupán az artefaktumokról való beszéd során használhatók értelmesen. „A jól ismert esztétikai predikátumokon túl egy egész sor olyan predikátum van, amely műalkotásokra alkalmazható, valóságos dolgokra, és a műalkotások valóságos párdarabjaira nem.”⁷¹ A médium igazából persze nem tüntethető el, az átlátszóság-elmélet valójában működésképtelen, hiszen az illúziót mindig megzavarja az

⁶⁸ Vö. Polányi Mihály: *Személyes tudás II.*, Atlantisz, 1994, 35. o.

⁶⁹ J. I. Bíró: i. m., 270. o.

⁷⁰ Donald Davidson: „Az irracionalitás paradoxonai”, in *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*, 172. o.

⁷¹ Arthur C. Danto: *A közhely színeváltozása*, Enciklopédia 1996, 155. o.

állandóan előbukkanó anyagi hordozó. Akárhogy is, a médium és az anyagi alap nem tekinthető azonos entitásnak, hiszen a főt említett predikátumok, miközben önmagukon kívül semmit sem reprezentáló rajzokról is zokszó nélkül állíthatók, anyagi hordozóikról (papír, tinta) semmit sem mondanak. A tökéletes illúzióra törő festők legmerészebb várakozásait is túlszárnyalta Berkeley, aki az elmét olyan átlátszóvá tette, hogy Hume hosszú keresgélés után sem tudott rátalálni. A fő probléma az, hogy a teljesen áttetszővé váló elmében az én „tartalmaira esik szét. Bár természetesen az én az a mód, ahogyan tartalmai adva vannak, akkor aligha lehet része annak, ami saját maga, ennél fogva logikailag láthatatlan lenne adatainak vonatkozásában.”⁷² Azon állításhoz hasonlóan, hogy „x alkotás semmi más, mint anyagai alapja”, Berkeley láthatatlan „elméje” és Hume átlátszó „én”-je könnyedén azonosítható materiális hordozójával, például az idegrendszer egy bizonyos állapotával. Az én és az idegrendszer viszonya hasonló a vászon és a rápingált műalkotás közötti relációhoz: vannak olyan predikátumok, amelyek bátran állíthatók a médiumról, még ha láthatatlan, akkor is, viszont a vászonnál semmiképpen sem. „A neurofiziológiai én-leírásból, amely nem egészül ki a morálpszichológia nyelvével, a személyiségnek és a jellemnek éppen azok a jellemzői hiányoznak, melyek legközelebb állnak a stílus és a kifejezés minőségeihez a művészetben.”⁷³ Ezek tesznek vonzókká vagy elviselhetetlenné bennünket a többi ember számára, ezek azok az individualitásunkért felelős minőségek, amelyek nélkül nem lennénk mások, mint saját túlélésükért tüsténkedő robotok.⁷⁴ A szép és az igaz tartománya tehát erőteljesen hasonlít egymásra, ezért nem véletlen, hogy Hume esztétikai és erkölcsi elveinek kifejtése során, a hutchesoni beszédmódhoz tér vissza és eltekint az „elme” és az „én” eltűnésének rázós következményeitől.

Hume szerint tehát — ebben Birónak igaza van — nincsenek elmék, csak mentális folyamatok. A folyton változó mentális eseményeket a tudat medrében hömpölygő percepciófolyam segítségével próbálja leírni. Ugyanakkor nem világos, hogy az észleleteket összekapcsoló asszociáció törvénye a pszichológiai vagy a fizikai leírás szintjén található-e. A fenomenalista Hume szerint a kérdés irreleváns, mivel „észleleteinken kívül semmi másról nincs tökéletes ideánk”.⁷⁵ Ezért kellőképpen indokolt, „hogy végképp felhagyjunk a lélek anyagi vagy nem anyagi volta körül folyó vitával...”⁷⁶ A fentiek ellenére, érthető okokból⁷⁷, mégis

⁷² I. m., 156. o.

⁷³ Uo.

⁷⁴ Vö. Richard Dawkins: *Az önző gén*, Gondolat, Budapest 1986, 250–251. o.

⁷⁵ Hume: *Értekezés*, 316. o.

⁷⁶ Uo.

⁷⁷ Dennett szerint négy ok miatt nem mondhatunk búcsút a tudatnak: 1. Úgy tűnik, hogy az öntudatánál lévő elme (conscious mind) nem helyettesíthető az aggyal vagy bármelyik részével, mivel nincs az agyban olyan médium, amelyben pl. egy bíborszínű tehén testet

megpróbál választ adni arra a descartes-i kérdésre, „hogyan lehetséges-e *térbeli találkozás* anyag és lélek között”.⁷⁸ Hume kezében Descartes és Locke dualizmusa, Berkeley szubjektív idealizmusának közvetítésével, az *Értekezés* fősodratát tekintve nem fenomenalizmussá, hanem epifenomenalizmussá változik. Úgy véli, hogy a kiterjedt dolgok és a matematikai pontok „valahol léteznek”, míg a többi entitás, bár létezik, nincs sehol. A látási és tapintási észleleteken kívüli percepciók által reprezentált dolgoknak nincs konkrét helyük, azaz nem fizikai objektumok. A mentális történések hasonló relációban állnak a fizikai világgal, mint az ízek és az illatok a látható és tapintható tulajdonságokkal. Az ízekhez és az illatokhoz hasonlóan a lelki folyamatok is epifenomének.

„Ezek a relációk pedig a kiterjedt tárgy, illetőleg ama minőségek között, amelyek nem foglalnak el semmi helyet — ok — okozati kapcsolat és megjelenésük időbeli érintkezése —, szükségképpen olyan hatást tesznek szellemünkre, hogy az előbbi megjelenésekor nyomban kialakul az utóbbinak a képzelete az elménkben.”⁷⁹

Hume legnagyobb hibája, hogy színdarabját a korábban általa elhagyott karteziánus színházon⁸⁰ belül próbálja előadni — amely ily módon csak abszurd lehet. Elképzelése szórakoztató, izgalmas — és mérhetetlenül inkonzisztens. Érhető, hogy egy központi „én” föltételezésére szüksége van, hiszen az *Értekezés* fő célja az ún. morális problémák kísérleti úton történő analízise. Berkeley klasszikus darabja zokszó nélkül eljátszható a karteziánus színházban, hiszen, bár szereposztása szokatlan (például Isten a főrendező), műve mégis tökéletesen zárt. Hume világosan látta, hogy elmélete csak a karteziánus színház lerombolása révén tehető newtoni értelemben tudományossá, tisztában volt azzal is, hogy az általa megoldani kívánt problémák (Dennett szerint Joyce-típusú történetek) szétfeszítik a klasszikus hármasegység kereteit (test, lélek és a közvetítő tobozmirigy vagy egy megfejtésre váró X). A karteziánus színház főrendezőjének, az énnak kitüntetett helye tehát már szertefoszlatni látszott, de nélküle az előadás (főként erkölcsi és esztétikai értelemben) megglehetősen élvezhetetlenné vált, ezért Hume visszacsémészte a korábban kirúgott főrendezőt, hogy darabját eljátszhatóvá tegye.

ölthet. 2. Az agyban sehol sem található az a gondolkodó dolog (én), aki efféléket gondol: Gondolkodom, tehát vagyok. 3. Senki sincs az agyban, aki képes lenne minősíteni a borokat, gyűlölni a rasszizmust, szeretni valakit, vagy aki számára fontosak bizonyos dolgok. 4. Hiányzik az agyból valaki, aki cselekedeteinek morális értéket tulajdonít. Daniel C. Dennett: *Consciousness Explained*, 32–33. o.

⁷⁸ Hume, i. m., 317. o.

⁷⁹ Hume, i. m., 320. o.

⁸⁰ Vö. Daniel C. Dennett: „Multiple Drafts versus the Cartesian Theater”, in *Consciousness Explained*, 101–138. o., Ezra Talmor: *Descartes and Hume*, Pergamon Press, Oxford 1980.

4. A nagy metafora

A hume-i elmepszichológia központi metaforája az asszociáció, mely a lelki élet átfogó törvényének megürcült helyére pályázik, s ez előzménynélküli a filozófia történetében. Igaz, Berkeley az érzékelés magyarázata során már az asszociáció elvét fölhasználja, de még nem a tudat egész működését szabályozó elvként. Locke az, aki az „associatio idearum” terminust megalkotja, ugyanakkor a helytelen összekapcsolódások kiszűrése érdekében „a belső reflexió” hipotézisét használja föl mint legmagasabbrendű intellektuális eszközt. Az empirista hagyomány még korábbi képviselője, Hobbes szintén kétféle gondolkodást föltételez: az irányítatlan asszociációk által vezérelt esetlegest és a szándékosan irányított diszkurzív elmélkedést. Baconnál az idolumok létrejöttének okai a téves asszociációk voltak, amelyekkel szemben a mérlegelő reflexív gondolkodás vethető be.

A Hume-ot megelőző empiristák az asszociációt (Berkeley kivételével) az elme téves ismereteket gyártó tevékenységének tekintik, s szembeállítják az asszociáció káros hatásait megszüntetni képes értelemmel. Az egyébként működésképtelen asszociációs elmélet bevetése a nyelvjátékba hihetetlen szellemi energiákat szabadított föl. Az asszociációs pszichológia, váltakozó sikerrel vívott élethalálharcot követően, ismét nyeresre áll.

Aristotelés *Retorikájának* egyik kulcsfogalma az *enthyméma* olyan csonka szillogizmus, melynek hiányzó premisszáját vagy konklúzióját a hallgatóknak kell kitalálniuk. A kitöltendő hely egy nyilvánvaló igazság, egy mindenki által megfeythető banalitás. A szónok azért nem mondja ki, mert tisztában van a ráismerés örömeinek pszichológiai következményeivel.⁸¹ Danto szerint a metafora szerkezete hasonló az enthymémához: „ha *a* metaforikusan *b*, akkor kell lennie valamilyen *t*-nek, amelyre igaz, hogy a *t*-hez viszonyítva ugyanaz, mint *t* *b*-hez viszonyítva”.⁸² Egy metafora annál hatásosabb, minél nehezebb kifogni a korszak konceptuális hálójával. Az „asszociáció” ilyen, hiszen előtte az elme működésének végső elveként a filozófia történetében senki sem számolt vele. A zajok és jelek megszokott használata⁸³ jellemzi a sztereotip megnyilvánulásainkat, míg a metaforikus arra indít bennünket, hogy új elméletbe helyezzük. Nem abban különbözik, hogy jelentése nem egyezik a köznapival, hiszen jelentéssel bírni nem más, mint bérelt hellyel rendelkezni egy nyelvjátékban. A „metafora” olyan utas metaforája, akinek nincs helyjegye, s ahhoz, hogy leülhessen, át kell rendezni az egész kupét. Ha kellően harsány és szórakoztató, akkor az utasok közötti kapcsolatokat alapjaiban átalakítja, és ami nem utolsó szempont, végigüli a távot. A metafora a hatáskeltés eszköze, annál jobb, minél inkább elképeszt, minél

⁸¹ Arisztotelész: *Rétorika*, Gondolat, 1982, 145–149. o.

⁸² Arthur C. Danto: *A közhely színéváltozása*, 166. o.

⁸³ Donald Davidson: „What metaphors mean”, in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press 1984, 262. o.

elementárisabb viharok kiváltására alkalmas. Tehát nem kognitív tartalom hordozója, létrehozója nem akar gondolatot közölni általa, csupán fölkavarni, egy komoly beszélgetés közben váratlanul grimaszt vágni, duchamp-i gesztussal művészeti objektummá minősíteni egy piszoárt stb. Hume tehát olyan szokatlanul használja az „asszociációt”, ahogyan Newton a „gravitációt”, Dennett a „Multiple Draftot”, Fodor a „gondolkodás nyelvét”, Calvin a „darwini gépet”, Warhol a „művészetet”.

A következőkben azt szeretném bizonyítani, hogy Hume-nak nem sikerült metaforáját működőképes elméletbe ágyaznia, s így kognitív tartalommal megtöltenie. A kognitív tudomány egyes művelőinek megédesítette volna életét, ha számot vetettek volna ezzel a keserű ténnyel. Ugyanakkor a kognitivisták szóhasználata, látásmódja lehetővé teszi a hume-i metafora plauzibilissé-tételét. Ez fölé egy gyilkossággal, de úgy tűnik, a filozófusok szeretik az általuk vagy mások által kitalált metaforákat halottként látni.

Grünbaum *A pszichoanalízis alapjai* című könyvében meggyőzően bizonyítja, hogy „a pszichikus apparátus struktúrájának és működésének egymást követő modelljeit”⁸⁴, azaz a metapszichológiai leírást Freud kevésbé tekintette fontosnak, mint a díványon fekvő betegek megfigyeléséből származó tényeket. Freud szerint a metapszichológia, egy épület tetejéhez hasonlóan, bármikor kicserélhető, anélkül, hogy az elmélet károsodást szenvedne. Az *id*, az *ego* és a *szuperego* a pszichoanalitikus rendszer metaszintjén találhatók, s esetleges elhagyásuk a koncepció sikerét nem befolyásolja, szemben az elfojtás fogalmának központi jelentőségével a klinikai pszichológiában. Hume tudatpszichológiájában az asszociáció és a szokás terminusok egymáshoz való viszonya hasonlít az *id* és az *elfojtás* Freud által explikált relációjához. Míg az asszociáció a hume-i metapszichológia kulcsmetaforája, a szokás viszont a népi pszichológiából kiemelt terminus, melynek révén meglehetősen pragmatikusan megmagyarázható, hogy miért cselekszenek az emberek úgy, ahogy. Hume megpróbálta asszociációs elméletébe integrálni a szokást, de, mint majd a következő részben látni fogjuk, kísérlete kudarcot vallott. Könnyen bizonyítható, hogy miután többé-kevésbé fölismerte asszociációs elmélete működésképtelenségét, gyakorlatilag fölhagyott a használatával. Az *Értekezés* második és harmadik könyvében csupán erőltetett mázként jön elő, a *Tanulmány*-ban pedig csak a rend kedvéért említi meg. A kor kedvelt morálfilozófiai nyelvjátékát játssza tovább, amelynek nyelvi alapja a propozicionális attitűdök tulajdonítása. Fokozatosan lemond az ezen attitűdök, hozzárendelést lehetővé tevő, okainak vizsgálatáról, és a Churchland⁸⁵ által fejlődésképtelennek ítélt népi pszichológia szóhasználatának szisztematizálása révén próbálja feledtetni az elme értelmezésének kopernikuszi fordulatáról való lemondás kellemetlenségét. A

⁸⁴ Adolf Grünbaum: *A pszichoanalízis alapjai*, Osiris, Budapest 1996, 22. o.

⁸⁵ P. Churchland: „Eliminative materialism and the propositional attitudes”, *Journal of Philosophy* 1978, 2, 67–90. o.

szellem működésének kvázi-fizikai elemzése helyett tehát marad a mindennapi nyelv analízise. Ezen tevékenységének kevésbé eredeti központi metaforája a „szokás”. Innen az ezredvégről úgy tűnik, hogy az „asszociáció” bevetése a diskurzusba mégis Hume egyik legnagyobb tette, izgalmasabb, mint a sokáig egyeduralgó „Hume villája” metafora. A neopozitívizmus demarkációs vonalának összeomlása és a kognitív tudomány előretörése ismét előtérbe állította az asszociáció problematikáját. A történeti érdeklődésű kognitivisták szorgalmasan kutatnak a múltban található párhuzamok után, egyrészt inspirációs forrásként, másrészt – *meaning variance* ide-oda – legitimációs bázisként.

4.1. A szokás hatalom

Hume jelentéseméletét általában a „képelmélet” egy variációjaként interpretálják: szavaink a jelentésüket az általuk helyettesített ideáktól kapják. Ezen ideák az érzékelés és reflexió benyomásaiból származnak, miáltal pontos reprezentációját adják a tapasztalatnak. Egy szó jelentése egy mentális képmás (image), mely egy külső megfigyelő számára örökre rejtve marad, csak az őt birtokló elme számára nyilvánul meg.

Képmáselméletre épülő asszociacionizmusának működésképtelensége világosan megmutatkozik az általános ideák mibenlétének elemzése során. Hume az *Értekezés* első részében megpróbál szembenézni az absztrakt ideák ontológiai helyének problémájával, de arra a kérdésre, hogy mi valójában az absztrakt vagy általános idea, nem válaszol. Ehelyett annak magyarázatába fog, hogy milyen szerepet játszanak a képmások (images) a gondolkodásban, és miként képesek úgy viselkedni, mintha általánosak volnának.⁸⁶

Hume az *Értekezés* első részében az észleleteket benyomásokra és ideákra osztja. Az ideák minden esetben pontos másolatai és reprezentálói a megfelelő benyomásoknak. Minden idea tökéletes (de halványabb) képmása az okául szolgáló (élénkebb) benyomásnak. A fentiekből következően összes ideánk képmás, mindegyik partikuláris, minőségileg és mennyiségileg meghatározott. Hume – Berkeley Locke-kritikájához kapcsolódva – úgy véli,⁸⁷ az általános ideák speciálisan használt különösek. Egy szó nem úgy válik általánossá, hogy egy lelki tárgy nevéként használjuk, hanem úgy, hogy „több olyan különös ideának a jelévé tesszük, amelyek mindegyikét egyformán sugallja az elmének”.⁸⁸ Az ideák használatát illetően is ugyanez a helyzet: nem értelmetlen azt állítani, hogy vannak általános ideák, csupán az nem igaz, hogy a locke-i értelemben vett absztrakció segítségével hozhatók létre. Az ideák önmagukban partikulárisak, s csupán akkor

⁸⁶ Kemp Smith: *The Philosophy of David Hume*, 257. o.

⁸⁷ A. J. Ayer: *Hume*, Oxford U. P. 1980, 19. o.

⁸⁸ Berkeley: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*, Gondolat, Budapest 1985, 160. o.

válnak általánossá, ha a többi azonos típusú partikuláris ideát képviselik: „az általánosság [...] nem valaminek az abszolút, pozitív természete vagy fogalma, hanem az a viszony, amely e valami és az általa jelölt vagy képviselt különös objektumok között áll fenn, s aminek folytán magukban véve különös dolgok, nevek vagy fogalmak általánossá válnak”.⁸⁹ Az univerzálé-probléma nominalista megoldása szükségképpen magával hozza a konceptualista jelentésemélet elvetését is, mely Berkeleynél egy proto-használatelméletnek adja át a helyét: „amikor egy szót általánosnak tekintünk, nem azt firtatjuk, hogy milyenfajta entitást nevez meg, hanem azt, hogy miként használjuk a mindennapi dolgokról való beszéd során”.⁹⁰ Hume átveszi Berkeley azon nézetét, miszerint az ideák meghatározott és partikuláris képek (images), s örökli reprezentációs elméletét. Ugyanakkor Berkeley álláspontja kevésbé nominalista, mint hume-i interpretációja, hiszen Hume tagadja Berkeley azon tételét, miszerint „az ideák, a szellemek és a viszonyok, bár fajtájukban különböznek egymástól, egyaránt tárgyai az emberi megismerésnek és témái a beszédnek, az idea terminust tehát nem lenne helyes kiterjeszteni minden olyan dologra, amiről tudunk vagy fogalmunk van”.⁹¹

Hume számára a fenti előfeltevés sok problémát okoz, ami az asszociációs elme-leírás (észrevétlen) föladására kényszeríti. A legkínosabb az egészben, hogy az *Értekezés* elején ismertetett asszociáció univerzális alapelvei nem működnek a jelentésadás során, ezért kénytelen bevetni a „szokás” fogalmát a diskurzusba. Ez különösen az általános szavak szemantikájának magyarázatakor válik világossá.

Hume szerint azért használhatjuk különös ideáinkat természetüknél szélesebb körben („beyond their nature”), mert képesek vagyunk összegyűjteni minőségük és mennyiségük lehetséges fokozatait. Ha valamilyen szempontból hasonlóan tekintünk bizonyos tárgyakat, akkor azonos nevet adunk nekik, eltekintve egyéb eltérő tulajdonságaiktól. Ha ezt az összekapcsolódást megszokjuk, akkor a név elhangzásakor megjelenik számunkra az egyik tárgy ideája, s elképzeljük tulajdonságaival együtt. „De, mint föltételezzük, ugyanezt a szót gyakorta alkalmaztuk már más egyedi tárgyakra is, melyek sok tekintetben (in many respects) eltérnek ettől a szemléletünkben közvetlenül megjelenő képzettől.”⁹² A név elhangzásakor a szó nem tudja föleleveníteni valamennyi alá sorolt egyedi tárgy ideáját, „csupán megéri a lelkünket, és ezzel felébreszti bennünk a szokást, amelyre ezeknek az egyedi tárgyaknak a szemlélése során tettünk szert”.⁹³

A szavakat általában (tehát nem minden esetben) egyedi ideák követik az elménkben, de a szokással együtt, amely, ha kell, képes elővarázsolni bármely másik ideánkat. Azt az általános elvet, miszerint a szokás lehetővé teszi

⁸⁹ Uo. 164. o.

⁹⁰ Warnock: *Berkeley*, Penguin Books Ltd., Harmondsworth, 19, 72–73. o.

⁹¹ Berkeley: *Tanulmány*, 229. o.

⁹² Hume: *Értekezés*, 47. o.

⁹³ Uo., 47. o.

számunkra, hogy egy dolog létezésére következtessünk egy másik megjelenéséből, Hume fölhasználja a jelentésadás aktusának magyarázata során, mivel az általa bevezetett asszociációs törvények révén erre képtelen. Berkeleynek az általános szavak szemantikáját magyarázó elméletét megkísérli kiegészíteni egy pszichológiai teóriával, azaz a szokás révén tisztázni kívánja, hogy mit csinál az elme például akkor, amikor egymáshoz csak részben hasonlító ideákat rendel ugyanazon név alá vagy különböző neveket azonos ideához. Az asszociáció szerepét a jelentésadás során mind az *Értekezésben*, mind a *Tanulmányban* teljesen átveszi a szokás, mely életünk legnagyobb irányítójaként arra kényszerít, hogy az objektumokat ne önkényesen kapcsoljuk egymáshoz, hiszen a dolgok között létrejövő szokásos kapcsolat olyan erővel hat a lélekre, mint a szerelem.⁹⁴ A jelentésadás, mint a szokás univerzális működésének egyik aloscsoportja, tehát ellenállhatatlan szükségszerűséggel tör az emberre. Ha hasonlatosságot vélünk fölfedezni néhány entitás között, akkor ugyanazt a nevet adjuk nekik. A közöttük fönnálló kapcsolat rögzül az elmében, és ha meghalljuk a nevet, akkor a többi képviselő partikuláris idea azonnal megjelenik a tudatban. Mondjuk, ha az „ember” szóval címkéztem meg korábban Jenőt, Gizit és Gézát, akkor abban az esetben, ha meghallom az „ember” kifejezést, egyikük (mondjuk Gizi) megjelenik lelki szemem előtt. Az elmében fölbukkanó idea nyilván erőteljesen különbözik a másik kettőtől, hiszen a rá egyedül jellemző minőségi és mennyiségi fokozatok által meghatározott. Ennek ellenére képes reprezentálni a másik kettőt, mert a megszokás által megpecsételt kapcsolat áll fönn az említett ideák és az őket megnevező szó között. Jenő és Géza képmása jelenleg nincs lelki szemem előtt, de bizonyos föltételek teljesülése esetén bármikor előhívhatom őket emlékezetem raktárából. Egy normális szellemben tevékenykedő szokás automatikusan kiküszöböli az elhamarkodott állításokból eredő tévedéseket is.

„Nos, ha ezek után azt állítjuk, hogy a háromszög szögei egyenlők, akkor nyomban előzőnli képzeletünket az összes többi egyedi tárgy, amelyről megfigyeztünk, így az egyenlőtlen oldalú, az egyenlő szárú stb. háromszög, és észre kell vennünk, hogy állításunk, noha megfelel az elsőként fölmerült ideának, valójában hamis.”⁹⁵ Hume szerint a hibás általánosítások „a szellem képességeinek valamilyen tökéletlenségéből erednek”⁹⁶, azaz egy normálisan működő elme képtelen hamis általánosításokra. Mivel gyakorlatilag kizárja a téves általánosítások eseteit, a szokásra épített elmélete meglehetősen sebezhető.

Úgy véli, hogy az általános terminusok használatának két szükséges föltétele van. Az egyik egy szó megszokott használata egymásra többé-kevésbé hasonlító entitások megnevezése során, a másik bizonyos partikuláris dolog megjelenése az elmében. Az asszociációs elmélet radikális változata igazából még az utóbbival

⁹⁴ David Hume: *Enquiries*, Clarendon Press, Oxford 1992, 395. o.

⁹⁵ Hume: *Értekezés*, 48. o.

⁹⁶ Uo.

sem kompatibilis, hiszen ott egymással szoros kapcsolatban álló észleletfolyó folyik a tudat medrében. Hume számára az eredeti teória megfogalmazása során meglehetősen nagy nehézséget okoz az ideák mindenféle reflexiót nélkülöző átvétele, igaz Stroud szerint nem is tulajdonít nekik különösebb jelentőséget.⁹⁷ Az általános terminusok használatát lehetővé tévő föltételek közül kétségtelenül a szokás a fontosabb, hiszen működése által válik lehetővé, hogy különféle neveket adjunk azonos dolgoknak, azaz ugyanazt az ideát képes különböző szavakhoz kapcsolni, így eltérő gondolatmenetek láncszemévé tenni. „Így például az egy hüvelyknyi magasságú, egyenlő oldalú háromszögnek az ideáját egyaránt felhasználhatjuk, ha síkidomról, sokszögről, háromszögről vagy egyenlő oldalú háromszögről beszélünk.”⁹⁸

Az általánosítás tehát a szokás meglehetősen sokirányú működésén alapszik, hiszen nélküle – a hume-i előföltevésekből kiindulva – lehetetlen lenne magyarázattal szolgálni az általános szavak jelentését illetően. Az elvont gondolkodás magyarázatára nem alkalmas az asszociációs modell, helyette a népi pszichológiából általánosított szokás az, ami némi megvilágító erővel bír. Hume az „elvont gondolkodás” elemzése során a kvázi-fizikai nyelvet fölcseréli a „szokás”-terminust magába foglaló népi pszichológiai beszédmóddal. A képmás-teórián alapuló asszociációs elmélet homályát növeli, hogy a „hasonlóság” nem különös, abszolút módon meghatározott képmás, hanem azon tulajdonság, amiben az egymástól mennyiségi és minőségi fokozataikban különböző képmások megegyeznek. Mivel egyetlen partikuláris lelki entitással sem azonosítható, nem tekinthető ideának. Hume érvelésében elfoglalt központi szerepe teljesen aláássa az asszociációs elméletet megalapozó érveit, hiszen a hasonlóságot kiemeli a névadás folyamatából: a szokás erre az előfeltételezett hasonlóságra „tekint” működése során.⁹⁹

Hume megpróbálja a szokást valamiképpen beilleszteni asszociációs elméletébe, de példáinak meggyőzőereje csekély, s az olvasó számára nyilvánvaló, hogy a „szokás” nem kompatibilis az ideákat a képmásokkal azonosító nominalista fölfogással. Úgy véli, hogy a nagy számok nevéhez nem kapcsolódik automatikusan idea, de ha kell, képesek vagyunk létrehozni, „mégpedig azáltal, hogy megfelelő ideánk van arról, hogy tízest foglal magában a szám”.¹⁰⁰ A fönti állításban nehezen értelmezhető a „megfelelő” jelentése, de az biztos, hogy a tízesek ideája (idea of decimals) nem képmás. Vannak olyan szokásaink, amelyek egyetlen szó hatására működni kezdenek: például egy vers vagy szónoklat első szavának elhangzása fölidézi a többi.¹⁰¹ Az asszociációs elmélet fölől nézve ez a

⁹⁷ Barry Stroud: *Hume*, 9. o.

⁹⁸ Uo., 48. o.

⁹⁹ Hume: *Értekezés*, 46–47. o.

¹⁰⁰ Uo., 49. o.

¹⁰¹ Uo., 50. o.

példa sem jó, hiszen, a többit emlékezetünkbe idéző szó szervesen kapcsolódik a szöveg egyéb alkotó részeihez, viszont a különös idea, legalábbis ilyen módon, nem része az absztrakt ideának.¹⁰² Hume fönti jelentésfölfogását erősen befolyásolja episztemológiai atomizmusa, amely arra az alapelvre épül, hogy a jelentésadás aktusa egyedi, egymástól logikailag független terminusokra vonatkozik. Vagyis egyik aktus sem előfeltételezi a vizsgált terminushoz valamilyen módon kapcsolódók használatának szabályait. A nem-atomi kijelentések jelentése tagjainak összege, értelme a benne található terminusok jelentéséből adódik. Hume jelentésmélete azért működésképtelen, mert az érzetek egyszerűsége miatt nem mondható, hogy két terminus jelentését azonos benyomások határozzák meg.

Újabban sok kutató szerint ez az interpretáció, mely a fenomenalista Hume-olvasat pregnáns megtestesülése, nem más, mint mítosz.¹⁰³ Hume teóriája, legalábbis részben, tekinthető egy „conventional-cum-historical” jelentésméletnek. Mikor a nyelvet mint az emberek közötti interakciók során konstituálódó entitást kezeli, nem próbálja az elméleti pszichológiai folyamatokra redukálni, szemben a klasszikus kognitívizmus ilyen irányú kísérleteivel. Úgy vélem, Hume ismeretelméletében két jól elkülöníthető nyelvelmélet található. A képmás-teória, kiegészülve a másolás-elmélettel és az introspekcióval, a gondolkodás *mentalese*-nyelvre komponált asszocianista változata. A kifejezések jelentései tehát az individuumok fejében találhatók. „Az asszocianizmus volt a rendelkezésre álló legjobb formája az attitűdökkel kapcsolatos realizmusnak, ám az asszocianizmus elmulasztott hihető mechanizmust konstruálni a gondolkodással kapcsolatban. Azaz, másképpen szólva, elmulasztott hihető elméletet kialakítani az attitűdökről.”¹⁰⁴ A másik teória viszont a használatelmélet egyik korai megnyilvánulása, amely nem illeszkedik a „*mentalese*-nyelvnek” pszichológiai realitást tulajdonító reprezentacionalista elképzeléshez. Donald Livingstone a múltból következő viszonyoknak nevezi azon tulajdonságok és relációk teljes hálózatát, amik pl. „az apa” jelentését konstituálják. Ezen tulajdonságok és relációk jó része kapcsolódik a múlthoz, és így közvetlenül nem érzékelhető, egyetlen képmásban sem manifestálódik.¹⁰⁵ Hume hasonlóan érvel az *Értekezésben*: szerinte, ha megvizsgáljuk saját gondolkodásunk menetét, ráébredünk, hogy egyes kijelentésekhez nem kapcsolunk „határozott és teljes ideákat”. Ilyen szavak a „kormányzat”, „egyház”, „tárgyalás”, „hódítás” stb. Hume – Berkeley nyomán – megpróbál szabadulni a locke-i jelentésmélet nehézségeitől, s a szokás-terminus bevezetése révén át is

¹⁰² Kemp Smith, i. m., 263. o.

¹⁰³ Donald W. Livingstone: „Hume's historical theory of meaning”, in D. Livingstone – J. King (eds.): *Hume: Re-Evaluation*, Fordham University Press, New York 1976; D. Livingstone: *Hume's Philosophy of Common Life*, különösen 4. fejezet; P. Jones: „Strains in Hume and Wittgenstein”, in *Hume: Re-Evaluation*.

¹⁰⁴ Jerry Fodor: „Fodor kalauza...”, 80. o.

¹⁰⁵ Donald W. Livingstone: „Hume' historical theory of meaning”.

lépi a használatelmélet Rubikonját: „Például, ha ahelyett, hogy azt mondanók: a háborúban a gyengébb fél mindig tárgyaláshoz folyamodik, azt mondjuk róla, hogy mindig hódításhoz folyamodik, nyomban észrevennők az állítás értelmetlenségét, mivel e szavakkal kapcsolatban is kialakult az a szokásunk, hogy meghatározott relációkat tulajdonítunk az ideáknak.”¹⁰⁶ A fönti példa bizonyítja, hogy a privát-nyelv koncepció mellett egyfajta konvencionalista és történeti nyelvfölfogás is megtalálható az *Értekezés* (egyébként legdoktrínéresebb) első részében is.

A RET két teóriát kombinál, melyek egymástól függetlenül plauzibilisek, viszont összeegyeztetésük lehetetlennek látszik. Az első szerint pszichológiaiilag releváns módon csak az adott személy fejében található dolgok jöhetnek szóba mint viselkedésének okai. A másik előfeltételezés szerint az adott személy viselkedésének okai propozicionális attitűdjei révén magyarázhatók. Hume-nak az *Értekezés* elején hasonló nehézsége támad, amit úgy old meg, hogy a megszokás-terminus segítségével a hiteket és a vágyakat kicsempészi a fejünkből, s a propozicionális attitűdökre a továbbiakban – Fodor interpretációjával szöges ellentétben – úgy tekint, mint a gondolat-hozzárendelés külső eszközére, mintegy megelőlegezve a mindennapi nyelv logikájának később wittgensteini vállalkozását.¹⁰⁷

A hume-i mentalizmus analízise során világossá válik, hogy az individualizmusba és introspekcióba csomagolt mentális mechanika csődöt mond a viselkedés okainak feltárása során, hiszen a vonzások és tasztítások nyelvén nem ragadhatók meg a mentális okok. Itt az idő annak bizonyítására, hogy Hume-nak az *Értekezés* elején beharangozott kvázi-fizikai elme-leírása – és nem csupán a jelentésadást illetően – működésképtelen.

4. 2. A mentális mechanika csődje

„A mai konnekcionista és a tegnapi behaviorista intellektuális elődei az asszocianisták voltak: olyan filozófusok, mint David Hume, aki a XVIII. században megpróbálta elképzelni, hogy az elme részei (Hume benyomásoknak és eszméknek nevezte őket) miként szerveződhetnének meg valamiféle mindentudó igazgató szervezői közreműködése nélkül. Hume-nak csodálatos megsejtései voltak arról, hogy a benyomások és eszmék miként kapcsolódhatnak össze a kémiai kötésekhez hasonló módon, és hozhatnak létre kitaposott ösvényeket az elmében, de ezek a sejtések túlságosan homályosak voltak ahhoz, hogy tesztelni lehessen őket.”¹⁰⁸

Saját nézeteinek összefoglalójában a következőt írja Hume: „A szerző egész könyvében mindenütt új filozófiai felfedezésekkel büszkélkedik, s ha valamiért csakugyan megilleti a dicső cím, hogy felfedező, akkor azért minden bizonnyal,

¹⁰⁶ Uo., 50. o.

¹⁰⁷ P. Jones: „Strains in Hume and Wittgenstein”.

¹⁰⁸ Daniel C. Dennett: *Micsoda elmék*, 91. o.

ahogyan az asszociáció elvét használja, amelynek fontos szerepe van filozófiájának legnagyobb részében.”¹⁰⁹ A teória fontosságának némileg ellentmondva, az *Értekezés*ben néhány lapot, a *Tanulmány*ban még kevesebbet szentel bemutatására. Ráadásul mentális mechanikájának kifejtése során is fölhasználja az aristotelési pszichológiának a newtoni mintájú kísérleti módszerbe nem illeszkedő rejtett erőit. Hiszen a hipotézismentes övezetben tapasztalati tényekre vadászó önmegfigyelő számára csupán az észlelés folyamata tárul föl: „mindig valamilyen észlelést figyelek meg magamban”.¹¹⁰ A mentális mechanika nyelvén a szituáció meglehetősen föloldhatatlannak tűnik, hiszen „a saját magára reflektáló észleletfolyam” címkének a jelenségre történő ragasztása végtelen regresszushoz vezetne, hasonlóan „a saját észlelésének folyamatát megfigyelő homunkulusz” létének föltételezéséhez. Hume tiszta formában ezért nem is használja még bemutatásakor sem kvázi-fizikáját, hanem keveri egy a saját előfeltételezései felől nézve okkult, aristotelési gyökerű képesség-pszichológiával. A benyomások és ideák¹¹¹ viszonyát elemezve a következőt írja: „Amikor ideáink megjelennek, nem hozzák létre a nekik megfelelő benyomásokat, nem észleljük a színeket, nincs semmiféle érzetünk, ha csupán gondolunk rájuk. Másrészt viszont minden benyomásunkat, akár testi, akár lelki benyomásról van szó, állandóan követi egy idea, amely hasonlít hozzá, és csak erőteljességének és elevenségének fokában különbözik tőle.”¹¹² Az ideák birtoklásával tehát egyenértékű az, amikor gondolunk benyomásainkra, ráadásul ilyenkor „nem észleljük a színeket”. Ebből következően az ideák színtelen másolatai a benyomásoknak, nem csupán erőteljességük és elevenségük foka különböző, hanem minőségi – mennyiségi tulajdonságaik (nincs színük) is. Gondolhatunk korábbi észleleteinkre, de ideáink nem hasonlíthatók össze benyomásainkkal, hiszen előbbieik alapvetően különböznek úgynevezett okaiktól, ráadásul a benyomások a kópiakészítést követően elenyésznek. Más pontos emlékképekkel rendelkezni, mint visszaemlékezni korábbi eseményekre és gondolkodni róluk. Hume a mentális mechanika kvázi derivációs-nomologikus nyelvével nem tudja helyettesíteni a szellemi folyamatok képesség-pszichológiai terminusokkal történő leírását.

¹⁰⁹ David Hume: *Értekezés*, 616. o.

¹¹⁰ I. m., 340. o.

¹¹¹ A locke-i ismeretelmélet központi fogalma, az *idea* kifejezés, Descartes és Malebranche filozófiájából származik. A kor filozófusainak meglehetősen sok problémát okozott homályos jelentésének következtében. Reid szerint Locke, Berkeley, Hume alapvető filozófiai tévedéseinek forrása. Locke az *idea* szót használja a modern érzet-adat elnevezéssel egyezően, gyakran a fogalommal azonosítja, időnként az idea képmást jelent, máskor gondolkodást és megértést. Minden, amit „fantazmának” (phantasm), „fogalomnak”, „eszmének” (notion), „fajnak” (species) hívunk, s ami „az elmét gondolkodás közben foglalkoztathatja” (which the mind can be employed about thinking) ideának tekintendő.

¹¹² David Hume: *Értekezés*, 26–27. o.

Kedvenc tétele, hogy a létezés alapja a mennyiségi és minőségi meghatározottság, s ha egy dolog állandóan változtatná ezeket, akkor ez „a legdurvább ellentmondást” eredményezné, azaz annak elismerését, „hogy valami létezik is, meg nem is”.¹¹³ Az iménti érv fönnhatósága az ideákra is kiterjed, hiszen az ideák a benyomások másolatai, csupán erősségük és elelvenségük különbözik, mennyiségi, minőségi tulajdonságaik fokozata nem.

Hume itt ismét kellemetlen helyzetbe kerül: egy hang benyomása és annak gyöngébb másolata között mi a különbség, ha az erősség és elelvenség sem nem mennyiségi, sem nem minőségi meghatározottság?

A kvázi-fizikai leírás révén képtelen az ideák és a benyomások közötti kapcsolat megvilágítására. Hiszen a benyomások csupán abban különböznek az ideáktól, hogy hozzájuk képest eredetinek tűnnek, elelvenebbek és erőteljesebbek. Az emlékezet vagy képzelet hozza létre másolatukat szellemünkben. Hume úgy véli, az ideák megjelenése esetén nem követi őket benyomás (kivéve a reflexió benyomásait). Figyelmen kívül hagyja, hogy elmélete nem kielégítő az ideák és a benyomások összekapcsolását illetően. Az egyik gyorsmásoló (a képzelőerő halványabban, a memória erőteljesebben másol) replikákat készít a benyomásokról, mielőtt azok elenyésznek, az elmében csupán a másolatok maradnak, amelyeket többé már nem lehet összehasonlítani az eredetivel, hiszen, ha ez megoldható lenne, akkor nem kellene másolat. Ez a nehézség teljesen aláássa a kvázi-kémiai-fizikai leírást. Az ideáktól ugyanis nincs visszaút a benyomásokhoz, amelyekből származnak. Az észleletek e két típusa csak a „kópiakészítés” idején létezhet egyszerre, utána már csak az ideák vehetők elő emlékezetünk dossziéjából. Összehasonlításuk tehát lehetetlen. Így az az előfeltevés, hogy az idea csupán erősségének és elelvenségének fokában különbözik létrehozó okától, máskülönbén hasonló hozzá, a tapasztalat segítségével nem bizonyítható. Ezért kell Hume-nak becsempésznie egy meglehetősen jó memóriával rendelkező kvázi-személyt, aki legalább a gyakran ismétlődő másolási folyamatokat megjegyzi. A másolási processzust másoló vagy megjegyző újabb ügynök viszont ellentmond a tapasztalatilag bizonyítható hipotézisek hume-i kívánalmainak. Ez a homunkulusz megszokja, hogy bizonyos észleletek gyakorta együtt járnak, és ha az egyiket „meglátja”, a másakra „következtet”. Persze ezek olyan titokzatos viselkedések, amelyeknek okát nem képes föltárni kvázi-fizikája révén.

Hume, amikor az emlékezőtehetség és a képzelőerő megkülönböztetésének nehézségeit ecseteli, explicit formában is kifejti a fönti anomáliát. E két képesség nem különíthető el csupán azon az alapon, hogy az előbbi „megőrzi ideáinak eredeti rendjét”¹¹⁴, az utóbbi pedig tetszés szerint változtatja, „ugyanis képtelenek vagyunk felidézni múltbéli benyomásainkat, hogy összehasonlítsuk őket jelenlegi

¹¹³ David Hume: *Értekezés*, 45. o.

¹¹⁴ I. m., 127. o.

ideáinkkal”.¹¹⁵ Hume ezzel a kijelentésével teljesen romba dönti az asszociációs elméletre épített lélekkoncepcióját, hiszen ha csak a másolatokat birtokoljuk és az eredeti benyomásokat nem, akkor az aktuálisan érzékelt dolgokon kívül csupán eredetijükkel összehasonlíthatatlan replikákat raktároz emlékezetünk, rakosgat képzeletünk. Így az érzéki benyomások és az ideák között áthatolhatatlan szakadék tátong. Ráadásul néhány lappal előbb Hume a fönt kifejtett elképzelésnek teljesen ellentmondó állításra ragadtatta magát: „Nyilvánvaló, hogy az emlékezet megőrzi az eredeti alakot, amelyben tárgyai megjelentek, és ha eltérünk ettől, amikor felidézünk valamit, azt mindig emlékezőtehetségünk valamilyen hibájának vagy tökéletlenségének kell betudnunk.”¹¹⁶ Ha komolyan vesszük azt a kijelentést, amelyben a benyomások fölidézését eredeti formájukban lehetetlennek tartja, akkor az emlékezés esetleges pontatlanságait sohasem tudjuk észrevenni. Ugyanakkor Hume, annak, aki cáfolni kívánja, hogy „minden egyszerű benyomáshoz megfelelő idea tartozik”¹¹⁷, azt tanácsolja, hogy „mutasson [...] olyan egyszerű benyomást, amelyhez nem tartozik megfelelő idea, vagy egyszerű ideát, amelyhez nem találni megfelelő benyomást”.¹¹⁸ Természetesen ezen állítása teljesen ellentmond annak, hogy ideáinkat nem tudjuk összehasonlítani eredeti okaikkal, hiszen benyomásaink elenyésznek. Az emlékezőtehetség és a képzelőerő ideáit csak erőteljességük és elevenségük különbözteti meg, utóbbi ideáinak felmerülését más érzés kíséri, hiszünk emlékképeink valóságában, de elvi lehetőségünk sincs semmiféle evidencia megszerzésére.

4. 3. Kék korszak

A „tudat” és a „tartalom vagy intencionalitás” a szellem kétségtelenül legfontosabb emblémái.¹¹⁹ Thomas Nagel szerint „a tudat teszi a *mind-body* problémát megoldhatatlanná”, hiszen az elme érzéki tartalmai azok, amelyek még az intencionalitásnál is jobban útjában állnak egy teljes fizikai magyarázatnak.¹²⁰ Nagel úgy véli, nem lehetséges objektív értelmezése egy szubjektív jelenségnek. A saját fogfájásom élménye a fizika kifejezéseivel nem írható le, mert fogam a tudományos tapasztalat számára elérhetetlen területen sajog, nem tudományos tény. Ha nem merészkedünk ennyire messzire, akkor is kemény problémának tűnik a szóban forgó minőségi tulajdonságok megragadása tisztán fizikai terminusok által. Ez a nehézség sokakat arra indít, hogy elvessék a patyolattiszta

¹¹⁵ I. m., 127. o.

¹¹⁶ I. m., 32. o.

¹¹⁷ I. m., 25. o.

¹¹⁸ I. m., 25. o.

¹¹⁹ Daniel C. Dennett: *Content and Consciousness*, Routledge and Kegan Paul, London 1969.

¹²⁰ Thomas Nagel: „What is it like to be a bat?”, *The Philosophical Review* 83 (1974).

fizikalizmust, azaz a minőségekhez – így vagy úgy – ragaszkodjanak. Látszólag ezt az álláspontot támogatja Hume első alapelve (the copy theory), mely szerint az elme csak a korábban tapasztalt dolgok ideáit birtokolhatja, ebből következően mások olyan ideákkal bírnak, melyek az én elmém számára örökre rejtve maradnak. A képmás-elmélettel (the picture theory) együtt ez azt fogja eredményezni, hogy objektív terminusok révén képtelen leszek leírni mások szubjektív élményeit, sőt egy ilyen leírás lehetetlen. A megismerés az egyes ember szellemében játszódnó tevékenység. Az ember a társadalomtól függetlenül képes ésszerű, hatékony gondolkodásra. A többiekkel történő kommunikáció csupán közvetítő szereppel bír. Többek között a hume-i elmélet ezen abszurditása inspirált olyan teóriákat, melyek a *qualia* kiküszöbölésén fáradoznak.¹²¹ A képmás-elmélet ellen fölhozott érvek szertefoszlanak látszanak a másoláselmélet miatt. Sok interpretátornak elkerülte a figyelmét, hogy a fönti koncepciót Hume saját maga falszifikálja a hiányzó kék árnyalat esetének bemutatásával.¹²² Persze, mivel foglalkörömmel ragaszkodik a képmás-elmülethez, kivételként kell kezelnie annak a lehetőségét, hogy képesek vagyunk létrehozni a kék olyan árnyalatának ideáját, amelyet előtte sohasem érzékeltünk.

A másoláselmélet alternatív interpretációja révén megvilágítható a hiányzó kék árnyalat problémája, s lehetővé válik a szubjektív tapasztalatok objektív terminusokban történő – Hume által korántsem elvetett – leírása. Livingstone úgy véli, hogy Hume jelentésemlelete nem ortodox képmás-teória: „Habár Hume nem gondolja azt, hogy egy mentális képmás birtoklása elégséges feltétele egy idea meglétének, azaz egy szó megértésének, viszont szükséges feltételnek tekinti.”¹²³ Livingstone szerint Hume tudatában volt annak, hogy más valaminek az ideájával rendelkezni, mint egy dolog pontos ideáját birtokolni.¹²⁴ Tehát lehet ideám egy adott a borról abban az esetben is, ha már tíz éve nem ittam, vagy ha korábban sohasem volt szerencsém megkóstolni, hiszen az „x bor íze” kifejezést képes vagyok használni. Más „x bor zamata” címkét felragasztani az „emlékezet falára”, mint pontos ideával rendelkezni az ezen bor kortyolgatása közben érzékelt ízről. Nyilvánvalóan, az, aki már sok hasonló nedűt ivott, más típusú tudás birtokában van, mint aki nem.¹²⁵ Hume Le Blanc abbéhoz írott levelében, beszámol egy Thomas Blacklock nevű skót költőről, aki születése óta vak. Annak ellenére, hogy nem rendelkezik a színek ideáival, műveiben meglehetősen

¹²¹ Daniel C. Dennett: „Qualia disqualified”, in *Consciousness Explained*, 369–411. o., T. Nagel: „Subjective and Objective”, in *Mortal Questions*, Cambridge University Press 1979, L. M. Russon: „It's no like that to be a bat”, *Behaviorism* 10 (1982).

¹²² David Hume: *Tanulmány*, Magyar Helikon, 1973, 29–31. o.

¹²³ Livingstone: *Hume's Philosophy of Common Life*, 218. o.

¹²⁴ David Hume: *Értekezés*, 27. o.

¹²⁵ David Hume: „A jó ízlésről”, in *David Hume összes esszéje I.*, Atlantisz, 1992, 230–231. o.

pontosan és izgalmasan ábrázolja az általa sohasem látott világot, azaz képes olyan ideák fölkeltésére, melyeket nem birtokolhat.¹²⁶ Edmund Burke *A Philosophical Enquiry* című könyvében ugyanezen eset révén explicálja a hume-i filozófiában már benne rejlő azon elképzelést, miszerint a szavak hatással lehetnek ránk, anélkül hogy ideákat idéznének elő elménkben.¹²⁷ Burke számos kortársához hasonlóan egyetért Hume-mal abban, hogy Mr. Blacklock költészetében sokkal tökéletesebben elevenednek meg a vizuális objektumok, mint a jól látó, ámbar átlagos embertársai leírásaiban. Josep Spence (Blacklock „Költemények” című kötetéhez írt előszavában) megkísérli föltárni a skót költő nem mindennapi teljesítményének okát.¹²⁸ Szerinte a vak poéta verseinek szokatlan nyelvezete és gondolatmenete annak köszönhető, hogy az alkotónak nincs pontos ismerete a minket körülvevő vizuális objektumokról. Burke szerint a fönti magyarázat azért sántít, mert számtalan, Blacklocknál nagyobb kvalitású művész meglepőbbben, eredetibben használja a nyelvet, pedig lát. Úgy véli, a versek nem azért hatnak ránk, mert képesek érzékelhető képmások létrehozására az elménkben, sőt erejük nagy részét elveszítenék abban az esetben, ha a költői leírás végső célja ideák fölkeltése lenne.¹²⁹

Nelson Goodman *Languages of Arts* című művében a képi reprezentációt a hasonlósággal azonosítók ellenében meglehetősen működképes érveket dob be. Egy kellőképpen naiv, de közkedvelt álláspont szerint „A akkor és csak akkor reprezentálja B-t, ha A szembetűnően hasonlít B-re”.¹³⁰ Goodman szerint ez a megállapítás szerfölött problematikus. Egy dolog maximálisan hasonlít önmagára, de nem reprezentálja magát. A hasonlóság a reprezentációval szemben reflexív, valamint szimmetrikus, hiszen A olyan, mint B, és B olyan, mint A. Ezzel szemben Wellington herceg képmása reprezentálja a herceget, de a herceg a képet nem. A hasonlóság nem elégséges föltétele a reprezentációnak. Constable képe Marlborough kastélyáról jobban hasonlít egy másik festményre, mint az általa reprezentált épületre.¹³¹ A fönti állítások nyilvánvalóvá teszik a hume-i másolás-elmélet abszurditását. Az ideák, még a látszólag teljesen különbözők is, jobban hasonlítanak egymásra, mint az általuk lemásolt benyomásokra. Goodman érvei jól

¹²⁶ David Hume: Letter to the Abbe Le Blanc, October, 24th, 1754.

¹²⁷ Edmund Burke: *A Philosophical Enquiry*, Oxford University Press 1990.

¹²⁸ Thomas Blacklock (1721–91) skót költő, aki hímlőjárvány következtében hat hónapos korában megvakult, ennek ellenére elvégezte az Edinburghi Egyetemet és *Költemények* című könyvét 1746-ban jelentette meg. Hume mutatta meg verseit Joseph Spence-nek, a költészet oxfordi professzorának, akinek *Account of Life, Character and Poems of Mr. Blacklock* című, 1754-ben napvilágot látott tanulmánya lett a *Költemények* második kiadásának előszava.

¹²⁹ Edmund Burke, i. m., 155. o.

¹³⁰ Nelson Goodman: *Languages of Art*, Hackett Publishing Company, Indianapolis – Cambridge 1976 (második kiadás), 3. o.

¹³¹ Nelson Goodman, i. m., 4–6. o.

illeszkednek Kenneth Bownak a másolási elvet működőképessé tévő interpretációjához.¹³² Szerinte Hume, első alapelvének megvilágítása során, nem ragaszkodik egyértelműen a benyomások és az ideák között fönnálló hasonlóság hipotéziséhez. Egy ideának nem kell teljesen hasonlítania a forrásául szolgáló benyomásra, ha tartalmazza a benyomásban tárolt információkat. Az ideák és benyomások között fönnálló relációk kifejezhetők információ-elméleti terminusok segítségével. A lényeg, hogy az ideával relációban lévő benyomásból ne hiányozzon olyan információ, amely az ideában megvan, s ez utóbbi ne tartalmazzon plusz-információkat. A fönti föltételek teljesülése esetén a pontos reprezentációt nem muszáj ekvivalensnek tekinteni a képi (azaz minőségi) hasonlósággal. Így nem minden ideát kell szükségképpen képmásnak tekinteni ahhoz, hogy kielégítsék Hume első alapelvét. A hiányzó kék árnyalat problémája megoldódik: hiszen elménk létrehozhat olyan ideát, amelynek nincs partikuláris megfelelője a benyomások között, mégis megfelelő mennyiségű információt tartalmaz róla. A nem ismert kék árnyalatra vonatkozó információ a korábban észlelt egyéb árnyalatú kékek és a köztük fönnálló relációk révén megszerezhető. A bennük tárolt ismeret elegendő arra, hogy megkonstruáljuk – a percepciók szintjén, mindenféle szigorúan vett gondolkodás nélkül – a hiányzó árnyalatot. Ha Bower információelméleti interpretációját nem fogadjuk el, akkor Hume képmás-elméletre épülő asszociációs teóriája működésképtelenné válik, és elképesztő abszurditásokhoz vezet.

Hume első alapelve (copy principle) és az introspekciónak módszere, mivel elméletének alappillérei, elválaszthatatlanok egymástól. A hasonlóságra épülő másoláselmélet fölcserélése egy új idea konstruálásához szükséges információ-mennyiségre, mely esemény szubperszonális szinten játszódik, szükségképpen az introspekciónak elvi lehetőségének a megszűnéséhez vezet. Itt nem erőltetett a párhuzam a kognitív tudomány azon megközelítésével, miszerint a legizgalmasabb mentális folyamatok nem tárnak föl az önmegfigyelő számára, zárt ajtó mögött zajlanak. Ahhoz, hogy egy dolog adott minőségének pontos ideájával rendelkezünk, észlelnünk kell azt, de ebből korántsem következik, hogy a minőségekre vonatkozó terminusok jelentése ilyen találkozások során konstituálódik. Ha egyáltalán szükség van a jelentés létrejöttéhez pontos ideára, ez nem föltétlenül egyetlen idea. A dolgok minősége kifejezhető és megérthető objektív leírások révén, nem szükséges a terminusok jelentésének létrehozásához egy adott partikuláris tapasztalat. Ez nem jelenti azt, hogy aki inkább otthon van Picasso kék korszakában, az nem ért jobban az árnyalatok nyelvén.

¹³² Kenneth Bower: „Imagery: From Hume to Cognitive Science, *Canadian Journal of Philosophy* 14 (1984).

5. A néni álmos (Befejezés)

A néni kezéből kiesik a villa: jóllakott, álmos. Mielőtt pihenni tér, beteszi hallókészülékét, hogy jól hallja a szöveg csattanóját. Csalódást? Neki?

Fodor olvasatában Hume a RET egy kezdetleges formáját használja az elme leírása során. Reális létezést tulajdonít az attitűdöknek, melyek egytől egyig „a mentális képekhez való viszonyulások” címkével jelölhető halmaz elemei. Fodor szerint a fő hiba az, hogy az asszociáció törvényei alapján működő mentális mechanika révén Hume nem tudja összekapcsolni egy adott gondolat tartalmát és következményét. Abban kétségtelenül igaza van, hogy a hume-i asszociанизmus működésképtelen, hiszen az introspekcióra, valamint képmás- és a másolás-elméletre épülő mentális mechanika segítségével nem magyarázhatók meg a viselkedés okai, általuk nem hozható létre működőképes jelentésemélet. Hume, bár az *Értekezés* elején magára vállalja a szubjektum gyilkosának napjainkban népszerű szerepét, valójában nem ölte meg az ént, csak eljátszott a karteziánus színház lebontásának gondolatával – igaz, közben Descartes dualizmusát epifenomenalizmussá változtatta. A teljes személyiség tulajdonságai és diszpozíciói nélkül nem működik elmélete, hasonlóan a reprezentacionalizmus kínos következményéhez, miszerint egy külső szemlélő számára reprezentáltak a reprezentációk.

Hume – Fodor heroikus vállalkozását megelőzve – megpróbált tudományos magyarázatot adni a viselkedés okaira, ami azzal a meglehetősen nagy erőfeszítést igénylő beavatkozással járt, hogy a hiteket és vágyakat be kellett passzíroznia a fejünkbe. Úgy vélem, sikerült kimutatni, hogy erőfeszítése teljes kudarccal végződött, mert bár a műtét sikerült, a beteg meghalt. Hume utoljára még megpróbálta föltámasztani, a szokás fogalmának az asszociációs elméletbe való integrálása révén, de ez a végső és kétségbeesett kísérlete nyilvánvalóvá tette mentális mechanikájának életképtelenségét, mely csak információelméleti terminusok révén alakítható működőképessé. Ettől kezdve (lemondva a viselkedés belső okainak magyarázatról) valójában a mindennapi nyelv elemzésére tesz kísérletet: kvázi-newtoni metapszichológiáját visszaceréli a morális problémák megoldását lehetővé tevő hutchesonira. Ezen a nyelven, Freudot megelőzve, képes az indítékok és az okok összekapcsolására, és sikeres kezdeményezője a propozicionális attitűdök (korunkban izgalmassá váló) elemzésének. Ez persze azzal jár, hogy metapszichológiájának nagy metaforáját, az asszociációt fokozatosan fölcseréli a szokásra, mely a *knowing how* szintjén a képmáselmélet és az introspekció nélkül is hatásos: lehetővé teszi egy viszonylag elfogadható szemantika, egy működőképes oksági elv kidolgozását, valamint a mindennapi élet nyelvének szisztematizálását. Fodor Hume-ja, aki az *Értekezés* elején még realista a népi pszichológia státusát illetően, a további fejezetekben átváltozik proto-Dennetté, aki ugyan kikerülhetetlenül fontosnak tartja a népi pszichológiát, de nem tekinti a viselkedés okait magyarázó tudományos elméletnek.

A fönt elmondottak plauzibilissé teszik a látszólag egymást kizáró Hume-interpretációkat: a fenomenalista Hume-kép mellett elfér egy *proto-historical-analyst* portréja is.

RESÜMEE

Does an Intelligent Aunt Eat with Fork? Hume and Classical Cognitivism

The author regards the above proposition and its analysis as entrance into the realm of cognitive science.

He tries to show that Hume can be interpreted not only as a phenomenalist but as a *proto-historical-analyst*, too.

GONDOLATOK BERKELEY „ALCIPHRON”-JÁRÓL*

SZÉCSÉNYI ENDRE

Az *Alciphron*, avagy a jelentéktelen filozófus Berkeley talán legismertebb vallásfilozófiai műve. A szerző 1732-ben jelentette meg, miután visszatért hároméves Rhode Island-i tartózkodásából, ahol hiába várta a parlament támogatását a Bermudán általa alapítandó, missziós célokat is szolgáló St. Paul's College-hoz. A mű két kötetben jelent meg, a kor szokásainak megfelelően névtelenül (igaz, a második kötet végén az 1709-es, *Értekezés a látás új elméletéről* című opusa is szerepelt, amely meglehetősen híressé-hírhedetté tette szerzőjét). Noha az *Alciphron* az 1734-es püspöki kinevezésben pozitív szerepet játszott, általában meglehetősen kritikus visszhangot váltott ki, kortársai körében csakúgy, mint sok későbbi történész részéről. Lord Bolingbroke-tól John Stuart Millen át Leslie Stephenig és Geoffrey Warnockig általában a szerző gyengén – ha nem a leggyengébben – megírt művének tartják (ennél csekélyebb méltatást csak *Siris* című, a kátrányvíz jótékony hatásaival foglalkozó időskori alkotása kapott), amelynek filozófiai vagy teológiai relevanciája alig van. Legfeljebb retorikus prózáját méltatják, a dialógus-formával való bravúros bánásmódot. Igaz, e forma itt csak hatásos retorikai eszköz, s nem konstitutív része a mondandónak, ahogy majd Hume híres vallásfilozófiai dialógusában lesz. Gyakori kritika, hogy Berkeley a vitapartnerek nézeteit meglehetősen egysíkúnak és bornírtnak mutatja be, amit semmiképp sem indokolnak azok nyomtatásban megjelent írásai; az ellenfelek inkább karikatúrának tűnnek, mintsem komoly ellenlábasnak. Így aztán Berkeley nézeteinek győzedelmeskedése nem túlzottan nagy filozófiai dicsőség. Röviden: a baj az, hogy az apologetikus szándék a filozófiai mélység rovására ment.

Pedig a mű számos érdekességet tartalmaz: Berkeley jelentés- és nyelvelméletének legkifejtettebb változatát, azaz a nyelv nem-kognitív elméletét és teológiai felhasználhatóságát; itt olvasható optikai nyelvelméletének legrészletesebb kifejtése is, amely szerint a látási adatok konstituálta nyelven Isten szól hozzánk az érzéki világról; vagy mondjuk annak figyelemre méltó fejtegetése, hogy érzékeink közül miért csak a látás fogható fel nyelvként; miképp a szabad akarat vs. determinizmus probléma legteljesebb tárgyalása is. Talán az is itt a legnyilvánvalóbb, hogy

* Előadás formájában elhangzott az „*Ordo amoris – amor ordinis*” c., Vidrányi Katalin emlékére rendezett konferencián (JPTE BTK, Pécs, 1994. október 17–18).

Berkeley filozófiai ellenszenve nem pusztán a deisták, hanem az isteni analógia elméletének ortodox-fideisztikus hívei ellen egyaránt irányul.

A mű, alcíme szerint, az „úgynevezett szabadgondolkodók” ellen íródott, akiket szerzőnk számos oldalukról igyekszik megvilágítani, úgymint ateisták, libertinusok, rajongók, gúnyolódók, kritikusok, metafizikusok, fatalisták vagy szkeptikusok – ahogy műve legelején írja. A frontvonal, amelyet Berkeley nyit, óriási: Anthony Collinstól és John Tolandtól Lord Shaftesburyn át Peter Browne püspökig, azaz a különféle fajta deistáktól vagy racionalista teológusoktól az anglikán ortodoxia lelkes híveiig. A mű igazán fontos négy szereplője közül Crito és Euphranor csak Berkeley szócsövei, Alciphron és Lysicles a vallás kritikusai, de itt hangoztatott nézeteik aligha illenek rá egyetlen szabadgondolkodóra is. A józanabb Alciphront mindenesetre Lord Shaftesbury nézeteinek bajnokaként szokás emlegetni. Mindazonáltal Collins védelmére is vállalkozik; míg Lysicles szeszélyes alakjához Bernard Mandeville szolgáltatta a mintát. Berkeley álláspontja ugyanis az volt, hogy a szabadgondolkodók valódi nézetei lényegesen radikálisabbak és felforgatóbbak az írásaikban kifejtetteknél, s ennek az elleplezett képnek megfelelően ábrázolta őket. Így a magát egyébként őszinte kereszténynek valló Collins – a *Discourse of Free Thinking* szerzője (1713) – nézetei egyértelműen destruktív ateizmusnak tűnnek fel szemében. Berkeley több részen át vitatkozik olyan állításaival, mint hogy az Istenről és a vallásról hangoztatott rendkívül eltérő vélekedések rámutatnak minden vallás hamis voltára; vagy hogy minden vallási csoda értelmetlen (lásd az 1707-es *Essay concerning Reason*-jét vagy John Toland 1696-os *Christianity Not Mystrious*-át; de gondolhatunk akár Lord Shaftesbury kritikájára is a *Moralisták*ból). A szabadság és determinizmus collinsi felfogásának kritikájával együtt tehát a hírneves deista – a *par excellence* szabadgondolkodó – szelleme, bár egyetlen közvetlen utalás sem vonatkozik rá, végig jelen van.

Berkeley, legkorábbi műveitől kezdődően, mind a vallásos, mind a vallásellenes szkepszissel szemben egyszerre fejtette ki teológiai-episztemológiai nézeteit. Érdeklődése középpontjában Isten létezésének és attribútumainak demonstrálása áll, a lélek halhatatlanságának, az isteni „előre-tudás” és az emberi szabadság kibékítésének hagyományos témái mellett. Már az *Értekezés a látás új elméletéről* című művében arról ír, hogy látásunk tárgyai az isteni nyelvet konstituálják: Isten folyamatosan jelen van elménkben, mivel, Berkeley jól ismert episztemológiai álláspontja szerint, csakis ideáinknak vagyunk tudatában, megismerésünk pusztán ezekre irányulhat, s ezen ideáink oka nem a számunkra elérhetetlen anyagi szubsztancia, hanem az aktív isteni elme.

Ez az álláspont tartalmaz néhány posztulátumot. Egyrészt a kauzalitás elvének elfogadását: mindennek van valamilyen oka, s ez az ok külső és mentális, ami a fejünkben lévő ideákat illeti. (Berkeley későbbi érveiben is megmarad ez a jelleg, így a hume-i ok-fogalom felől nézve mindegyik sebezhetővé válik.) Másrészt Isten létezésére és attribútumaira az általa küldött ideákból következtethetünk: tehát az okozat felől az okra. Továbbá: érzéki ideáink élettelenek, passzívak, mi magunk nem lehetünk okai létezésüknek, ezért van szükség külső aktív okra. Ebből adódik

egyébként a híres passzivitási argumentum, amely az ideák percipiálásának episztemológiai tényéből bizonyítja Isten létét. Végül: mivel közvetlenül nem foghatjuk fel Istent, így jellegét, tulajdonságait saját ideáinkkal kell mérnünk. Istenről való tudásunk tehát analogikus következtetésen alapul.

A *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről* című munkájában már bizonyos hangsúlyeltolódások érezhetők: nem az érzéki ideák mint az isteni ok pusztá okozatai a fontosak, hanem az ideák rendje és a közöttük lévő rendezett kapcsolatok. A természetben tapasztalt ideák állandó szabályossága, harmóniája, szépsége, célszerűsége, a gyönyör, a fájdalom, a vágyak és szenvedélyek funkcionális elrendezettsége szolgáltatják az alapot az Isten végtelenül bölcs, jó és tökéletes tulajdonságaira való következtetéshez. Csak egy végtelenül értelmes és bölcs teremtet alkothat ilyen, a legapróbb részleteiben is tökéletesen rendezett világot, s csak jóságának tudható be a szenvedélyek, vágyak jól kigondolt elrendezése az emberek lelkében. Az előfeltevés itt az, hogy minden rend létrejöttéhez értelmes alkotó szükséges: az emberi tapasztalat ezt támogatja, gondoljunk csak egy gépezet megalkotására, amely minden esetben tervezést és értelmet igényel. Így – analógia révén – a természetben tapasztalt rendezettség-ből „bizonyosan” következtethetünk annak értelmes teremtetjére. Tehát a természet rendjét okozatnak kell tekintenünk. Újabb előfeltevés, hogy a rendet alkotó ideák passzívak, tehát nem mi konstituáljuk világunk struktúráját, máskülönben ismét csak nem következtethetnénk létezésük külső okára. Végül Berkeley ezt a következtetést olyan biztosnak ill. bizonyosnak mutatja be, mint a más értelmes személyek létezéséről való tudásunkat. (Bonyolítja a helyzetet az, hogy ellentmondó állításokat olvashatunk Berkeley különböző műveiben arról, hogy miben is áll a bizonyosság, a demonstráció: a bizonyosság alapját hol az intuícióba, hol a közvetlenül adott érzéki ideákba, hol verbális definíciókba helyezi, más helyütt viszont kizárja az intuíciót Isten létezésének és gondviselésének demonstrálásából.) Összességében tehát a tervezési érv (*design argument*) dominál a korábbi passzivitási vagy kontinuitási argumentum helyett.

„Isten láthatólag úgy döntött, hogy nem rendhagyó és meglepő eseményekkel döbbsen rá bennünket a létezésében való hitre, hanem inkább a Természet művei révén győzi meg értelmünket attribútumairól, mivel ezek a művek szerkezetükben nagy harmóniáról és elmésségről tanúskodnak, és világosan utalnak Teremtetjük jóságára és bölcsességére.”

(*Tanulmány*, I. 63., ford. Fehér Márta)

Az *Alciphron* több ponton árnyalja az eddigieket. Először is a beszélgetők egyértelműen elutasítanak minden, metafizikainak vagy ontológiainak nevezhető érvelést:

„Először is, tehát, hadd mondjam meg neked, engem nem győznek meg a metafizikai érvek, olyanok például, mint amelyeket egy tökéletes létező ideájából vagy az okok végtelen egymásra következésének abszurdításából vonnak le.”

(iv. 2.)

Ehelyett olyan demonstratív és bizonyos érveléseket várnak el a teológiától, amelyek tényállásként mutatják be Isten létezését és gondviselését: azaz megfigyelésen alapuló bizonyítékot igényelnek.

Mármost, közvetlenül és azonnal semmiféle rajtunk kívüli nem fogható fel, az ideáink, amelyeknek közvetlenül tudatában vagyunk, már eleve okozatai vagy jelei valaminek, s csak jellegükből következtethetünk a külső tárgyak létezésére. Ezért percepcióinkat tényállásoknak kell tekintenünk, különben semmi rajtunk kívülinek a létezésében nem hihetnénk. Miután ezt beláttatta, Euphranor elismétli a korábbi ismert, s egyébként a korszakban is nagyon népszerű, tervezési érvet, amely legtömörebben így szól: „Emberi kéz nem alkothat olyan csodálatos gépezetet, mint ez a kéz maga.” (iv. 5.) Sőt a világ-gépezet — tényként észlelt — nagyobb szabályossága és részletesebb tervezése arányosan nagyobb bölcsességről, értelemről tanúskodik. Ebből is látszik, hogy az *Alciphron*-ban az érvelés analogikus jellege erősödik tovább, míg a metafizikai előfeltevések egyre inkább háttérbe szorulnak: már nem kap nyomatékot ideáinknak és rendjüknek a passzivitása, s az sem, hogy nem lehet anyagi alapja a természeti törvényeknek, azaz a rendnek, s ebből adódóan az sem, hogy csak szellemi okuk lehetséges.

Mindenképpen szembeszökő, ahogy idáig követtük Berkeley néhány fontosabb argumentumának változásait, árnyalásait, hogy a tisztán filozófiai, bizonyosságot hordozó érvelés helyébe lassacskán a — néhol még Berkeley által is elismerten — csak *valószínűs*éget hordozó, de népszerűbb analogikus érvelés lép; s hogy a csak rá jellemző argumentációkat a korszakban népszerűek váltják fel.

Lehetséges azonban, hogy Berkeley érdeklődésének, teológiai súlypontjainak módosulása egyúttal egy másfajta beszéd- vagy érvelési mód megerősödésének nyitott teret:

„[...] bár testi szemeimmel nem pillanthatom meg a láthatatlan Istent, mégis az összes érzékemmel a legszigorúbb értelemben igenis megpillanthatok és percipialhatok olyan jeleket és megnyilvánulásokat [tokens], olyan okozatokat és működéseket, amelyek egy láthatatlan Istent sugallnak, jeleznek és demonstrálnak olyan bizonyossággal, s ugyanolyan evidenciával — legalább —, mint ahogy más, érzékkel percipialt jelek a te lelked, szellemed vagy gondolkodó princípiumod létezését sugallják számomra...”

(iv. 5.)

A már a *Tanulmányból* is ismert érvelés ezen a ponton túlhalad a hagyományos tervezési érven, s a más (emberi) szellemek létezésének karteziánus bizonyosságát használja fel — analogikus úton — Isten létezésének bizonyításához. Ahhoz, hogy

valaki mást hozzám hasonló értelmes lénynek tekintsek, az kell, hogy beszéljen hozzám: a nyelv megléte, használata, az illető emberi létezésének elegendő és egyetlen magyarázata. Érdekes, hogy Descartes általában a szabadgondolkodók kedvenc hivatkozási alapja, míg Berkeley sokszor bírálja a karteziánusokat, e helyütt azonban, úgy tűnik, mégis Descartes-hoz fordul. Euphranornak meg kell mutatnia, hogy az Isteni Nyelv valóban *nyelv*. Descartes-nál azt olvashatjuk:

„[Az embert imitáló automaták] sohasem tudnának szavakat vagy más jeleket használni és úgy összekapcsolni, mint mi tesszük, ti. hogy gondolatainkat közöljük másokkal. [...] nem tudjuk elképzelni, hogy [egy ilyen gép] a szavakat különféleképpen elrendezze s ezáltal értelmesen tudjon felelni arra, amit jelenlétében mondanak, amint ezt a legtompaszerűbb emberek is meg tudják tenni.”

(*Értekezés a módszerről*, Akadémiai, Bp. 1980, 198–199. o.,
ford. Szemere Samu)

Tehát a nyelv jelekből áll, a nyelvi viselkedés kimeríthetetlenül képes kombinálni ezeket, s mindenkor alkalmazkodik a környezethez. Isten nyelve – ahogy Berkeley sokadszorra állítja – a látás nyelve, amely a dolgok érzéki tulajdonságairól tudósít bennünket:

„[...] úgy tűnik, a látás megfelelő tárgyai – a fény és a színek, különböző árnyalataikkal és fokozataikkal; mindegyikük, lévén végtelenül változatos és kevert, egy nyelvet alkot, amely csodálatosan alkalmas arra, hogy az érzéki dolgok távolságait, alakjait, helyzetait, kiterjedéseit és különféle minőségeit sugallja és bemutassa nekünk.”

(iv. 10.)

A látható jelenség mint nyelvi viselkedés megfelel, alkalmazkodik az érzéki tulajdonsághoz mint környezethez. A vizuális nyelv értelmes beszédének köszönhetjük, hogy tájékozódni és mozogni tudunk a világban.

Euphranor az emberi nyelv és az isteni vizuális nyelv között számos további hasonlóságot fedez fel: éppúgy önkényes kapcsolat van a szavak és jelentéseik, mint a látható színek, árnyalatok és a tapintható tulajdonságok között; a jelek mindkét nyelvben koherens rendszerré állnak össze; a grammatikának a természeti törvények felelnek meg (miközben mind a természetes, mind a vizuális nyelvet biztonsággal használhatjuk szabályaik ismerete nélkül is); mindkettőt hosszabb-rövidebb tanulási folyamattal sajátíthatjuk el; sohasem a közvetlen jeleket (a betűket vagy a színfoltokat) fogjuk fel, hanem azt, amit jelölnek; a szójátékoknak, homonimáknak a káprázatok, tükröződések felelnek meg; mindkét esetben fontos a kontextus a közlemény megértéséhez; egyaránt nyújthatnak szórakozást, emelkedettséget, morális tanulságot (mondjuk egy költemény ill. a naplemente). S mindkét nyelv képes tetteink, érzelmeink, attitűdjeink irányítására. Ebből az összevetésből az is nyilvánvaló, hogy nem pusztán teremtő, hanem *gondviselő* Istennel van dolgunk, aki mindig közvetlenül jelen van és mindenre figyel. Az

optikai nyelv megfigyeléséből most már biztosan tudjuk azt, hogy Isten létezik, s ezenkívül bölcs és jóságos. Berkeley számára ezzel Isten létezése, mint minden további teológiai okoskodás alapja, világos bizonyítást nyert.

Ezzel kapcsolatban érdemes megemlíteni William King érsek és Peter Browne püspök teológiai nézetei elleni kritikáját is. Szerintük ugyanis fogalmainkat véges emberi értelmünk korlátozza, s azok vagy csak metaforikusan, de legfeljebb analogikusan, tehát pusztán némi valódi hasonlatossággal, utalhatnak Isten attribútumaira, mindamellett igazából felfoghatatlanok a számunkra. Tudásunk e téren olyan – Browne hasonlatával élve –, mint a vaké a fényről. Berkeley szerint azonban a jóság, bölcsesség attribútumai önmagukban nem tökéletlenek, ezért emberi változataik igenis hasonlatosak az istenihez, *megfelelnek* neki. Pusztán azt kell szem előtt tartani, hogy az isteni létezőhöz arányosan, tehát az emberinél sokszorta nagyobbnak gondoljuk el őket. Ellenben ha azt állítjuk, hogy semmifajta adekvát képzetünk sem lehet az isteni természetről, akkor a legáhitatosabb szándék mellett is az ateistákat támogatjuk. Ennek a felfogásnak beláthatatlannak a következményei, a kereszténység alapjait ássa alá:

„[...] senki se bizonyíthatja be, hogy Istent szeretni kell jóságáért vagy félni igazságosságát vagy tisztelni tudását [...] [ha ezek] az attribútumok semmilyen külön értelemben nem láthatók be, vagy csak olyan értelemben, amelyet egyikünk se érthet.”

(iv. 18.)

King és Browne okoskodását követve Istent „abszolút ismeretlen attribútumok ismeretlen szubjektumává” (iv. 17.) tesszük: a negatív teológia hagyományos beszédmódja Berkeleynél az Istenről alkotható fogalmak kiüresedését, végső soron Isten létezésének negációját jelenti.

Az isteni nyelvnek eddig nagyrészt csak az informatív oldalát tekintettük. Pedig éppen Berkeley az, aki a locke-i, pusztán információ-közlő nyelv-fefogás kritikáját nyújtja. Korábbi műveiben is megtalálható ez, de az *Alciphron*-ban talán még több funkciót tölt be:

„[...] a beszéd, az ész, a tudomány, a hit, a beleegyezés igazi célja valamenynyifokozatában, nem pusztán – vagy nem főként, vagy nem mindig – ideák közlése vagy megszerzése, hanem inkább valamiféle aktív hatásosság, amely egy elgondolt jóra irányul, s ez néha nemcsak akkor érhető el, ha a megjelölt ideák nem adóttak [offered] az elme számára, hanem még akkor is, ha lehetőség sincs ilyen ideaadásra vagy bemutatásra az elme számára: például az az algebrában használatos számjegy, amely egy negatív négyzet gyökét jelöli, használható logikai műveletekben, noha lehetetlen bármi ilyen mennyiségről ideát formálni. S ami igaz az algebra jeleire, az éppúgy igaz a szavakra vagy a nyelvre...”

(vii. 14.)

Az érzelmek, attitűdök, diszpozíciók, cselekvések előmozdítása a nyelv nem kognitív funkciói közé tartozik. Magát a vallásos hitet mint az elme erőteljes meggyőződését éppen ezek a funkciók írják le (vö. vii. 10.). Ezért a hagyományos hit tárgyait, tehát a keresztény misztériumokat csakis így, érzelmi hatásuk révén lehet értelmezni. Ha nem lehetséges is határozott ideával rendelkezni az isteni kegyelemről, a Szentháromságról, az eredendő bűnről vagy a túlvilági életről, az még nem jelenti azt – ahogy Collins, Toland és más szabadgondolkodók szerették állítani Locke jelentéseméletére hivatkozva –, hogy e szavak jelentéstelenek, értelmetlenek. A hívő elméjében, amikor, mondjuk, a Szentháromság szót hallja: „szeretet, remény, hála és engedelmesség [ébred], s ezáltal ez egy élénk, erőteljes [operative] elvvé válik, amely hatással van életére és tetteire...” (vii. 8.)

A vallási misztériumok tehát gyakorlati hasznuk, életmódot-szabályozó, irányító erejük révén igazolhatók. Berkeley szerint nincs hatásosabb módja Isten megszerettetésének, mint a Szentháromságról való beszéd, és semmi nem tartja úgy kordában, nem félemlíti meg az embereket, mint az isteni igazságosság vagy a túlvilági élet misztériuma. Ha ezt a vallási tartalmakkal telített, szenvedélyekkel áthatott viszonyt nézzük, akkor válik csak igazán plasztikussá Berkeley ellenszenvé Lord Shaftesbury finom, pusztán az emberi természetben megalapozott, vallási szempontokat nem igénylő morális szépsége iránt, amelynek egy meglehetősen félreértett – a tanítványnál, Francis Hutchesonnál meglévő szépérzék és morális érzék megkülönböztetéséről tudomást sem vevő – gyengén előadott változatát az *Alciphron* III. dialógusa hosszan kritizálja.

Mindenesetre úgy tűnik, a kereszténység misztériumairól beszélni csak akkor érdemes, ha egyébként Isten attribútumairól határozott, megfelelő ideákkal, s nem pusztán távoliakkal és zavarosakkal, rendelkezünk: csak az általunk ismert igazságosság felnagyított változata lehet képes rettegéssel eltölteni bennünket. Az optikai nyelvből származó világos ismeretek abszolút szükségesegek, hiszen alapul szolgálnak a misztériumok emotív értelmezéséhez.

A fenti hosszabb idézet második része további állításokat implikál. Arról esik szó, hogy az elgondolható (vagy elképzelhető – ezek lényegében szinonimák Berkeleynél) mennyiség, azaz idea nélküli szám, egy mínusz négyzetgyöke, remekül felhasználható algebrai műveletekben. Egyrészt utalhatunk ezzel kapcsolatban Berkeley régtől meglévő szokására, hogy *azonos elbánásban* kívánja részesíteni kora természettudományát vagy bevett episztemológiáját és teológiai kérdéseit. Hiszen közelebbről megvizsgálva a „végtelen oszthatóság” matematikai vagy az „erő” fizikai, vagy az „én azonosságának” filozófiai fogalma – amelyek mindegyikét reflektálatlanul evidenciaként használják – semmivel sem világosabb, mint mondjuk a „kegyelem”-é. Ha tehát a vallási misztériumok homályosságát, nehezen érthetőségét firtatjuk, akkor az előbbi „egzakt tudományos” terminusok esetében is ezt kellene tennünk. Ez kétségtől negatív, mindazonáltal hatásos védelem: a vallási misztériumokkal szemben fölhozható kifogásokat aknázza alá racionális megalapozhatóság híján, miközben jótékony gyakorlati következményeiket hangoztatja.

Végezetül e részlettel utalhatunk Berkeley-nak az *Alciphron*-ban megjelenő újkéletű törekvésére is, amely abban nyilvánul meg, hogy egyre nagyobb szerepet szán a nem ideát helyettesítő szavaknak. Ezek nélkülözhetetlenek, szükségképp használatosak mindennapos ügyeink elrendezéséhez, feszítő egzisztenciális problémáink megválaszolásához, miképp az „erő” tudományos használata is számos előnnyel jár, miközben – mint említettem – nincs határozott ideánk róla. Berkeley nem kevesebbet állít, minthogy a *nyelvhasználat*, tehát a jelek – amelyeknek vagy van határozott ideájuk, vagy valamilyen aktív princípiumra, lélekre, szellemre utalnak – kezelése konstituálja a tudományt, s ami ezzel párhuzamos: a vallásról szóló beszédet. „Hajlamos vagyok a jelek tanát nagy jelentőségűnek és általános körűnek gondolni – írja –, amely, ha alaposan szemügyre vennénk, nem csekély fényt vetne a dolgokra, s sok nehézség igazi és végső megoldását nyújtaná.” (vii. 13.)

A használatukban értelmet, jelentőséget nyerő nyelvi jelek, s a tudományos, filozófiai, teológiai nehézségek már-már nyelvi problémákként való bemutatása a locke-i nyelvelmélet elég jelentős „meghaladását” sejteti, még akkor is, ha vélhetőleg maga Berkeley sem mérte föl radikális újítása mértékét és jelentőségét.

Irodalom

- Berkeley, George: *Alciphron. Or the Minute Philosopher*, in „*Alciphron*” in *Focus*, David Berman (ed.), Routledge, London–New York 1993.
- Berkeley, George: *Alciphron. Oder der kleine Philosoph*, Luise Raab–Friedrich Raab (übersetzt und herausgegeben), Felix Meiner, Leipzig 1915.
- Berkeley, George: *Tanulmányok az emberi megismerés alapelveiről és más írások*, Gondolat, Bp. 1985.
- Bennett, Jonathan: *Locke, Berkeley, Hume. Central Themes*, Clarendon Press, Oxford 1971.
- Berman, David: „Cognitive theology and emotive mysteries in Berkeley's *Alciphron*”, *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 81., C. sect., 7., Dublin 1981 (valamint in „*Alciphron*” in *Focus*, 200–213. o.)
- Flew, Antony: „Was Berkeley a precursor of Wittgenstein”, in *Hume and the Enlightenment*, William B. Todd (ed.), Edinburgh University Press, The University of Texas Humanities Research Center, Edinburgh–Austin 1974. (valamint in „*Alciphron*” in *Focus*, 214–226. o.)
- Hurlbutt, Robert H.: „Berkeley's theology”, in *George Berkeley Lectures Delivered before the Philosophical Union of the University of California*, Stephen C. Pepper–Karl Aschenbrenner–Benson Mates (eds.), California University Press, Berkeley–Los Angeles 1957, 106–121. o.

- Kline, A. David: „Berkeley's divine language argument", in *„Alciphron" in Focus*, 185–199. o.
- Urmson, J. O.: „Berkeley on beauty", in *„Alciphron" in Focus*, 179–184. o.
- Warnock, Geoffrey J.: *Berkeley*, Basil Blackwell, Oxford 1982.

SUMMARY

On Berkeley's „Alciphron"

The lecture, originally delivered at a conference in memoriam Katalin Vidrányi in 1994, deals with George Berkeley's *Alciphron*, or the Minute Philosopher. This dialogue is hardly known for the Hungarian philosophical society, therefore the lecture endeavours only to exhibit its major issues and to explain them shortly. The lecture focuses on the shift from that well-known arguments of Berkeley

concerning the existence and attributes of God which are based on his conception of human mind to the more popular, analogical and empirical, design argument. Berkeley's version of design argument entails, at the same time, a new philosophy of language which emphasizes the emotive, not only informative, function of language, and the meaningful role of the usage of words.



Kaján Tibor rajza: Spinoza

PAULUS MAKO : NYELVI KÖZEG ÉS EPISZTEMOLOGIA

STALLER TAMÁS

A P. Mako nevet (a Makó Pál helyett) már csak azért is helyénvalóbb lenne használni, mert Makó voltaképpen latinul gondolkodik. Ahogyan kora, kortársai és filozófiával és természettudományokkal akadémiai szinten és hivatásszerűen foglalkozó honfitársai, ha őket is hasonlóképpen vetette a sors és elhivatottságuk (meg persze az Egyház küldetéstudata) idegen országokba. A filozófus esetében óhatatlanul fölvetődik a *nyelvhasználat* problémája. Egyrészt mert a filozófiai gondolat leválaszthatatlan a nyelvhordozóról, s ez nagy valószínűséggel azt is sugallhatja, hogy a középkor valamint általában az Egyház filozófiai problémafölvetései és problémakifejtései egyfajta nem-klerikus, hanem inkább vulgata latinban mondódtak ki és íródtak le, s az is közismert, hogy a filozófiai diskurzusokban előre „illik” tisztázni a közvetítő nyelvet, hiszen a nyelv szintaktikai természetéből számos, előre látható (és esetleg nem látható, de várható) nehézség származhat. Másrészt P. Mako és a nyelvhasználat kérdésében fölvetődik a magyar nyelvújítás kérdése. Ismét kétszeresen nehéz a tisztázás, hiszen a filozófus származása – ami egyébként, éppen a filozófiai stúdiumok univerzális tartalmai miatt, nem esszenciális probléma – egyúttal megkerülhetetlenné válik. Makó – magyar, bár Ausztriában publikálja legfontosabb munkáit, és ráadásul annak a Jezsuita Rendnek a tagja, amely a huszadik század közepéig a katolikus egyház leginkább militáns elemét képviseli. A XVIII. századi magyar nyelvújítási program Makó esetében megintcsak kettős irányultságú. Makónak van irodalmi vénája (igaz, hogy ezt főleg latinul „éli ki”) és akad műve (lásd „A 'mennykőnek mivoltáról 's eltávoztatásáról való böltselfeladás”), ami nem filozófiai, még csak nem is tudományos, de sokkal inkább egy „tudományos népszerűsítő” írás. Hovatovább itt van még a *magyar filozófiai műnyelv* megteremtésének szükségessége, amit talán Makó Pál fémjelzett volna, ha a körülmények optimálisan alakulnak. De mert nem így alakultak, ezért három vonalon is kísérletek történnek a magyar filozófiai nyelv megteremtésére: a katolikus, a protestáns (református) és a szabadkőműves királyi testőrtisztek profán vonalán. Ez esetben tehát sokkal bonyolultabb a helyzet, mint a magyar irodalomtörténetben, ahol „pusztán csak” annyi az el nem döntött kérdés, hogy az egyébként szintén jezsuita Faludi Ferenc vagy Kazinczy volt-e az első igazi nyelvújító, helyesebben, hogy kitől indul a modern magyar irodalmi nyelv története. Azután az sem elhanyagolható tényező, hogy az osztrák-német nyelv – bár maga is jószerével kullog a porosz-német dialektus vezette

német filozófiai nyelvfejlődés mögött – hatása, amelyet a birodalom kisebb nyelveire kifejt, jelentős tehertételnek látszott. Makónak egyes szavakat vagy szóösszetételeket például úgy kellett kihámozni a latinból, majd a németből.

„A' mint egy Természetvizsgáló Kantal hegynek közép oldalán volt; látta magát hirtelen egy igen sűrű ködtől körül forgatni, melynek apró részetskéiben valami forró buzgást vett észre pattanással: úgy hitte, hogy valami rettenetes fergetegnek a' közepén vagyon. Hamar felsietett a' hegy tetejébe, a' hol alég tűrhette a' napnak forró hevét, és látott maga alatt iszonyú villámokat szörnyű félelmes dörgésekkel elsülni: ő maga azonban tisztá ég alatt volt. A' kasznette' égi háborúkor – is, a' melyről oda fenn tettünk említést, hasonlóképpen olly igen alá szállottak a' felhők, hogy elérni láttattanak az épületeknek tetejüket...”

E sorok nem pusztán a nyelvújító-filozófus Makó erőfeszítéseit sugallják a tudomány magyarításában, de máris a kellős közepében vagyunk Makó *episztemológiájának*. A jelzett magyar nyelvű munka a villámlás jelenségével és az elektromossággal foglalkozik. A tényt, hogy egy „fizikai tudományról” szóló könyv nem alapvetően ontológiai vagy metafizikai irányultságú, de sokkalta inkább episztemológiai, csak akkor kellene magyarázgatnunk, ha nem egy ismeretlen (vagy: legalábbis tapogatózva körüljárt) természeti jelenség lenne a kiindulás – csakhogy éppen ez a különös és egyben a *nóvum* ebben a munkában. Ami természeti háttérrel jelez: a mű konzekvens fölépítése. Ez visszavezet bennünket a középkor olyan reprezentáns logikusaiig, mint Boéthius és Abélard, vagy a késő középkori Albertus Magnus és Pierre d'Ailly. Mindezek esetében az aristotelési és a sztoikus logikának az a legfőbb kíváncsi érthető tetten, hogy logika és metodológia – összetartozók.

Kissé szabadabban fogalmazva: a tizenhatodik századtól kezdődő racionalizmus, ami a tizennyolcadik században – persze szigorúan csak filozófiai vonalon – a fölvilágosodásban kulminál, a filozófiai gondolkodást és a „művet” (a gondolatkifejtésnek pedagógiai interpretációra szántan, éppen ezért szigorú *logikai fölépítést* követelően) azonosnak gondolja. Voltaképpen ez a tendencia jelzi a modern értelemben vett tudomány színrekerülését is. A „lehatárolt és chiffrékben megjelenő szaknyelv”, a tudományos kollektívák vagy (talán jobb ez a kifejezés): kamara-jellegű véd- és dacsövetségek és az általuk megállapított és maguk között betar(ta)tott szabályok, valamennyien a logika Aristotelés által emelt épületét jelölik meg a tudományos művek létrehozása módszertana épületének is egyúttal. Ha tehát egy természeti jelenség az „alap” és magának a jelenségnek – fogalmakban megjelenő – elmélete a „felépítmény”, akkor ez egy nagyon határozott metodológiát takar.

Itt találkozunk a második számú történeti háttérrel. Ez pedig a logika és a matematika összeépülésének kibontakozása. Amikor tisztázódik, hogy a tudományos axiómákat a fizikai világ „igazolhatja” vagy „cáfолhatja” materiálisan, tulajdonképpen három különböző kérdés merül fel: (1) Hogyan jönnek létre az

axiómák materiális igazságai? (2) Materiálisan igazak-e az axiómák? (3) A teoreémák voltaképpen a tétélesen kifejtett axiómák logikai konzekvenciái-e? – Azaz, bármilyen fizikai jelenség esetén, az elméleti elsajátítás mindig logikai-matematikai modellezéshez hasonlatos. A tiszta matematika illusztrálja a mentális – logikai építkezés olyan összetevőit, mint az izomorfizmus, az axiómák ekvivalenciája, az axióma konzisztencia, az indukció vagy a generalizáció. Fogalmazhatnánk úgy is, hogy Makó közvetett „mestere” Leibniz, de a távolból azért kivehetők Francis Bacon és René Descartes sziluettjei, hiszen például a materiális bizonyossághoz való makacs ragaszkodás vagy az elmélet elméleti (!) ellenőrzése nem okvetlen utalnak kristálytiszta logikai/matematikai építkezésre.

„Majd hihetetlen, mitsoda bőséggel gyülekezik ez a' gyántás folyadék ebbe a' háborúpóznába, kivált, ha fergeteg közelget. Halljuk, mit ír Tzanottiról, Mariniról, Brunelliről és Paganutziról. Felmásztak mindnyájan a' torony tetejére a' végett, hogy a' nedves sinort, a' vagy a' kénkövet némü némüképen megszárazsszák: de ez igen drágán esett nékik; mivel ők, bátor ugyan szerentsésen túl estek a' veszedelmen, de még-is azt tapasztalták, hogy tanácsosabb a' gyántázatot olly nagy ijedéssel többé nem vizsgálni; mert az alatt, hogy egyike a' póznát két kézzel tartá, 's más ketteje a' lántzal körüljárja, hirtelen egy rettenetes villám támadott olly nagy tsattanással, hogy mindent öszvetörni láttatott.”

A *historia* szó eredetileg a latinban valaminek a tanulmányozását, esetleg valaminek a megtudását jelentette, és abban az értelemben, hogy ezek bizonyos gyakorlati vizsgálódásokon keresztül „kell, hogy bejöjjenek”, azaz a tudáshoz mint eredményhez vezessenek. A „*historia*” tehát mindenekelőtt a természettörténetet fejezte ki, s csak később válik a múlt, a történeti események folyamatának kifejezésévé. A „történelem” mint tudományos módszer pedig a filozófia történetében a kora újkori racionalizmus kedvenc vitatémái közé tartozik. Éppenséggel azért is, mert a múlt mint „tabu” problematikája a középkori egyházi skolasztika irracionalizmusainak egyike: az ész azon megpróbáltatása, amelynél briliánsan kitűnik korlátozottsága, az isteni intellektussal szembeni veresége. Később „a történelem mint tudományos módszer” egyenesen a természettudományosság, majd egész egyszerűen e „tudományosság” kritériuma lesz. Talán az sem véletlen, hogy a német klasszika (Hegel), majd az abból kinövő történelmi pragmatizmus (Marx) csakis ilyen módszerrel voltak képesek akár a múlt rekonstrukciójára, akár a jövő diagnózisára. Makó páratlan világossággal építkezik két dimenzióban. Az elektromosság illetőleg az elektromos kisülés európai és amerikai tanulmányozóit vonultatja föl az egyik szinten. A másikon azután azokat a „különleges természeti jelenségre” utaló eseteket (mondhatnánk a kísérleti fizika műnyelvén: gyakorlati és példaeseteket), amelyek végigkísérték az elektromos kisülés tanulmányozását. Van azonban egy harmadik mozzanat is a könyvben, ami azonban nem „szint”, de a szerző különleges technikai érzékéről tanúskodik. Ez a villámhárítónak („háborúpózna”) szánt figyelem. Fogalmazhatunk úgy is,

hogy három megközelítésben tárgyalja Makó a „mennykő”-kérdést: fizikai, technikai és gyakorlati megközelítésben egyszerre. Valahogyan, az az érzése a késői tanulmányozónak, mintha egy tizenharmadik századi ufó-jelenséget vizsgáló, ámár a szükséges tudományos szkepszissel rendelkező tudós szakember vélekedéseit olvasná.

A fölvilágosult Makó intellektuális habitusa azonban mintha eltérne az általában megszokott tizenharmadik századi okfejtésektől. (És nem csak a hazaiaktól.) Ennek az intellektuális és kulturális tendenciának, amit fölvilágosodásnak nevezünk, van egy nagyon is érzékelhető hasonlósága a XX. század második felével, az ti., hogy a tudományos okfejtés terén nem ismernek „tréfát” a szerzők. Ha tudomány, akkor ez annyira szent, hogy mindenfajta arra irányuló kísérlet, ami valamelyest is elvinne ettől, megbotránkoztató, ha nem éppen elítéltetést és kizárótságot involvál. Az úgynevezett tudománynépszerűsítés vagy az erre irányuló törekvés, ami megint csak mindkét epocha sajátja, nincs ellentétben ezzel. Sőt, föltételezi azt. A vulgarizált tudomány a popularitását éppen azzal vívta ki, hogy azt az illúziót kelti az emberekben, hogy ők „beavatottak”. Továbbá a tudomány expanziója – mind geográfiai, mind pedig szociális térben – mindkét időszaknak, az előző időszakoknál sokkalta inkább, meglévő velejárója. Ebben az esetben azonban Makó tudománymegközelítése sem nem arisztokratikus, sem lenézően populáris. Ellenkezőleg. Ez a jezsuita atya és a bécsi Teresianum-akadémiának tudós professzora meglepő valóság- és embertiszteletről tesz tanúságot. Utálja a közhelyeket, megfellebbezhetetlenül tiszteli a tényeket, de nem gondolja, hogy a tudomány mindentudó. Dualista a szó ismeretelméleti értelmében: a *subjectum* és *objectum* két ismeret-fölfogási pólusa legalább annyira fontos a számára, mint a közöttük végbemenő folyamat.

„Valamint a' párázatokörnyékből lefolyt földünkre a' gyántázat a' vaspóznák, sárkányok, és a' tűzugratók által, szintén úgy esik, a mint ezt észre vette Marini (a), és Vilke (b), az eső, zápor, és jégeső által – is. Így gyántásodott – meg Sz. András havának 12 napján leesett hó által az a' vaspózna, mellyet Kanton felállított Londonban (c). Más vaspózna – is a' mellyet felállított Franklin, hóesésnek alkalmatosságával gyántás jeleket mutatott, bátor se villámot nem látott az ember, sem dörgést nem hallott (d). Egykor Hallai írja vala Mairannak, hogy ötödik napján Sz. Jakab havának égi háborúkor a' felhőkből olyan tsepek hullottak a' mellyek úgy fémlettek, mint az öntetett értz...”

Mondhatná valami, hogy Makó tudománytisztelete és a magyarság iránt érzett elkötelezettsége valahogyan ellent kell mondjanak egymásnak: a tudomány ugyanis alapvetően nem nemzeti keretek között mozog. Természetesen, a tudósnak megvannak a nemzeti karakterisztikái, merthogy adott szociális és kulturális mezőben dolgozik. Abban a pillanatban azonban, amikor a tudós mint tudós lecsatlakozik a saját közösségéhez, annál nagyobb a valószínűsége annak, hogy nem igazán képes a továbbiakban jelentős produkciókra. A tudós magánemberi létével pontosan az ellenkező a helyzet: a három értelmiségi „főfigura”, a

tudós, a pap és a művész hordozza leginkább ezt a duális ontológiai státust és vele a hasonlóképpen duális episztemológiai „kényszer”. Makó magánemberi létében aggódik a magyarságért. Saját származását többszörösen is kénytelen háttérbe tolni. Mint katolikus embernek az egyetemesség, az „oikumené” krisztusi egyházában kell fejet hajtania a minden nemzet fölött álló, sok esetben nem föltétlenül „fundamentális értelemben értendő” szeretet hatalma előtt. Mint jezsuitának, elvben el kell szakítania minden köteléket, ami az övéihez köti. Ezt a körülményt még csak fokozza, hogy mint jezsuita professzor minden helyzetben – legyen az profán, szakrális vagy szcientikus – a pápai „csalhatatlanságot” nemhogy figyelmen kívül nem hagyhatja, de gondolkodása (sőt érzelmei) legfőbb örének kell tartsa. Azután itt van ausztriai élete. A birodalom központjában – terezianizmus ide, jozefinizmus oda – a magyarok továbbra is másodosztályú polgárok a „gyarmatról”, ahogyan akkortájt arrafelé mondják. A királynő személyes testőrei lesznek azok, akiket majd „összeesküvésben való bűnrészesség” vádjával pallos alá vonszolnak. Holott a franciaszimpátia és a szabadkőművesség, Bécsről Londonig és Moszkváig, a legelőkelőbb arisztokraták és polgáremberek „ártatlan” időtöltése és „sikkje”, ha tetszik: a fölvilágosodással járó „módi”.

Juhász Gergely azt írja 1935-ben megjelent tanulmányában („Klopstock magyar utókor”), hogy a tizennyolcadik századi Magyarországon egyfajta „skythománia” söpört végig, vagyis a sokat emlegetett magyar identitás tudat kereste a gyökereit. Minden, kulturálisan (is) elnyomott nép hasonló reakciókat mutat. A magyar történelemben ez a fajta „skythománia” ugyanakkor sohasem volt igazi reflexió a nemzeti sérelmekre. De annál inkább volt az a líra. Az a magyar líra, amely – éppen a fölvilágosodástól, a magyar nyelvújítástól és Kazinczy Ferentől – átveszi és lereagálja a protestálást, ha ezek a vágyak időnként nem is voltak többek „szalmaláng”-szerű és romantikus vágyálmoknál. A pietista Bécsen Klopstock rázza föl szendergéséből, az a Klopstock, akinek költészet-eszménye a „Künstlerisch Ideal und doch Volkstümlich zu Sein”. Klopstock „költészete valóban az abszolút idealizmus első nagy képviselője az újabb német irodalomban...” Érzésvilága szinte „az eksztázisig felfokozott”, aki „stilizálja az életet és új költői nyelvet teremt”. És amiért Makó kapcsán szóba hoztuk, ő az, aki a Petrarschek működésével 1760 körül meginduló osztrák nyelvújítás közvetlen és legfontosabb avantgárdja. Makó ebben az entuziazmusban él, miközben latinul ír elsősorban – még lírát is.

Budán, az Egyetemi Nyomdában (Budae Typis Regiae Universitatis) lát napvilágot „Elegiacon” című műve 1780-ban. A huszonkét „elégiát” tartalmazó kis kötetet a szerző az egymást követő két uralkodó dicséretére szánja, s közben nem feledkezik meg a kor legfontosabb pozitívumainak dicséretéről sem. Ahogyan az életet „borsossá” tévő dolgokról sem, mint pl. a betegség vagy a láz. A „Holdfényhez...” és a „Jövőt álmódás...”-ról szóló elégiák, vagy a „Múzsák szeretetéről” szóló, ismét visszavezetnek bennünket Makó episztemológiájához, ezúttal az esztétikai megismerés kapcsán. Ahogyan Georg Christoph Lichtenberg, Makó ugyanúgy hajlik – és nem pusztán az irodalmi próbálkozásaiban – az aforisztici-

kus gondolkodásra. Sir Isaiah Berlin, a jelenkori oxfordi filozófiatörténész szerint Lichtenberg „aforizmái [...] annyira elütöttek [...] a tizenharmadik századi gondolkodásmódtól”, hogy „besorolhatatlanná” tették a szerzőt. Makó elégiái és általában vett gondolkodása kapcsán a lényegre-törés, a tömörség vagy a stiláris ökonómia az *aufklärung* teremtette sajátosságok közé sorolhatók. Az persze nem kérdéses, hogy – akárcsak Lichtenberg, akivel kapcsolatban Berlin felsorolja, hogy mi mindennel foglalkozott: „csillagász, műkritikus, géométer, szatirista” – Makó is több oldalról akarja kipróbálni tehetségét. És ez a fajta mentalitás akkoriban sokkal inkább megfelelt a franciák „lumières”-jének, mint a német *aufklärung*nak. Bár Ausztria és különösen Bécs – ahogy arra az imént utaltunk – nem volt sem Poroszország, de még Szászország sem. Talán nem túlzás azt állítani, hogy az első világháborút követő „közép-európaiság”, ami a Dunai Monarchia széthullásának valamiféle kulturális következménye volt, a XVIII. században, a fölvilágosodással és az általa transzformált „nemzeti állam-ábránd” vagy a „nemzeti irodalmi nyelv” fókuszbakерülésével jött létre.

Azok után a sorok után, amelyekben Makó nemcsak Bécs, de a „mathésis” előtti meghajlását festi föl (lásd „salute Matheseos aedes” = üdvözlét a matematika templomának), a vizsgálódó önkéntelenül szinkretizmust vél kiolvasni Makóból. Hiszen valaki – aki ráadásul klerikus, sőt jezsuitaként az – nem illetődhet meg ennyire egy profán gondolati jelenségtől. Nem borulhat le Isten és a Matematika előtt – egyszerre. Turóczi-Trostler József „Magyar Cartézianusok” c. írásában (Minerva-Könyvtár XLIII, Bp. 1933) Thomasiusról azt írja, hogy a fölvilágosodás, az optimista polgári gondolat első hordozója a német irodalomban. Nagy teljesítményei: a német filozófiai műnyelv megteremtése, az egyetemi oktatás reformja, harca a német nyelv tudományos egyenjogúsításáért, küzdelme a babonák s a balítéletek ellen ma is megkapnak pedagógiai szenvedélyükkel, a meggyőzés férfias pátozával... Előkészítője Gottschednek, de Goethe és W. von Humboldt kultúrhumanizmusa is elképzelhetetlen nélküle. Ellensége Aristotelésznek, de Descartes-ról sem akar tudni. Első önállóbb filozófiai munkájának, az „Introductio ad Philosophiam Aulicam”-nak (1688) vezető motívumát – hogyan lehet „a cartesiánusok balítéletei s a peripatetikusok rögeszméi között az igazságot” megtalálni – nyílt kihívásnak érezhette minden igazi cartesiánus. Epikureista hírét költötte Tschirnhausnak, ami akkoriban egyet jelentett az ateizmus vádjával – hogy pedig az ilyen vád milyen súlyos következményekkel járhatott, azt Thomasius nemsokára saját magán tapasztalhatta. Ebben a küzdelemben két módszeres elv, két világ méri össze erejét: egyfelől a matematikai exaktság, a zárt rendszer, másfelől az egyezményekre hajló, végleteket kibékítő eklekticizmus, egyfelől a heroikus „virtus”, az arisztokrata „magnanimitas” időtlen eszménye, másfelől az időponthoz, helyhez kötött „aulikus” szemlélet, „a polgári öntudat és a józan okosság életformája...”

Szólhatna mindez a magyar Makóról is, még ha néhol húzásokkal is. De hát nem elég az, hogy Makó majdnem hűséges követője Thomasiusnak, ráadásul a szellemi kalandozás bátorságában követve őt, s egyúttal klerikusként és

jezsuitaként? A fölvilágosodásban egyébként is visszatér valami Spinozából is. A matézist úgy tekinteni, mint Isten emanációját, vagy mint magát a Teremtőt – ez mintha Spinoza fölfogására utalna. A sok mitikus alak a fölvilágosodás szerint mind ugyanarra a közös nevezőre hozható: a szubjektumra redukálódnak. Oidipus választ a szfinx rejtvényére: „Az ember az”, a fölvilágosodás megkülönböztetés nélkül sztereotip útbaigazításként ismételteti, közönyösen azíránt, hogy valamely objektív jelentés, egy rend körvonalai, a gonosz hatalmaktól való félelem vagy a megváltás reménye lebegett-e az emberek szeme előtt. A fölvilágosodás elve csak azt ismeri el létként és történésként, ami egységében ragadható meg: „eszménye a rendszer, amelyből minden és minden egyes dolog is következik” (Adorno–Horkheimer: *A fölvilágosodás dialektikája*, 23. o.).

Megkísérhetjük Makó „Compendiaria matheseos institutio quam in usum auditorium philosophiae” című munkáját a logikatörténet felől elemezni. Makó – akárcsak a „Logica” c. könyvét – ezt a könyvet is a filozófia tanulmányozásához szükséges és elengedhetetlenül fontos matematikai „kiegészítésnek” szánta. Ennél a körülménynél meg kell állnunk. A matematika, ha „önmagáért” tanulmányozzák, óhatatlanul a bizonyosság problémáját tolja előtérbe. És Makó ezt a kérdést láthatón fölteszi. Mert igen szigorúan építi föl ugyan – mintegy a „tisztá matematika” várható fejleményeit sugallva – a művet, de a kifejtés során egy merőben gyakorlati matematika bontakozik ki előttünk. Két fő fejezet (caput) van: „Elementa algebrae” és „Elementa geometriae”. A fejezeteken belül részek (sectio) és alfejezetek (cap.) vannak. Az algebrában a következőképpen történik az adott tétel bemutatása: 1. A probléma definíciója (problema). – 2. A megoldás fogalmi, *per definitionem* fölvezetése (resolutio). – 3. Példa (exempli gratia). – 4. Scholion, ami voltaképpen „próba”, igazolás, esetlegesen más megoldások fölemlítése stb.

Makó a matematikát úgy akarja alkalmazni a filozófiához, hogy az „átlengje” a filozófiai gondolkodást, de helyesebb úgy fogalmazni, hogy Makó a matematikában véli megtalálni a filozófiai bizonyítás legfontosabb motorját. Annak minden határon túli exaktsága miatt, a gyakorlatnak a legkisebb lehetősége van arra ui., hogy „megzavarja” a gondolatépítkezését. A két legtisztább gondolattudománynak egymásra kell találnia. Miközben – jó leibniziánus módjára – matematizálni igyekszik a filozófiát, kétségkívül többet akar: egy matematikai-filozófiai nyelvben érzi az „ars combinatoriát”. Ha tehát most megfordítjuk az iménti vélekedés irányát, látnunk kell, hogy Makó nem tiszteli úgy a matematikát, ahogyan ez „megkíváncsatna” egy jó Leibniz-tanítványtól, mert szerinte a matematika semmi a filozófia „tisztá exaktságon is túlmutató formái” nélkül. Leibniz – szándéka szerint – megnyitja az utat az „univerzális matematika” irányába, ami „olyan szellemi eszköz” lesz, hogy általa fölfedhető lesz a „dolgok valódi rendje”. Ez a törekvés Makó esetében is. Fizikatankönyve („Compendiaria physicae institutio quam in usum auditorum philosophiae”) a matematikának, a természettudománynak – akkori értelmezésben: a fizikának – és a filozófiának egységes nyelvi irányba terelhetőségét szándékolja. Pontosabban annak vágját. A testek

szilárdságáról, kiterjedéséről és nehézkedéséről („De Solidate, Extensione, ac Inertia corporum”), a rugalmasságról, a folyékonyságról (de Elasticitate, Fluiditate), a testek sajátosságainak vegyüléséről (de Chemicis corporum proprietatibus) szóló makói fejtegetések a kor természettudományos színvonalán állnak. Miközben hallatlan pedagógiai érzékkel és a „bölcseletbe elmélyült Deákok” iránti sajnálattal és empátiával – nagyon is jól tudva, hogy micsoda megpróbáltatást jelent számukra a természettudomány természetközeli exaktsága – vezeti olvasóit.

Két episztemológiai következtetés is adódik ezekből. Az első az, hogy Makó – úgy is, mint Leibniz-tanítvány – az univerzális nyelvet keresi, ami fölvetődhet mint univerzális „calculus”, „emberi-gondolati abc”, univerzális nyelv, vagy éppen mint univerzális matematika. Ebben a keresésben Makó – és ezt mind a matematikáról, mind a fizikáról szóló könyvei megerősítik, az univerzális tudományos bölcseletet szeretné megkonstruálni. Talán itt leginkább találkozott a két „paradigmatikus” próbálkozás. Mindketten a matematikát mint univerzális módszert próbálták egyesíteni a filozófiával mint a „gondolkodás tudományával”. Nem véletlen, hogy számukra a logika aristotelési formális tana – ami mindig is filozófia és matematika határán fejlődött – lesz minden egyébbehelyettesíthető. A másik episztemológiai aspektus: a monadológiai, legalábbis Leibniz szellemében. Ahogyan Leibniz a monászokban látja a szubsztanciát, amiben a dolgok végtelen tulajdonságai egyesülnek, úgy látja a filozófiai műnyelvet, annak „terminus technicusait” Makó általános gondolkodási és tudományos használati eszköznek.

Irodalom

Compendiaria physicae institutio quam in usum auditorum philosophiae (Vindobonae, Typis Ioannis Thomae de Trattern, Caes. Reg. Aulæ Typogr. et Bibliop. MDCCLXII)

Pauli Mako abbatis S. Margarethæ de Bela Theresiæ Augustæ a consilis Elegiacon auctum et emendatum (Budæ Typis Regiæ Universitatis MDCCLXXX)

A' mennykőnek mivoltáról 's eltávoztatásáról való böltselkedés, mellyet deák nyelven írt, és most feles másolásokkal és toldalékokkal megjobbított Makó Pál, magyarázta pedig Révai Miklós (Pozsonyban és Kassán, Landerer Mihály' költségével és betűivel 1781)

Compendiaria matheseos institutio quam in usum auditorium philosophiae elucubratus est Paulus Mako E. S. I. In Coll. Reg. Theres. Prof. Math. et Phil.' Experim (Editio altera ab Autore emendata Vindobonae, Typis Ioannis Thomae de Trattern, Caes. Reg. Aulæ Typogr. et Bibliop. (Bibliop[ota] = könyvkereskedés rövid.) MDCCLXVI)

- Morris R. Cohen—Ernest Nagel: *An Introduction to Logic and Scientific Method* (London: Routledge and Kegan Paul 1951)
- William Kneale—Martha Kneale: *The Development of Logic* (Oxford: Clarendon Press 1962)
- Isiah Berlin: *The Age of Enlightenment* (Oxford 1979)
- Max Horkheimer—Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája* (Gondolat, Bp. 1990)
- Dr. Horkay László: *A magyar nyelvű filozófia története a XVII. század közepétől a XIX. század végéig. Bevezetés a magyar filozófiai gondolkodás történetébe* (Bp. 1977)
- Mátrai László: *A magyar filozófia haladó hagyományainak kérdései a felvilágosodás korában* (különlenyomat az MTA Társadalmi-Történeti Tudományok Osztályának Közleményeiből 1954)
- Turóczi-Trostler József: *Magyar Cartézianusok* (Minerva-Könyvtár XLIII, Bp. 1933)

RESÜMEE

Paulus Mako: Language and Epistemology

Paulus Mako was a Jesuitical priest who published most of his writings in latin. However, as a born Hungarian he took part in the movement for the renewal of Hungarian language and

could have been the creator of a Hungarian philosophical terminology — under better circumstances. His example implies the necessity of analysing the interdependence between philosophizing and its linguistic medium.

B U D A P E S T I K Ö N Y V S Z E M L E

BIBLIOMISZNA

KRITIKAI ÍRÁSOK

A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK

KÖRÉBŐL

ELŐZETES AZ 1998. ŐSZI SZÁM TARTALMÁBÓL:

LÁNYI KAMILLA — A BIBÓI ÉLETPÁLYA ÖSSZETEVŐIRŐL
SZEGEDI PÉTER — AZ EMBERARCÚ KOZMOSZRÓL

TISZTELETKÖR HOFER TAMÁSRÓL

SZEMLE

TÓTH ISTVÁN GYÖRGY, BORSZÉKY ZSUZSA,
CSABA LÁSZLÓ, MAGYARI-VINCE ENIKÓ
ÉS VESZPRÉMI LÁSZLÓ ÍRÁSA

FONTOS KÖNYVEK

M E G J E L E N I K

N E G Y E D É V E N T E

IGNATIUS AURELIUS ÉS MARCUS AURELIUS

I. A. Fessler könyve Marcus Aureliusról – epizód a magyar eszmetörténetből

HELL JUDIT

Amikor Ignatius Aurelius Fessler (F. Ignác Aurél), a később nagy karriert befutott egyházi vezető és teológus, „Sydney” c. drámájának nagy sikerű bemutatója után és az ezt követő fenyegetőzések hatására, 1788 februárjában lemondott leMBERGI professzori állásáról és az osztrák Galíciából a porosz Sziléziába menekült, először lelkes kiadója, Wilhelm Gottlieb Korn breslaui házában időzött öt hónapon át. Itt, a kellemes családi légkörben, elkészítette a „Sydney” végleges tisztázatát, hogy előadja benne menekülése apológiáját – a mű még abban az évben meg is jelent, de a kritika részéről határozott elutasításban részesült. Viszont Wilhelm von Schönaich-Carolath gróf tetszését a darab olyannyira megnyerte, hogy amikor tudomást szerzett róla: a szerző Breslauban tartózkodik, közvetítők révén megkereste, s meghívta a Glatz grófságban lévő wallisfurthi kastélyába. A meghívást Fessler – aki sikertelenül tett kísérleteket rá, hogy hazatérjen – örömmel elfogadta. A kastélyban időzve ismerkedett meg, még abban a hónapban, a gróf nagybátyjával, Heinrich-Erdmann von Schönaich-Carolath herceggel, a fejedelemség örökösével, és feleségével, a szász-meiningeni hercegnőként született – és Fessler által „zseniálisnak” nevezett – Amáliával. Ezután négy héten át velük és kíséretükkel tartott egy a grófság kellemes üdülő- és fürdőhelyeit érintő utazáson. Végül a herceg – felesége javaslatára – azt ajánlotta Fesslernek, hogy kísérje őt el rezidenciájára, ahol nyugodtan dolgozhat Marcus Aureliusról régóta tervezett művén. Fessler így került Kuttlauba, ahol azután éveken át időzött, a legnagyobb baráti vendégszeretet és tapintatosság légkörében.

A nap menete Fessler számára Kuttlauban a következő volt: minden délelőtt a *Marcus Aurelius* szövegén dolgozott, majd a délutántól kezdve voltak kötelezettségei. Így az ötórás tea után vagy a herceg olvasott fel, vagy Fessler indult vele sétálni, ha pedig rossz idő volt, akkor a hercegnővel sakkozni. A herceg kívánságára az estét két óra hosszan a Biblia Hebraica tanulmányozásával töltötték: miután a herceg mintegy hat hét alatt elsajátította a héber nyelvtan alapjait, naponta sorra vettek egy-egy fejezetet, oly módon, hogy a herceg olvasott és Fessler fordított. Háromszor olvasták el így az egész szöveget, s amikor a

porosz vereségek után 1796 áprilisában a gazdasági összeomlás tönkretette az akkor már uralkodó herceget, éppen Jeremiás Siralmainál tartottak – amit mindketten jelnek tekintettek... Ezenkívül Fessler elkísérte a herceget az utazásaira is, így Carolathba, ahol a könyvtárban bőséges olvasmány-anyag állt a rendelkezésére, és szívesen beszélgetett Martin Crugot udvari prédikátorral is, akinek művét: *Der Christ in der Einsamkeit* egykor nagyon szívesen olvassatta.

A hercegnő nemsokára közölte vele: szívesen venné, ha segítene a herceget leválasztani részben a szabadkőművesek, de főleg a herrnhutiak iránti rokonszenveiről és kapcsolatairól. A herceg ugyanis meggyőződéses szabadkőműves volt, részt vett a glogauai „Zur goldenen Himmelskugel” anyapáholy tevékenységében, továbbá a szomszédság néhány jámbor hívőjével együtt, akik a herrnhuti *Brüdergemeinde* befolyása alatt álltak, hetente többször is részt vett közös imaórákon valamint szeretetlakomákon is Neusalzban. Fessler a rábízott kényes feladatnak úgy tett eleget, hogy nagymértékben tiszteletben tartotta a herceg meggyőződéseit, s a délutáni séták során tapintatos kritikával érte el nála a kívánt célt a herrnhutiakkal kapcsolatban. A szabadkőműveseket illetően Fessler ismeretei alaposak, tapasztalatai gazdagok voltak: ezek alapján győzte meg a herceget, hogy a valódi szabadkőműves szellem a felvilágosodás szelleme, amelyből azonban a páholyokban csak színjátékokat csinálnak. A feladat tulajdonképpen bensőleg volt kényes Fessler számára, hiszen ő maga is szabadkőműves elvi álláspontot foglalt el, s a herrnhuti *Herzensreligion* elve is – mint látni fogjuk – közel állt hozzá. Ugyanez volt a helyzet Fessler spinozizmusával is, mely korábban egyértelmű meggyőződése volt, ám éppen most meginogni látszott. Mindez megjelenik a *Marcus Aurelius* lapjain. Marcus Aurelius alakja egyébként már csak azért is foglalkoztatta Fesslert, mivel e foglalkozást jozefinista múltjából hozta magával. A jozefinizmus ideológiai- és propaganda-eszköztárában ugyanis, a felvilágosult uralkodók között, akik II. Józsefnek elődül és mintaképül szolgálhattak, természetesen Marcus Aureliusnak is kitüntetett hely jutott. Így Fessler a negyedik kötet ún. Arioges-jeleneteiben – közvetett formában – hitet tesz a jozefinizmus, pontosabban saját jozefinista múltja mellett. Egészében véve a *Marcus Aurelius* inkább Fessler korábbi meggyőződéseit tükrözi: a szabadkőművességet és a jozefinizmust, a *Herzensreligion* és a spinozizmust.

Marcus Aureliusról szóló négykötetes munkájában Fessler természetesen felhasználta a császár önvallomásait, de úgyszintén a klasszikus másodlagos irodalmat, így Julius Capitolinus, Dio Cassius, Aelius Spartianus műveit, valamint a későbbi keresztény irodalmat és a kortárs feldolgozásokat – ez utóbbiakkal, hőse védelmében, gyakran polemizálva. (Mindezeket a jegyzeteiben kritikailag értékeli is.) Fessler általában tartja ugyan magát a történeti hűséghez, de ugyanakkor a művészi ábrázolás szabadságának jogával is él. Mindig tiltakozott az ellen, hogy műveit történelmi monográfiáknak lehessen tekinteni, s úgy vélte, hogy a „történelmi valószínűség” (*historische Wahrscheinlichkeit*) nála joggal alakul „pszichológiai bizonyossággá” (*psychologische Gewissheit*) (MA IV, 486). Így Julius Capitolinus elmond egy történetet, miszerint Marcus Aurelius a

katonáivá tette a dardániai rablókat (a történet jellegzetes életrajzi toposz, már a Nagy Sándorról szóló életrajzokban is megvan egy kalózvezérrel kapcsolatosan), aminek nyomán Fessler érdekes és színes leírást ad az úgymond voltaképpen nemeslelkű rablók „köztársaságáról”. (Ne feledkezzünk meg egyébként itt Schiller „Die Räuber”-jéről sem...) Általában minden vonatkozásban igazolni kívánja Marcus Aurelius cselekedeteit, így például méltatlan örököse és későbbi, zsarnokká lett utódja, Commodus kivégzésének – nem sokkal a császár halála előtt felöltő – tervét szinte mint a történelmi előrelátás esetét mutatja be, aminek aztán szükségszerű következménye volt a császár megmérgezése fia által. E tényben Fessler kifejezett szimbólumot lát: Marcus Aurelius az utolsó igazi, erényes római hős, akinek halálával a züllés és a romlás kora végleg diadalmaskodik.

I. Marcus Aurelius mint a köz- és magánerkölcs hőse

Marcus Aurelius természetesen egy ideált jelentett Fessler számára: a nemeslelkű humanizmus megtestesülését. A császár itt egy „halhatatlan erényhős” (unsterblicher Tugendheld), akinek boldoggá teszi az alattvalóit „egy az előítéletek fölé emelkedő értelem és az emberi természetre alapozott erény” (eine über Vorurtheile erhabene Vernunft, und auf die menschliche Natur gegründete Tugend) (MA I, vi). A sztoikus császár mintegy maga a megtestesült erény: „Marcus Aurelius csak az erénynek és az emberek boldogságának élt. Röviden ez életének egész története, mely őt minden jogalkotó szívében halhatatlanná teszi.” (MA I, viii.) Fessler úgy véli, művében nem is volt képes szeretett hősét igazán ábrázolni, s így mentegetőzik: „Ha nem is voltam oly szerencsés, hogy e *halhatatlan férfiú* megindító és fenséges képét egészen hűen és tévedhetetlenül felvázoljam, a tiszta tudat, hogy szent emlékéet sem el nem torzítottam, sem meg nem terheltem, mégis vigaszt nyújt nekem.” (MA III, vi.)

A sztoikus császár tele van a „nép iránti szeretettel” (Volksliebe) (MA IV, 359), valóságos szociális uralkodó és emberbarát. Ezzel elhomályosítja összes elődeit – utódairól nem is beszélve –, s valósággal úgy jelenik meg, mint valamiféle köztársaság korabeli alak. Fessler szerint Marcus Aurelius a gyermekkorában a köztársaság koráért és hőseiért rajongott, s ha felnőttként nem is állíthatja vissza a régi állapotokat, legalább nem a zsarnoki uralom, hanem az alkotmányos monarchia híve, a politikai szabadságjogok előharcosa. Ellensége az autokratikus hatalomnak, így például annak, hogy a császár mint imperátor egyedül dönthesse a háború és a béke kérdéseiben, annál is inkább, mivel a háború csupán törvényesített tömeggyilkosság. Fessler egyenesen úgy véli, hogy Marcus Aureliusnál megjelenik a népfelség gondolata, bár a törvényhozó hatalmat – ráruházott formában – a szenátus gyakorolja ténylegesen, a császár pedig a megbízott végrehajtó hatalom. Az állampolgárok érzülete mindennél jobban törvényesíti a nép érdekében reformok sorát végrehajtó uralkodó hatalmát. Fessler

itt tulajdonképpen ahhoz a nézethez csatlakozik, amely szerint a despota és az oligarcha zsarnokságával, sőt az ilyen despotikus hatalomba átmenő, anarchisztikusan korlátlan népuralommal szemben is az alkotmányos monarchia az, mely a jogot és a szabadságot leginkább biztosítja. (A párhuzamok Montesquieu-vel nyilvánvalók.) Az alkotmányos monarchia az a politikai rendszer, „ahol tehát ott van egy egyén, aki a neki alárendelt tanáccsal együtt a törvényeket védi és betartatásukra felügyel” (MA II, 407 sk.).

Marcus Aurelius a külpolitikájában is mint erényhős jelenik meg. Támogatja a germánokat, akik hálából ezért megígérik neki, hogy kései utódaik is tiszteletben fogják tartani az emlékét. A markomannok elleni háborúban nem arra törekszik, hogy ezeket megsemmisítse, hanem arra, hogy a *Pax Romana* áldásait kiterjessze rájuk. Fessler ábrázolásában a német szabadság, erény és derekasság mély benyomást tesznek Marcus Aureliusra, aki ezeket a tulajdonságokat éppen nem elnyomni akarja a germánokban, hanem oly módon oltalmazni és táplálni, hogy mélyebb gyökereket eressenek és jobb gyümölcsöket hozzanak.

Végül a sztoikus császár mély humanizmusról és bölcsességről tesz tanúbizonyságot a magánkapcsolataiban is. Verust, aki megpróbálta megölni őt (s akiben Fessler a hanyatló Róma erkölcsi ürességét látja megtestesülni), még a megszégyenítéstől is megkíméli. Még inkább megkíméli a szemrehányásoktól a feleségét, Faustinát, amikor azt hallja, hogy az állítólag hűtlenné lett hozzá — s aki azután éppen e magatartás következtében, melyet iránta érzett közömbösségnek értékel, megy bele egy valódi házasságtörésbe. Az erényhős császár magatartása ekkor a nemeslelkűség csúcsaira hág: Moderatust, a szeretőt, aki egyébként maga is nemeslelkű lovag, előbb a házába fogadja — két évig, amíg Faustina lángolása, kielégülven, magától ki nem hűl —, majd megfelelő menyasszonyt szerez a számára, miközben Faustinát gyengéd szeretettel udvarolja körül. Nőalakjai megformálásában Fesslert ellentmondásos érzelmek vezetik. Egyik nőalakja, Hypatia ábrázolásában elhatárolódik az ún. plátói szerelemtől, hiszen a szerelemnek végül is testi kapcsolathoz kell vezetnie, viszont egy másik nőalak, Benedicta ábrázolásában elhatárolódik a gátlástalan érzékiség kielésétől is. Aggodalmát fejezi ki a tekintetben, hogy a szexuális kielégülés a csömör szülőanyja kell legyen, s meggyőződését, hogy egy szerelmi kapcsolat csak attól lehet tartós, ha a férfi — úgymond természetes ösztönét követve — a szeretett nőt tökéletesebbé kívánja tenni. A nő „mindaz, amit a férfi akar, hogy legyen” (MA II, 368). Végül is a házasság az a keret, ahol e törekvés valóra válhat, egyúttal pedig megfelelő viszonzásra talál: a szerető befolyása a férfira erotizáló, a feleségé viszont harmonikus. Mint tudjuk, maga Fessler később háromszor nősült.

II. Marcus Aurelius mint a felvilágosult észvallás képviselője

Fessler szerint a délies viszonyoknak megfelelően némileg koraérett csodagyerek Marcus Aureliust már egészen korán – tizenkét évesen már filozófus! – két bölcs: Euphorion és Diogenes tanította a nemeslelkű bölcsesség tiszteletére és szeretetére. „Nem kellene-e egy rendkívüli férfiúhoz a rendkívüli képességeknek már a fiúban adva lenniük?” (MA I, 79) – kérdi ezzel kapcsolatban, némi önéletrajzi célzással, Fessler. Az igazi bölcsesség szerint a dolgokat és az embereket valóságos értékük, nem pedig a látszat alapján kell nézni és értékelni. Így akármennyire nagy embernek látszik is Augustus, mégis, igazi értéke szerint, olyan ember volt, aki „lelki nagyság nélkül, bátorság nélkül, terv, szilárdság és erő nélkül (...) mindent, ami csak volt, a véletlen játéka és a körülményeknek köszönhetett” (MA I, 48). Tanítója, Diogenes kritikailag megismerteti Marcus Aureliust a különböző filozófiai irányzatokkal – Fessler itt határozott filozófiatörténeti műveltségről tesz tanúbizonyságot, és persze saját nézeteit vetíti a Diogenes által előadottakba.

Fessler – szabadkőműves nézeteinek megfelelően – elsősorban saját korának és egyben minden koroknak különféle misztikus áramlatait támadja. Akit Diogenes és Marcus Aurelius ellenszenvesnek talál, azok, mint Fessler maga mondja, „a II. évszázad Swedenborgjai, Schrepferjei és Cagliostroí” (MA I, 252 és IV, 220 sk.). Marcus Aurelius bölcs nevelői elsősorban a *Schwärmerei* (kb. „rajongás”) ellen küzdenek: ez ugyanis nagyban segíti minden korok udvaroncait saját hivatásuk (Beruf) gyakorlásában: ti. abban, hogy kioltásák az értelem fátyláját, elnyomják az érdemeket és szolgaságba taszítják a népet. (A *Schwärmerei* ellen már annak idején Luther – akinél a valódi *Beruf* fogalma szintén központi szerepet játszott – éles küzdelmet folytatott: nem lehetetlen, hogy mindez befolyásolta a lutheranizmusra rövidesen áttérő Fessler gondolatvilágát.) Ezért legfontosabb dolgunk az, hogy a rajongókat kigyógyítsuk a rajongásukból, de úgy, hogy közben okosan megkíméljük emberi gyöngeségeiket és emberi egyéniségüket. (E szavakkal Fessler nyilvánvalóan a herceggel való beszélgetéseire is céloz.) A munka megéri a fáradságot: ha ugyanis egyet közülük kigyógyítunk e betegségéből, másik tizet hoz majd magával, ha tehát sikerül tízre hatást gyakorolnunk, akkor már százat nyertünk meg.

A művet át- meg átjárja a szabadkőműves eszmevilág és szimbolika. A szabadkőművesség központi gondolata az ember helyes nevelésének eszméje volt, és pedig nem az érzelmek, hanem az ész elvei alapján. Az embert – akárcsak Mozart „Varázsfuvola”-jának Sarastroja teszi – bölcs szigorúsággal és szigorú bölcsességgel kell megítélni: „De vajon e szigorúság az emberek megítélésében nem gonosz szívről tanúskodik? (...) Amit a sokaság nevez *jó szívnek*, csupán *a szellem restsége és a vérmérséklet gyengesége*. Egy valóban jóságos szív csakis bölcs törvényeket adhat...” (MA I, 269.) Rendkívül jellemző részletek ezzel kapcsolatban, hogy Marcus Aurelius az eleusisi misztériumokba csak a hagyomány tiszteletben tartása miatt avatattja be magát, belső élmény és meggyőződés

nélkül, viszont a Kheops-piramisban egy igazi „Varázsfuvola-cselekmény” (Zauberflötenhandlung) részese lesz az Isis-misztériumokba történő beavatásakor. Amikor, az alapos önvizsgálat és cselekedeteinek őszinte feltárása után, az Isis-papok közlik vele az első alapmisztériumot (Hauptmysterium), ez azt jelenti, hogy — egy jellegzetes anyaistenség-élmény (Muttergottheitserlebnis) átélése során — a Természetet kell imádnia, mint az egyedülvaló és legörökebb létezőt, mert a Természet az, ami volt, van és lesz, s amelynek megnevezése és megszólítása csak ezzel az egy szóval lehetséges: *Erő* (Kraft). A második alapmisztérium azután világosan és egyértelműen ki is mondja: „Érezd ma annak hatalmát és fenségét, aki által az *erő* él és mozog — Istent!” (MA IV, 319 és 341.)

Istent „a szív vallásával”, a *Herzensreligion*nal kell felismerni — ugyanúgy, ahogy a herrnhutiak nyomán, bár tőlük már elválva, Schleiermacher is (ahogy nevezték, „a teológia Kantja”) mondotta. Fessler nézeteinek megfelelően úgy tanítja Diognetes az ifjú Marcus Aureliust, hogy egyfelől — akárcsak Pascal — határolódjon el a filozófusok lélek nélküli istenétől, másfelől azonban a papok istenének vakhitét is hagyja meg a tömeg számára. Ehelyett gyakorolja a — Spinoza nyomán — panteista módon felfogott Természet egyszerű és egyben fenséges istentiszteletét: „Szíved tanulja meg érezni Isten létezését, de ne a filozófusok istenét, és ne is a papok istenét, hanem azét, akinek szelleme benned él, akinek előrelátása téged az üdvösségre szánt. Ez az érzés az erény legtokélete-sebb példáját állítja majd eléd, s téged a követésére buzdít... Az az Isten, akit kívánom, hogy érezz, gyűlöl minden erőszakosságot, s nem kívánja bosszúdat. Ha méltón tiszteled, tanácsba vonja szívedet, s ott megtalálod majd, belézésve, ezt a bár egyszerű, ám felemelő istentiszteletét a Természetnek. Tanúsíts alázatteljes hallgatást a természete előtt. Gondold őt folytonosan közéd és testvéreid közé, és soha ne feledd, hogy ő minden cselekedeted tanúja. Ő benne van, s nem kívüle a természetnek, mely az ő képe, az ő oltára, az ő temploma. A természet adományainak tiszta és az értelem által finomított élvezete az az istentisztelet, melyet szentélyében meghirdet. *Tanuld élvezni*, s így leszel beavatva az egyedül igaz, az Isten és az ember méltóságához mért vallás titkaiba.” (MA I, 148 skk.) Barton véleménye szerint azért is természetes, hogy Fessler istenképzete és vallási világképe ezen a módon alakult, illetőleg hogy így vetítette bele azokat Marcus Aurelius ábrázolásába, mivel a késői sztoa és a felvilágosodás ilyenén eszméi között valóban határozott rokonságok, vagy mindenesetre érintkezési pontok tapasztalhatók (Barton 192).

Fessler idealizáló ábrázolásában persze nemcsak arról van szó, hogy Marcus Aurelius vallásosságának alapvonása a toleráns humanizmus, hanem nála Marcus Aurelius már ifjúságától kezdődően a keresztények barátja is. Ebben az ábrázolás-ban a császár — akit a keresztények üldözéséért természetesen semmiféle felelősség nem terhel — csak azért nem hoz törvényt a keresztények védelmében, mivel Diognetes általában a papok ellen hangolta, felvilágosítva őt „ama kibékíthetetlen, felülmúlhatatlan, elpusztíthatatlan papi gyűlöletről” (MA II, 137 sk.), amely a Menny és a Pokol meghaladására is képes. Márpedig a kereszténység

ekkor – már és még – papi befolyás alatt állt, és Fessler szerint Marcus Aurelius úgy vélte, hogy éppen a keresztényeknek van, saját belső fejlődésük céljából, szükségük egy külső ellenállásra mint kihívásra. Fessler határozottan úgy véli, hogy a „judaica superstitio” kifejezés alkalmazható a keresztény „szektára”, s ennek alapján Marcus Aurelius megjeleníthető mint a keresztények védelmezője – ez az eljárása Barton szerint több mint kérdéses (Barton 192).

Fessler művében nagy teret foglalnak el a kereszténységről és annak lényegéről folytatott beszélgetések és viták. Így például Justinus Martyr és Athenagoras nála előadják apológiáikat a császárnak. Justinus beszéde részben aufklérista, részben chiliasztikus jellegű. Miközben a keresztény szokásokról, például a keresztségről prédikál, a Fessler-korabeli szentimentalizmus minden bevált eszközét felvonultatja. Athenagoras beszédébe Fessler kifejezetten a saját nézeteit szövi bele. Így ő nevezetesen ellene volt mindenfajta keresztény missziós tevékenységnek, és Athenagoras is erről szónokol szenvedélyesen, az igazi keresztény hitet védelmezve. Isten törvénye az emberiség, s ez minden ember szívébe bele van írva, így aki megismeri a Természet örök törvényeit, az Istent is megismeri. (Ezzel kapcsolatban Fessler úgy érvel a tisztítótűz szükségszerűsége mellett, hogy azt a Gonosz természetének következményeként mutatja be, minthogy Isten haragja nem más, mint az okok és következmények összefüggésének – mely az egész természetben megfigyelhető – egyik megnyilvánulása.) Nem a formális hit, hanem az ember életvitele az, ami döntő, ami valakit végső soron kereszténnyé tesz. Aki Isten megszentelt törvényét, tehát a Logos tanát teszi meg élete szabályozó elvének, az Isten szolgája, függetlenül attól, hogy római vagy barbár. Az ilyen ember keresztény, és üdvössége bizonyosra vehető: „Aki hát amaz erkölcsi előírásokra ügyel, melyekkel a *Logos*, Istentől küldött, boldogította az emberi nemet, az hisz Őbenne, s valódi keresztény, még ha nem is vesz részt misztériumainkban. Az örök jutalom, amely megilleti az erényt, bizonyos a számára.” (MA IV, 392.) Athenagoras biztos benne, hogy Marcus Aureliust az üdvösségben viszontlátja, hiszen Isten jóságos és igazságos. De nemcsak Marcus Aurelius, hanem Aristeidész, Sókratész, Epiktétosz is üdvözlölnek, mert a Logos törvénye szerint éltek erényes és önfeláldozó életet, s mivel hittek a Logosban, így voltaképp Isten törvényében hittek. (Ahogyan Pál apostolnál is a pogányok ugyan nem ismerik, de cselekszik a Törvényt.) Az igazi keresztény nem lehet bezárkózó, nem hihet saját üdvössége kizárólagosságában (Karl Rahner később „anonim kereszténységről” beszélt), még ha közülük sokan így viselkednek is: ez csak annak következménye, hogy a kereszténység történetileg a zsidóságból és a görökségből származott, s onnan vette át sok képviselője vagy a zsidó, vagy az eleusisi kiválasztottság- ill. beavatottság-tudatot. „Az igazi keresztény – mondja Athenagoras – egyetlen testvérétől sem vitatja el a jogot az örök üdvösségre, s bizonyossággal állíthatom, hogy érzéseim egybeesnek szektánk alapítójának szellemével.” (MA IV, 393.)

Bizonyos kérdésekben Fessler ingadozik a felvilágosodás álláspontja és a felvilágosodás kritikája között. Hogy az erény az értelemből származik, s hogy

valamely formában jutalmat érdemel, ez nyilvánvalóan a felvilágosodás ideológiájára jellemző álláspont. Ugyanakkor egyre inkább érezhetővé lesz előbb Herder szentimentalizmusának, majd Kant kriticismusának befolyása. (Marcus Aurelius és Antoninus Pius vitája során a szájukba Fessler voltaképpen Kant illetve Helvétius nézeteit adja.) Így Fessler dicsőíti az érzelmeket a hideg értelemmel szemben, mivel a zsenialitás csakis a szenvedélyekből eredhet, a filozófus Basilidesszel pedig a kategorikus imperatívusz egyik érdekes formuláját illetve variánsát mondhatja ki: „Ama méltóság érzése, hogy ember vagyok, ez: az élénk, termékeny, fennkölt tudat, úgy gondolkodni, úgy cselekedni, hogy én minden pillanatban a bensőmben, bennem magamban, az általános Természet méltó munkatársát a legmagasabban tökéletes végcél tekintetében kell tiszteljem: ezt az érzést a valódi üdvösség alapünnepének tartom.” (MA IV, 312.)

* * *

A *Marcus Aurelius* első kötetét Fessler, 1789. március 15-i dátummal, Amália hercegnőnek ajánlotta, a másodikat, 1790. január 14-i keltezéssel, a hercegnek. E két kötet még 1790-ben megjelent Kornnál. Fessler élete végéig hálás maradt kiadójának azért, hogy a „Sydney” kudarca után nemcsak hajlandó volt kiadni e terjedelmes művet, hanem viszonylag magas honoráriumot is fizetett neki: ívenként 6 birodalmi tallért, vagyis a több mint 1500 oldalas műért összesen 666 tallért. (Fessler egyébként nem pénzben igényelte a honoráriumot, hanem görög és latin klasszikusok és filozófiai írók műveit kérte.) A harmadik kötet 1791-ben jelent meg, ezt Fessler a híres szabadkőműves Karl Wilhelm Ferdinand von Braunschweig hercegnek, Nagy Frigyes porosz király unokaöccsének ajánlotta, majd 1792-ben a negyedik kötet, von Rütz vezérőrnagynak, Glogau városparancsnokának ajánlva, aki ugyanis sokat beszélt Fesslernek a „nagy” porosz királyról.

Fessler műve – a kritika bizonyos fanyalgása ellenére – nagy sikert aratott. A porosz király (az egyébként nem túl szabad szellemű II. Frigyes Vilmos) is ismerte és becsülte Fessler művét, melyet kivonatolva felolvastak a számára – e tény később egy fenyegető fogságtól mentette meg a szerzőt. Az író Jean Paul kivonatolta magának a *Marcus Aureliust*, s a poroszországi író Buchholz még 1806-ban is átvett belőle részleteket saját, hasonló témájú írásába. Viszont amikor Bécsben 1802-ben kísérletet tettek rá, hogy a művet – erősen tömörített formában – ötfelvonásos drámává dolgozzák át (a Theater an der Wien kasszasikert remélt tőle), ezt a cenzúra nem engedte előadatni! A cenzor Hägelin, Fessler egykori támogatója és barátja ugyanis kijelentette, hogy a keresztény vallás egy katolikus államban nem lehet profán színházi előadás tárgya. Fessler tehát egyértelműen a porosz protestáns – és elsősorban a szabadkőműves – közönségnél ért el sikert. Korn már 1793-ban második, 1799-ben pedig harmadik kiadást jelentetett meg. Fessler mindkét új kiadást átdolgozta, és jegyzeteit gyakran a kritikusaival szembeni polémiáival egészítette ki. Megjelent ezenkívül, „Breslau 1801” jelzéssel, egy minden bizonnyal illegitim negyedik kiadás is, amely (bár más írásmódot és

más külső megformálást alkalmaz) valójában nem „javított kiadás”, mert semmilyen lényegi változtatást nem hoz – maga Fessler egyébként mindig csak három legitim kiadásról beszélt. Végül megjelent 1810-ben Bécsben (de fiktív „Carlsruhe” jelzéssel) egy utánnyomás – Bécsben egyébként Fessler majdnem minden művéből jelentek meg illegitim, meghúzott kiadások. A sikerre jellemző, hogy 1810-ben Korn már egyetlen példányt sem tudott Fessler kérésére a rendelkezésére bocsátani.

Barton elemzése szerint Fessler irodalmi tevékenysége, ha nem is volt mindenben teljesen eredeti, de azért bizonyos mértékben önálló volt. Különféle oldalakról fogadott be ösztönzéseket, anélkül hogy bármelyik oldalhoz csatlakozott volna. Így a felvilágosodás fő árama éppúgy befolyásolta, mint a szentimentalizmus. Úgy látszik, hogy a legnagyobb hatást Wieland gyakorolta rá – akire a jegyzeteiben állandóan hivatkozott is –, akinek regénytechnikája (a prózaszöveg fellazítása dialógusokkal és fiktív levelekkel) általánosságban is, különösen pedig az ún. *Dirne*-jelenetek kidolgozásában, erőteljesen tetten érhető. (Barton 185–186.) Anyagát Fessler majdnem mindig a történelemből veszi. Műfajilag azonban megkülönböztethetők a következő feldolgozási módok: poétikus történelemábrázolás, história, historikus-pszichologikus festészet, történelmi regény. A történelmi regény jellegzetessége, hogy a cselekmény történelmi környezetben játszódik, de az alakok kitalált személyek – ide tartoznak Fessler következő művei: „Alonso, oder der Wanderer nach Montserrat”, „Theresia, oder Mysterien des Lebens und der Liebe”, „Bonaventura's mystische Nächte”, „Lotario, oder der Hofnar”, „Der Nachtwächter Benedict”. A história jellegzetessége, hogy itt minden főalak történelmi személy, akiket a szerző úgy ábrázol, hogy ne mondjon ellent a valóságos történelmi tényeknek, de ezen határokon belül regényszerű, gyakran idealizált képet nyújt – ide tartoznak Fessler következő művei: „Attila”, „Alexander der Grosse”, „Abälard und Heloisa”, „Die drey grossen Könige der Hungarn”. Fessler a história műfajába tartozó műveit egyúttal historikus-pszichologikus festészet gyanánt is fel kívánta fogni, Barton véleménye szerint azonban e műfajba – ahol a drámai megformálásra és díszítésre való törekvés kerekedik felül – csak a következő művei tartoznak: „Marc-Aurel”, „Aristides und Themistocles”, „Matthias Corvinus”. A poétikus történelemábrázolás példái Fessler következő művei: „Die alten und die neuen Spanier”, „Die Geschichte der Ungern und ihrer Landsassen”. (Vö. Barton 186–187.)

A *Marcus Aurelius* sikere – Korn a művet az évszázad egyik első művének nevezte – nagyobb távlatokat is megnyitott Fessler számára. Még 1790 késő nyarán, amikor a mű első három kötete készen állt, Breslauba utazott pihenni és hogy felkeresse Kornt, s itt találkozott – ismét Wilhelm von Schönaich-Carolath gróf házában – a Berlinből ideérkezett zsidó bankár, politikus és titkos tanácsos Ephraimmal, aki meghívta Berlinbe, ahol négy hetet töltött a híres Ephraim-palotában. Egy sor kiválósággal ismerkedett meg ezen idő alatt, így többek között a Humboldt-testvérekkel, Gentzel, a festő Darbésszel és a szobrász Shadow-val, valamint a Kanttal is kapcsolatot tartó orvos és filozófus Markus Herzcel és

feleségével Henriette-tel. Meglátogatta Potsdamot és a Sanssouci-kastélyt is, Nagy Frigyes iránti tisztelete jeléül, bár némi csalódással: „Láttam az egyszerű szobákat, amelyekben dolgozott és meghalt, de a könyvtár és a képtár, ahol ízlését fejlesztette, egy a Múzsáknak és a művészetnek hódoló királyhoz a válogatásban túlságosan jelentéktelenek, a mennyiségben túl szűkösek voltak.” (Idézi Barton, 194, 139. j.) Bár ezután visszatért Sziléziába, ahol 1791. február 23-án elhunyt pártfogójának apja, az uralkodó Schönaich-Carolath herceg, s így Fessler követte patrónusát annak székhelyére, Carolathba, ahol mind feladatköre, mind javadalmazása megnövekedett, 1791 áprilisában már ismét két hetet töltött a berlini Ephraim-palotában. Rövidesen megtörtént azután (1791. július 10-én) áttérése a lutheri hitvallásra (ezzel a gondolattal már annak idején, Bécsben eljátszott), amelyet belső meggyőződésével nagymértékben összeegyeztethetőnek talált, s ezzel karrierje előtt új perspektívák nyíltak meg. (Jóllehet nem karrierizmusból tért át: azért is a lutheranizmust választotta, mivel a fejedelem református volt.) Végleg lemondott ezzel nemcsak a katolicizmusról, de a Habsburg Monarchiába való visszatérés lehetőségéről is: Szilézia, melyet a Habsburgok régóta zaklattak ellenreformációs törekvéseikkel, s amely ezért annak idején felszabadulásként élte meg a porosz annexiót, kedvező terep volt e fejlődéséhez. A közben a porosz belpolitika zavarai is belekeveredett Fessler még 1796 áprilisáig, az említett gazdasági összeomlásig Carolathban él és dolgozik, ekkor azonban állása megszűnik, s ő elhagyja Sziléziát, és 1796. május elején Berlinbe érkezik.

Jegyzet

I. A. Fessler: (Zurány [Moson] 1756 – Szentpétervár 1839) *Marc-Aurel* c. művének első kiadása: Breslau, bei Wilhelm Gottlieb Korn, 1. Theil 1790, 2. Theil 1789 (= 1790), 3. Theil 1791, 4. Theil 1792. Második kiadás: ugyanott 1793. Harmadik kiadás: ugyanott 1799. (Barton monográfiájának bibliográfiájában rendre: 10–13/14, 17–20, 40–43. tételek.) A szöveg „MA” rövidítései a harmadik kiadásra utalnak, a római szám a kötetet, a kis római és az arab szám az oldalt jelzi. — A szerzőről hatalmas monográfia, melyre a jelen írás erősen támaszkodik: Peter F. Barton: *Ignatius Aurelius Fessler. Vom Barockkatholizismus zur Erweckungsbewegung*, Hermann Böhlau Nachf., Wien–Köln–Graz 1969. — A távolabbi összefüggésekhez vö. Eduard Winter: *Barock, Absolutismus und Aufklärung in der Donaumonarchie*, Europa, Wien (1971), és uő.: *Frühliberalismus in der Donaumonarchie. Religiöse, nationale und wissenschaftliche Strömungen 1790–1868*, Akademie, Berlin 1968.

RESÜMEE

Ignatius Aurelius und Marcus Aurelius. I. A. Fesslers Marc-Aurel-Buch – Episode aus der ungarischen Ideengeschichte

I. A. Fessler (Zurány/Moson 1756 – St. Petersburg 1839) aufgab seine Stelle als Professor in Lemberg/Galizien 1788 und floh in das preussische Schlesien. Er lebte Jahre hindurch in Kuttlau (Landsitz des Erbprinzen H.-E. von Schönaich-Carolath) und verfasste hier sein Buch über Marc-Aurel. Das Buch – als Ganzes betrachtet – spiegelt aber die früheren Überzeugungen des Verfassers wider: das Freimaurertum, den Josefinismus, die Herzensreligion und den Spinozismus.

Marc-Aurel stellte für Fessler ein Ideal dar: die Verkörperung des edelmütigen Humanismus. Bei ihm ist der stoische Kaiser ein wahrhafter sozialer Herrscher und aufgeklärte Menschenfreund, ein Held der öffentlichen und privaten Moral. Er ist Anhänger der konstitutionellen Monarchie und unterstützt den Frieden (Pax Romana). Ausserdem legt er auch in seinen privaten Beziehungen (Freundschaft, Ehe) Zeugnis für den tiefen Humanismus und die Weisheit ab.

Fessler – seinen Freimaurer-Ansichten entsprechend – greift vor allem die verschiedenen mystischen Strömungen an: Marc-Aurels weise Erzieher kämpfen vor allem gegen die „Schwärmerei“. Der Mensch muss mit weiser Strenge und strenger Weisheit beurteilt werden. (In der Cheopspyramide wird Marc-Aurel Teil einer richtigen Zauberflötenhandlung.)

Laut Fesslers Auffassung war er auch ein Freund der Christen. Aber nicht nur Marc-Aurel, sondern auch Aristides, Sokrates und Epiktet werden an der ewigen Seligkeit teilhaben, weil sie nach dem Gesetz des Logos ein tugendhaftes Leben lebten: da sie an den Logos glaubten, glaubten sie an Gottes Gesetz.

Zum Verdruss seiner Kritiker erntete Fesslers Werk grossen Erfolg. Die Analyse von P. F. Barton zeigt, dass Fesslers literarische Tätigkeit, wenn auch nicht in jeder Beziehung original, so doch bis zu einem gewissen Grad selbständig war. So beeinflusste ihn der Hauptstrom der Aufklärung ebenso wie der Sentimentalismus. Er nahm seinen Stoff fast immer aus der Geschichte. Von der Kunstgattung her kann man aber die folgenden Arten der Bearbeitung unterscheiden: poetische Geschichtsdarstellung, Historie, historisch-psychologische Gemälde, historischer Roman.

Fessler ist 1791 vom Katholizismus zum Lutheranismus übergetreten, was er mit seiner inneren Überzeugung grösstenteils in Einklang bringen konnte. Damit eröffneten sich neue Perspektiven für seine Karriere. Fessler lebte noch bis 1796 in Carolath, in diesem Jahr aber würde sein Arbeitsverhältnis (nach einem wirtschaftlichen Zusammenbruch des Fürsten) aufgelöst und er verliess Schlesien. In jenem Jahr kam er nach Berlin.

Az Áron Kiadó eddig megjelent és megjelenés alatt álló kötetei

- Darab Tamás: *A gépesített értelem: Vázlatok a mesterséges intelligencia filozófiájáról* (1991) 131,— Ft
- Bimbó, K. – Máté, A. [Szerk.]: *Proceedings of the 4th Symposium on Logic and Language* (1993) 550,— Ft
- Karl-Otto Apel: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány* (Különlenyomat a *Magyar Filozófiai Szemle* 1992/3-4. számából) 240,— Ft
- Felkai Gábor: *Jürgen Habermas* (1993) 580,— Ft
- Spinoza-tanulmányok*, Szerkesztette: Boros Gábor (1994) 225,— Ft
- Társadalomtudomány és filozófia. Tanulmányok*, Szerkesztette: Lendvai L. Ferenc (1994) 400,— Ft
- Lendvai – Nyíri: *A filozófia rövid története* (A Kossuth Könyvkiadóval közösen, 1995) 598,— Ft
- Tengelyi László: *Kant* (1995) 540,— Ft
- Vallásfilozófia Magyarországon*, Összeállította: Nyíri Kristóf (1995) 325,— Ft
- Némedi Dénes: *Durkheim. Tudás és társadalom* (1996) 720,— Ft
- A teremtés. Filozófiatörténeti tanulmányok* Szerkesztette: Fehér Márta (1996) 460,— Ft
- Újvári Márta: *A szkepticizmus kihívása* (1996) 440,— Ft
- Georg Lukács: *Chvostismus und Dialektik* (1996) 450,— Ft
- Imre Ruzsa: *Introduction to Metalogic* (1997) 600,— Ft
- Székely László: *Az emberarcú kozmosz* (1997) 880,— Ft
- Weiss János: *A Frankfurti Iskola* (1997) 820,— Ft
- Lendvai L. Ferenc: *Közép-Európa koncepciók* (1997) 880,— Ft
- Ruzsa Imre [Szerk.]: *Logikai zsebciklopédia* (1998) 620,— Ft
- Steiger Kornél: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája* (1998) 580,— Ft
- Boros Gábor: *René Descartes* (1998) 960,— Ft.
- Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor: *Szóbeliség és írásbeliség* (1998) 990,— Ft.

Előkészületben

- Franz Brentano: *Pszichológia empirikus szempontból*
- Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába*
- Kendeffy Gábor: *Az egyházatyák és a szkepticizmus*
- Eizenstein: *Válogatott tanulmányok*

A fenti kötetek megrendelhetők ill. előjegyezhetők a kiadó címén:

1447 Budapest, Pf. 487

TRANSZCENDENTÁLIS FILOZÓFIA ÉS MATEMATIKA KANT GONDOLKODÁSÁBAN

KOMORJAI LÁSZLÓ

I. Kant matematikafilozófiájának újraértékelése

A matematika tételeinek megingathatatlan, *a priori* bizonyossága az újkorban mindig is kihívást jelentett a filozófia számára. Valóban megkérdőjelezhetetlen ez a bizonyosság? Mi kölcsönöz ennek a tudománynak ilyen kiemelt helyet a többi tudományok között? Hol találhatók a matematikai bizonyosság gyökerei?

Másrészt ezek a tételek nem csupán megingathatatlanul bizonyosak, hanem egyszersmind tartalmas felismerések is. Hogyan képes az elme a tapasztalat közvetlen segítségül hívása nélkül, mintegy a saját anyagából, valami gyökeresen újat „teremteni”? Hogyan vagyunk képesek *tiszta felismerések*hez jutni; hogyan működik a *tiszta* invenció? Kant egyetlen kérdésbe sűríti ezeket a problémákat: hogyan lehetségesek *a priori* szintetikus matematikai tételek? Egyáltalában mely tudomány hivatott ezeket a kérdéseket megválaszolni? Maga a matematika? Esetleg a logika vagy netán a filozófia?

A XX. század elején hasonló kérdéseket vizsgált több, egymástól természetesen nem teljesen független matematikai iskola vagy felfogás. Azok a gondolkodók azonban, akik meghatározták ezt a folyamatot – Frege, Russell, Hilbert, Brouwer – részben vagy egészében negatívan viszonyultak Kantnak a matematika alapjait érintő gondolataihoz. Az általában Frege és Russell nevével fémjelzett *logicizmus* elvetette Kantnak az aritmetikáról és logikáról szóló elméletét és a tiszta szemlélet kanti fogalmát; de még Brouwer is, aki alapelveként használja, hogy az idő *a priori* szemlélet, kritikailag viszonyul a tér kanti elméletéhez. Némely pozitivista irányzat pedig egyenesen Kanttal szembeállítva határozta meg programját.¹ Ezen törekvések révén Kant matematikafilozófiáját századunkban gyakran a kritikai elmélet leggyöngébb pontjai közé sorolták.

¹ Lásd ehhez C. J. Posy bevezetését és előszavát a *Kant's Philosophy of Mathematics* c. kötethez. A pozitivista álláspont ismertetéséhez lásd még J. Hintikka: „Kant and the tradition of analysis”, in *Logic, Language-Games and Information*, ch. IX.

Éppen ezért meglepő, hogy a helyzet a 60-as évek közepétől gyökeresen megváltozott, s Kant gondolatai ismét heves, elsősorban filozófiai jellegű viták középpontjába kerültek. Ennek csak részben oka a logicista program kifulladás, amely a matematika törvényeit – Kanttal ellentétben – megpróbálta teljes mértékben logikai törvényekre visszavezetni. A program egészével kapcsolatos problémák ugyanis már jóval korábban nyilvánvalóvá váltak, ezenfelül egy szűkebb értelemben vett logicizmus fönntartása ma sem lehetetlen.²

Russell nyomán a Kanttal kapcsolatos ellenvetések jellegzetes alakot öltöttek és talán sokkal inkább az vezetett az érdeklődés fölélélnküléséhez, hogy maga a Kantról ily módon kialakult kép bizonyult elégtelennek. Russell megfogalmazásában „Kant, megfigyelve, hogy korának geometerei nem képesek tételeiket alakzatok segítségül hívása nélkül bizonyítani, a matematikai érvelésnek egy olyan elméletét fejlesztette ki, amely szerint a levezetés sohasem szigorúan logikai, hanem mindig valami olyasmire támaszkodik, amit »szemléletnek« hívnak”. (Russell 145) Russell azt veti Kant szemére, hogy a szintetikus, szemléletre-alapozott elemek bevonása a geometriai érvelésbe egy geometriai „képzelőerőre” való hivatkozást jelentene, ami azonban nem vehető föl a szigorúan axiomatikus és deduktív tudományok által alkalmazott eszközök közé. Valójában azonban a kanti szemlélet jelentése nem esik egybe a hétköznapi „szemléletes” vagy „intuitív” szavak jelentésével. A viták egyik fő pontja tehát szükségszerűen éppen a szemlélet értelmezése volt. Hintikka ezt a fogalmat egy individuum, vagyis egy egyedi objektum reprezentánsaként próbálja értelmezni, amelyet a logikában szinguláris terminusok fejeznek ki.³

Hintikka értelmezése révén azonban, azt hiszem, egy másik ponton is módosíthatóvá válik a kanti elméletéről a *logicizmus* révén kialakított kép. Hogy közelebb juthassunk ennek megértéséhez, egy újabb megkülönböztetést kell tennünk a Russell nyomán megfogalmazott ellenvetésen belül.

Ehhez az eddig figyelembe vett ellenvetést két részre kell bontanunk.

² Ehhez irodalmat és a logicizmus történetét lásd F. A. Rodriguez-Consuegra: *Mathematical Logic and Logicism from Peano to Quine*. Az aritmetikát illetően napjainkban egyfajta neologicizmust képvisel C. Wright, bár nézeteit sokan – így például G. Boolos – hevesen kritizálják.

³ Hintikka a szemléletnek Kantnál megtalálható többi kritériumát visszavezethetőnek véli a szingularitás kritériumára. Így a vita egyik fő kérdése, hogy vajon a kanti szemlélet fogalmának megragadásához elégséges kritérium-e, hogy a szemlélet egy individuális tárgy megjelenítője, vagy pedig szükséges még legalább az a kritérium is, hogy tárgyat közvetlenül jelenítse meg. A vitában Charles Parsons többek között az utóbbi véleményt szögezi szembe Hintikka elméletével. Manley Thompson szerint ebben a kérdésben Hintikka álláspontja csak akkor tartható, ha feladjuk elméletének azt a további pontját, mely szerint a szemlélet kanti fogalma eredetileg független az érzékiségtől, és szinguláris terminusok tisztán nyelvileg reprezentálják. (Parsons: *Kant's Philosophy...*; Thompson: *Singular Terms [...]*; Hintikka: *Kant's transcendental method [...]*)

1. Kant szerint a matematika bizonyos tételeinek belátásához szükséges a szemléletre támaszkodnunk, ez a nézet azonban teljesen idegen a matematika természetétől.

Láttuk, hogyan érti félre Kant szemléletfogalmát ez az értelmezés, s a Hintikka által javasolt interpretáció nyomán még a logika bizonyos részei is szintetikusnak bizonyulnak.

2. Még ha jogosult lenne is Kantnak az 1. pontban megfogalmazott gondolata, ez a matematika tételeire nézve akkor sem jelentene semmit, mert arról szól, amire a *bizonyítás* során vagyunk kénytelenek támaszkodni. Márpedig teljesen más kérdés, hogy egy tételt hogyan bizonyítunk, illetve hogy a tétel igazsága miben áll. Ugyanaz a tétel bizonyítható több különféle módon, a bizonyítás lehet akár rossz is, ez sem változtat a tétel igazságán, a tétel igaz azelőtt is, hogy bebizonyították volna, vagy akár csak gondoltak volna rá.

Egyszóval, a matematika tételei e nézet szerint egyszerűen leválaszthatók a bizonyításokról, és azokkal szemben tértől, időtől és minden ehhez kapcsolódó „szemlélettől” teljesen független igazsággal bírnak. Innen ered a *logikai platonizmus* elnevezés, melyet gyakran társítanak a logicizmus képviselőinek nevéhez.

Ezzel az ellenvetéssel kapcsolatban az nem vonható kétségbe, hogy Kant számára a szintetikus lépés a bizonyítás, a geometriai konstrukciók, illetve például egy szám szintézise során adódik. Parsons a vita során némileg a logicista eredmények szellemében próbál közelíteni Kant álláspontjához. Nézete szerint például a szám időtől függetlenül megadható halmazelméleti konstrukció, így az időben lezajló szukcesszió, amelyet Kant ebben az esetben hangsúlyoz, nem annyiban érdekes, amennyiben az valamilyen értelemben is *szükséges* lenne a szám fogalmához, hanem amennyiben egy szukcesszív struktúra – mondjuk pontok egymásutánja – *elégséges*, vagyis izomorf modellként szolgálhat a főnti fogalomhoz. Az időtől független absztrakt fogalmiság, illetve ezzel szemben a szemlélet szerepének a konstrukció folyamatában való hangsúlyozása során kialakult kettősség, ahogy Parsons maga is megfogalmazza, jól megmutatkozik egyrészt a logicizmus, illetve egyfajta halmazelméleti realizmus, másrészt a különböző konstruktivista iskolák törekvéseinek kettősségében.⁴ (*Arithmetic and*

⁴ Ha jól értem, rokonítható ezzel az a megkülönböztetés, amelyet H. Putnam igyekszik megvonni a „Mathematics without foundation” c. tanulmányában. A „matematika mint halmazelmélet” fölfogás szerint a matematika sajátos objektumokkal foglalkozik, míg a „matematika mint modális logika” fölfogás szerint a matematikai állításokban axiómák és tételek közti szükségszerű összefüggés fejeződik ki. A megkülönböztetés a dolgozat folyamán később is fontos lesz.

the Categories 152–153) Hintikka elmélete Kanttal összhangban egyértelműen a bizonyítás bizonyos lépéseiben próbálja a szintetikus jelleget fölmutatni. Ez összhangban van annak a matematikai irányzatnak a törekvéseivel is, amely *intuicionizmus* néven került be a köztudatba, s amelyhez Hintikka a vita során közvetett módon maga is kapcsolódik. Mielőtt megpróbálnánk az intuicionizmus és az ún. formalista iskola idevágó elképzeléseit vázolni, foglaljuk össze és röviden előlegezzük a második ellenvetéssel kapcsolatos gondolatokat.

Kant tehát valóban elsősorban bizonyításokkal, konstruktív módszerekkel foglalkozik, és nem a tételekkel vagy a számokkal „magukkal”. A kérdés tehát ezzel kapcsolatban sokkal inkább az, hogy mennyire választhatók el a tételek a bizonyításoktól, illetve a matematikai konstrukciók azoktól a konstrukciós módszerektől, amelyekkel eljutunk hozzájuk. Tekinthetők-e tehát mindezek „ideális” objektumoknak?

Az intuicionizmus egyik kiinduló gondolata éppen az, hogy minden ilyen lépést „metafizikának” kell minősíteni, és szigorúan ki kell tiltani a matematika területéről. A Hilbert neve által fémjelzett ún. formalista irányzat is köthető bizonyos értelemben ezekhez a gondolatokhoz, bár – mint majd látni fogjuk – sok lényeges ponton el is tér az intuicionizmus törekvéseitől, de egy tágabb terminussal élve a föntiek miatt mindkét irányzat a konstruktivizmus fogalma alá rendelhető.⁵ Ezen irányzatok (beleértve akár a logicizmust is) eredményeképpen alakultak ki a matematikának olyan ágai és problémái, mint például a bizonyítás-elmélet, az ún. kiszámíthatóság vagy az eldönthetőség problémái, amelyek éppen a bizonyítás, illetve az annak keretétől szolgáló axiómarendszerek tulajdonságait vizsgálják. Hintikkának az *a priori szintetikus* tételekről szóló elmélete – az eddig elmondottakkal összhangban – éppen az eldönthetőség problémájával kapcsolatos egyik alapvető tételre, Church tételére épül. Úgy tűnik tehát, a bizonyítás és a matematikai tétel fogalmának éles elválasztása elhamarkodott volna.

A legszorosabb kapcsolatot egy matematikai konstruktum és az ahhoz vezető konstrukciós lépések között az intuicionizmus elképzelései mutatják. Brouwer szerint a matematikus számára egyedül a *mód* számít, *ahogyan* egy vizsgálódás tárgya adódik, és minden, ami ezen túl van, egyenesen száműzendő a matematika köréből. Ez a mód egyrészt a bizonyítás konstruktív lépéseit jelenti, ez azonban Brouwer számára csak kifejezője a matematikai gondolkodás elmebeli tevékenységének. Ennek megfelelően szerinte a matematika tárgya éppen ez az elmebeli tevékenység, s így nézetei élesen szembeállíthatók a logicista elképzelésekkel. A megelőző időszakot jellemezve ezt írja: „Az a meggyőződés uralkodott, hogy egy állítás vagy igaz, vagy hamis, függetlenül attól, hogy ezt tudjuk-e vagy sem... Csak miután az intuicionizmus a matematikát egy autonóm, benső, konstruktív mentális aktivitásként ismerte föl, amely bár hasznos nyelvi kifejeződést nyerhet és

⁵ Egy ilyen értelemben vett összefoglalást illetve egybevetést tesz Michael Detlefsen a „Constructivism” c. írásában.

alkalmazható egy külső világra, mindazonáltal sem eredetében, sem módszerének lényegében semmi dolga sem a nyelvvel, sem egy külső világgal. [...] Ezután tehát egy matematikai állítás igazságának vagy hamisságának a kritériuma a matematikai aktivitáshoz magához kötődött, mind a logikára, mind egy föltételezett mindentudó lényre való hivatkozást elkerülve.” (*The Effect* [...] 65) Szerinte a logika törvényei legföljebb a matematikai gondolkodás nyelvi reprezentációjának szabályszerűségeit fejezhetik ki, nem pedig a matematikában szerepet játszó mentális aktusok törvényszerűségeit. A matematikai gondolkodás ezért nem követhet logikai törvényeket, hanem saját törvényekkel bíró autonóm funkció. Amennyiben logikai törvényekben fejeződik ki, sohasem lehet teljesen kimerített. Brouwer tehát sokkal messzebb megy, mint más intuicionista gondolkodók, s bizonyos értelemben az egész logikával szemben támaszt ellenvetéseket.⁶ Ami a matematikai gondolkodást illeti, itt a számára lényeges kiindulópont egy alapintuíció, amely nem más, mint a kanti időbeli szukcesszió tudata. Ahogy szerinte a kanti tanítás a tér *a priori* voltáról a nem-euklideszi geometriák létrejöttével végleg megrendült, az idő *a priori* jellege éppen annyira vált az intuicionizmus kibontakozása révén alapvető jelentőségűvé. „Ez a neo-intuicionizmus azt aényt, hogy az élet kvalitativan különböző momentumokra széthulló darabjai csak oly módon egyesíthetők újra, ha időben elválasztottak maradnak, az emberi élet alapjelenségeként kezeli, s ebből — emocionális tartalmaitól elvonatkoztatva — a matematikai gondolkodás alapjelenségéhez [...] jut el.” (*Intuitionism and formalism*, 69) Brouwer ebből az alapintuícióból származtatja a természetes számok megszámlálhatóan végtelen sokaságát. Ennek a kiindulópontnak köszönhető az a különbség, amelyet az intuicionizmus az aktuális és a potenciális végtelen matematikában való elfogadhatósága között von meg. E nézet szerint itt csak az ún. potenciálisan végtelen halmazok megengedettek. Ez azt jelenti, hogy pl. a természetes számok halmaza nem mint lezárt kész egység, hanem az alapintuíciónak megfelelően csak mint szukcesszió „keletkezésben levő” potencialitás jöhet számításba. Ez azért lényeges, mert ez a „keletkezésben-levés” egyben egy lépésenként megadható konstrukciós eljárást is jelent, amely által a halmaz bármely eleme megadható. A végtelen halmazok esetén tehát egyetlen elv, definíció vagy állítás sem lesz korlátlanul érvényes, ha nincs tekintettel arra, hogy van-e módszerünk a benne fölhasznált elemek megkonstruálására. (Példaként definiáljuk a k számot a következőképpen: legyen k a legnagyobb olyan

⁶ Ennek megfelelően az ún. intuicionista ítéletkalkulust Brouwer egyik követője, A. Heyting dolgozta csak ki, megpróbálva formalizált elméletben kifejezni a Brouwer által megfogalmazott törvényeket. Így a formalizmus későbbi térhódításával az intuicionista módszer egy olyan formális-axiomatikus fölépítést alkalmazó rendszerré válhatott, amely az intuicionista ítéletkalkulust használja a klasszikus helyett. Lásd Ruzsa Imre: *Matematika II*, 341. o. és P. Benacerraf–H. Putnam (eds.): *Philosophy of Mathematics*, Introduction, 7. o.

prímszám, amelyre $k-2$ is prímszám – ha létezik ilyen –; ellenkező esetben pedig legyen $k = 1$. Mivel k meghatározására nincs eljárás, mert nem tudjuk, hogy az ún. ikerprímek halmaza véges vagy végtelen, ezért az intuicionista visszautasítja k definícióját.⁷ Ebből az is látható, hogy pl. a kizárt harmadik elve sem érvényesül korlátlanul, hiszen ezt alkalmazva vagy létezik legnagyobb ikerprím, vagy nem, és k mindkét esetben definiált. Ha tehát elutasítjuk a definíciót, akkor elutasítjuk a kizárt harmadik elvének érvényesülését is ebben az esetben. A problémát az intuicionizmus számára az okozza, hogy a definíció során a természetes számok vagy az ikerprímek halmazára mint aktuálisan kész, zárt egésze tekintettünk.) Tehát végtelenről is csak mint az időbeli szukcesszió alapintuíciójának alávett jelenségről lehet szó.

A végtelen kiküszöbölésének célkitűzését osztja a Hilbert által megfogalmazott formalista program is, de a két tábornak ezzel mások a szándékai a matematikát illetően. A formalizmus szerint pl. sokkal inkább a végtelen struktúrákat leíró kijelentéshalmazok *konzisztenciája*, s nem annyira a struktúrák jól meghatározott volta az, ami kétséges lehet, és amit vizsgálat alá kell vonni. Ezt a föladatot a matematikának egy, csak finit- (véges) eljárásokat alkalmazó „magja” látná el. Ahhoz, hogy ez megtörténhessen, természetesen a matematika minden részét szigorúan formalizált, axiomatikus alakra kell hozni. A formalizmus tehát nem kívánja eleve eltávolítani a klasszikus matematika aktuális végtelenre hivatkozó részeit, de szigorú és finit-módszereket használó ellenőrzésnek akarja alávetni őket. Hilbert programja nemcsak az axiómarendszerek konzisztenciájának, hanem pl. azok teljességének vagy függetlenségének vizsgálatát is célul tűzte ki, és fölvetett olyan kérdéseket is, amelyek matematikai problémák algoritmussal való eldönthetőségével, s így kiszámíthatósági problémákkal is kapcsolatba hozhatók.⁸

Ha az intuicionizmus – alapeszméi nyomán – közvetlenül épített Kant elgondolásaira, akkor a formalizmus esetében azt kell mondanunk, hogy sokkal inkább a program kibontakozása nyomán, utólag kapcsolható témánkhoz. Ez elsősorban olyan tételek kapcsán tehető meg, amelyek értelmezhetők úgy, hogy bizonyos határokat vonnak meg a kutatás számára. Az egyik ilyen tétel Gödel 1931-es eredménye, amely azt mutatja ki, hogy a *Principia Mathematica*-ban kifejtett axiómarendszer és annak tetszőleges konzisztens bővítése nem teljesíti

⁷ A példát lásd A. Heyting: *Intuitionism*, 2. o.

⁸ Lásd ehhez Sewart Shapiro: *Metamathematics and computability*. A jobb érthetőség kedvéért: egy természetes számokon értelmezett f függvény kiszámítható, ha van olyan algoritmus, amely az f értelmezési tartományába eső tetszőleges m számhoz mint *input*-hoz *output*-ként előállítja $f(m)$ -et. A természetes számok strukturálisan megfeleltethetők karakterláncoknak. Ennek megfelelően egy $(A \text{ abc fölértéktartomány})$ karakterláncokból álló K halmazt akkor nevezünk eldönthetőnek, ha van olyan algoritmus, amely tetszőleges $(A \text{ elemeiből alkotott})$ karakterláncról eldönti, hogy eleme-e K -nak, vagy nem („igen”-t vagy „nem”-et adva *output*-ként).

Hilbert teljességre vonatkozó kritériumát, a kérdéses nyelvben ugyanis mindig megfogalmazható egy olyan állítás, amely az adott rendszerben nem bizonyítható és nem is cáfolható. Továbbá a tételnek azt a következményét, hogy a rendszer konzisztenciája nem bizonyítható a rendszeren belül, gyakran értelmezik úgy, mint ami a Hilbert-program kivitelezhetetlenségét mutatja.⁹ Egy másik fontos eredmény Church már idézett tétele, amelynek értelmében pl. nem létezik algoritmus az ún. elsőrendű kalkulusban, sem a következményreláció, sem az érvényes állítások halmazának eldöntésére. Mint már utaltam rá, Hintikka éppen az utóbbi tételre építi Kant-interpretációját.

Azon tényezők föltérképezéséhez, amelyek az utóbbi eredmények révén járultak hozzá Kant matematikafilozófiája iránti érdeklődés fölélnküléséhez, érdemes röviden kitérni arra, hogy ezek a tételek milyen értelemben jelentenek „határvonalat” a matematika alapjaira irányuló kutatás számára. Először is azt kell észrevennünk, hogy erről a korlátozásról csak igen megszorított vagy relatív értelemben beszélhetünk egyáltalán. Hogy egy tétel és a tagadása egy adott rendszertől független, természetesen nem jelenti azt, hogy pl. a rendszeren kívüli eszközökkel sem bizonyítható. Ebből legfőljebb annyit láthatunk, hogy nincs „*totális*” axiómarendszer, amely teljes lenne az aritmetikára nézve is. (A szóban forgó rendszerek nem is bővíthetők teljessé.) Church tétele pedig az algoritmus fogalmára nézve relatív; csupán azt mondja ki, hogy a fönti tételek az algoritmus bizonyos (bár meglehetősen tág¹⁰) fogalma mellett eldönthetetlenek. (Emellett természetesen lehetséges, hogy minden problémához van algoritmus, amely eldönti, legfőljebb maga a megfelelő algoritmus kiválasztása nem történhet mechanikusan, s ez a probléma ugyanígy tovább iterálható.) Egyik esetben sincs szó tehát a racionalitás, a megismerés, az axiomatizálhatóság vagy formális kutatás „abszolút” értelemben vett lehatárolásáról. Ezeket az eredményeket illetően sokkal inkább arról lehet szó, hogy az „abszolút totális rendszer” fogalma – ha egyáltalán értelmezhető – ellentmondásos, Church tételével kapcsolatban pedig, hogy a matematika tételeire vonatkozóan nem lehetséges *egyetlen*, mindent eldöntő mechanikus döntési eljárás, amely meghatározná a tételek igazságértékét. A Kant körül kialakult újabb viták során a matematika egyes tételeinek szintetikus jellege az egyik értelmezés szerint éppen ezzel az utóbb említett ténnyel hozható összefüggésbe.

Végső konklúzióként azt mondhatjuk, hogy Kant matematikafilozófiai elképzeléseinek nyomon követésén túl, ily módon talán egy újabb perspektívából

⁹ Lásd S. Shapiro, i. m. 648–649. o.

¹⁰ A Church-tételnek az ún. Markov-algoritmusok fogalmára épített paralagonját lásd Ruzsa Imre: *Logikai szintaxis és szemantika I.* 131. A kiszámíthatóság fogalmát az algoritmus fogalmának eltérő definíciója révén különféleképpen lehet meghatározni, de ezek utólag egymással ekvivalensnek bizonyultak.

láthatjuk azt a kapcsolatot is, amely a kanti kritikai rendszerben az *a priori szintetikus* tételek és a totalitás-fogalmak ellentmondásos volta között húzódik.

II. Kant és az *a priori* szintetikus tételek problémája

Mint a fönti, jórészt történeti vizsgálódások alapján láttuk, Kant matematikafölfogásának leginkább vitatható pontja, hogy vajon a szemlélet milyen szerepet játszik a matematikai tételek bizonyításában. Amint láthattuk, Kant számára éppen a szemléletnek a bizonyításokban betöltött szerepe biztosította annak lehetőségét, hogy szintetikusnak fogja föl ezeket a tételeket, s hogy ez a fölfogás számos modern törekvéssel összhangban áll. Ez tehát indokoltá teszi, hogy most már megvizsgáljuk a kérdést: mit is ért Kant azon, hogy a matematika tételei *a priori szintetikus* tételek.

Talán már első pillantásra nyilvánvaló, hogy a címben szereplő két fogalmat is elsősorban az *a priori szintetikus* tételek köré csoportosuló problémák kapcsolják össze Kant filozófiájában. Nem szükséges hosszasan fejtegetni, hogy az *a priori szintetikus* tételek létének gondolata mennyire fontos szerepet játszott a transzcendentális fordulathoz vezető út fölfedezésében. Elég pusztán utalni a kritika egyik alapkérdésére, amely éppen az ilyen ítéletek lehetőségére irányul: hogyan lehetségesek *a priori szintetikus* ítéletek?¹¹

Talán azt sem kell részletesebben bizonygatni, hogy az a terület, ahol Kant először került szembe ilyen ítéletekkel, a matematika volt. Az út, amelyen Kant ehhez a kapcsolathoz eljutott, röviden már *A tiszta ész kritikájának* néhány passzusából is rekonstruálható. Itt ugyanis megvilágítja, hogy mivel ébresztette föl őt Hume a „dogmatikus szendergéseiből”. Megtudhatjuk, hogy Hume, bár elméletének kidolgozása során „igen következetesen járt el”, mégsem vetett számot gondolatainak azzal a következményével, miszerint a matematika analitikus tudomány lenne. Márpedig — ahogyan Kant fogalmaz — ebben a tudományban „bizonyára foglaltatnak *a priori szintetikus* tételek”. (38–39, 100–101, B20, A94/B127)¹²

Ebből egyelőre csak egy formális kapcsolat adódik a címben szereplő két fogalom között, s ezt a kapcsolatot az *a priori szintetikus* tételek teremtik meg.

¹¹ H. E. Allison a *Kant's Transcendental Idealism* c. könyvében utal arra, hogy már a Marcus Herzhez 1772-ben írott levél által fölvetett problémák is kapcsolatban állnak az *a priori szintetikus* ítéletek kérdésével. Lásd 78. o. és a hozzá kapcsolódó jegyzet, valamint Kant 1772. február 21-én írt levele Marcus Herzhez, lásd Tengelyi László: *Kant*, 240–247. o.

¹² A magyar kiadás oldalszámait után az első illetve a második kiadás oldalszámait a szokásos módon A-val és B-vel jelölve adom meg.

A dolgozat további részeiben szeretném az *a priori* szintetikus ítéletek matematikára-vonatkoztatott problémáját részletesebben megvizsgálni, s röviden megmutatni, hogy Kant matematikáról alkotott képe alapvetően meghatározza azt a módot, ahogyan a transzcendentális filozófia egésze kiépül. Eközben különösen *A tiszta ész kritikájának* első részére, az *Esztétikára* és a *Logikára*, valamint a *Módszertan* idevonatkozó részeire szeretnék támaszkodni.

Az általánosan elfogadott nézet szerint Kantnál a szintetikus tulajdonság azért állítható például a geometria tételeiről, mert az általuk nyújtott ismeret fogalmak *szerkesztéséből* való. A filozófiai ismeret ezzel szemben pusztán fogalmakból származik. Egy fogalom *szerkesztéséhez* viszont megkívánatik egy nem-empirikus szemlélet (445. o., A713/741), és éppen ez teszi lehetővé, hogy Kant szintetikusnak vegye ezeket az ismereteket. Ezzel a vizsgálat középpontjába a konstrukció (szerkesztés) került. Amennyiben ugyanis *fogalmi* konstrukcióról van szó, éppen ez teszi lehetővé a szóban forgó tétel általánosérvényűségét, s ez az *a priori* vonás jele, amennyiben azonban *szemlélet* szükséges hozzá, a szintetikus jelleget is ez biztosítja. Mivel az elemzések általában azokhoz a részekhez kapcsolódtak, ahol Kant az előbb említett fogalmi konstrukciót tárgyalja, ezért egyszerre vettek figyelembe olyan vonásokat, amelyek a tételek *a priori*, illetve szintetikus jellegére vonatkoznak. Ennek ellenére a figyelem sokkal inkább az utóbbi kérdés felé irányult, valószínűleg azért, mert a tételek *a priori* tulajdonsága egyáltalán nem látszik kérdésesnek, a szintetikus jelleg viszont annál inkább. Bár a tételek *a priori* jellege valóban nem kérdéses, annál inkább megvizsgálandó azonban, hogy *min* múlik ez a tulajdonság. (Vagy, Kanttal szólva: mi teszi azt lehetővé?) Ha ezt nem tesszük meg, akkor bizonyos problémák föl sem merülhetnek. Ilyen például az a kérdés, hogy egy *a priori szintetikus* tétel ugyanazon okok miatt vagy ugyanolyan módon általános érvényű és szükségszerű-e, mint egy analitikus tétel.

Ezért a következőkben szeretném e két vonást elkülönítve megvizsgálni, szem előtt tartva azt is, hogy mennyire jogosult ez a bánásmód. Először tehát Kant matematikafilozófiájának néhány kérdésével foglalkozom, és ezután röviden rátérek a probléma transzcendentális filozófiai vonatkozásainak egy lehetséges aspektusára.

A. Az *a priori* fogalma

Nézzük meg röviden, mit ért Kant az *a priori/a posteriori* közismert megkülönböztetések alatt.

Először azt a meghatározást adja, hogy az *a priori* tételek alatt „a következőkben nem azokat az ismereteket fogjuk érteni, amelyek ettől vagy attól a tapasztalattól, hanem amelyek egyáltalán minden tapasztalattól függetlenek”. Majd röviden ezután két „ismertetőjelet” vezet be, amelyekről belátja, hogy külön-külön legalábbis elégséges föltételei egy ítélet *a priori* voltának. Ez a két jel nem más, mint a szükségszerűség és a szigorú általánosérvényűség. Megjegyzi, hogy bár e

két ismertetőjel „válhatatlanul egymáshoz tartozik”, mégis néha az egyiket, néha a másikat tudjuk egy tétel esetében belátni, így tanácsos a két kritériummal elkülönítve élni (29–30. o., B3–4.). Úgy tűnik, a két tulajdonság között legalábbis intenzionális különbség van. Ha ugyanaz a sajátosság felelős is mindkét ismertetőjegyért, s ha ezért azok válhatatlanul összetartoznak is, mégis talán más módon vesszük tekintetbe ezt a sajátosságot az egyik, illetve a másik tulajdonság állításakor. Ez számunkra is lehetővé teszi, hogy a matematikai ítéletek esetében elkülönítve tárgyaljuk azokat a jellemvonásokat, amelyek ezekért a tulajdonságokért felelősek. Kezdjük elsőként az általánosérvényűség vizsgálatával.

1. Az általánosérvényűség problémája

Idetartozó fejtegetéseit Kant nagyrészt a *Módszertan* első nagy egységében, a *Tiszta ész diszciplínája dogmatikus használatában* című részben végzi. Az egyik sarkalatos hely, amely kiindulópontként szolgálhat vizsgálódásainkhoz, így hangzik:

A filozófiai ismeret észbeli ismeret, fogalmakból, a matematikai a fogalmak szerkesztéséből. Fogalmat pedig szerkeszteni annyit tesz, mint neki megfelelő szemléletet *a priori* feltüntetni. Egy fogalom szerkesztéséhez tehát megkívántatik egy *nem-empirikus* szemlélet, mely eszerint mint szemlélet mindig *egyes* tárgy, mindazáltal azonban mint egy fogalom (általános képzet) szerkesztése minden lehetséges szemlélet számára, mely ugyanazon fogalom alá tartozik, egyetemes érvényt kell hogy a képzetben kifejezzon. (453–454. o., A713/B741)

Hogy megértsük, miről lehet szó, amikor Kant a fogalmak szerkesztését hangsúlyozza, az idézett részt követő szakasszal látszólag összhangban a következő képet kell szem előtt tartanunk: amikor egy geometriai bizonyítást végzünk – például egy háromszög esetében –, akkor az előttünk lévő papíron egyetlen konkrét háromszög segítségével, ezen az egyedi eseten végrehajtott bizonyítási lépések révén, bizonyítjuk a tételünket. Ez az egyedi alak és az egyszeri lépések szolgáltatnák tehát az „*egyes* tárgyat”, amelyről a fenti idézetben Kant beszél. Hogyan lehet azonban az ezen az egyedi eseten elvégzett bizonyítás általános érvényűen igaz minden háromszögre? Hogyan lesz tehát a tételünk általános érvényű, s így – mint láttuk – *a priori*? Erre a kérdésre ad választ a fenti idézet másik fele, s a válasz látszólag így hangzik: bár a bizonyítás valóban egy konkrét, egyedi sajátosságokkal bíró háromszög segítségével folyik, azonban minden lépésben csak annyit veszünk ebből figyelembe, amennyi a háromszög *fogalmában* foglaltatik, s így eltekintünk minden egyedi vonástól.¹³ A fogalom

¹³ Egy ilyen értelmezésre példa Újvári Márta *Kanti témák a mai angolszász analitikus filozófiában* című írása, ahol a szerző egy helyen pl. ezt írja a szemlélet szerepéről a

pedig Kantnál — mint a fönti idézetben szó is esik róla — mindig általános képzet. Ha tehát egy háromszögre vonatkozó tételt bizonyítunk, akkor csak olyasmint használunk ki, ami *minden* háromszögre igaz, ha pedig — például — a derékszögű háromszögekről szeretnénk bizonyítani valamit, akkor a bizonyítás során még ezt a további tulajdonságot is fölhasználhatjuk, s tételünk így minden *derékszögű* háromszögre lesz igaz.

Ilyen értelmezés mellett azonban a következő nehézséggel kell szembenéznünk. Elhatározásunknak megfelelően a szigorú általánosérvényűséget és az ezért felelős vonásokat külön próbáljuk vizsgálni, eközben azonban figyelniünk kell arra is, hogy ezt csak annyiban tesszük, amennyiben az általánosérvényűség az egész *a priori szintetikus* sajátosság egy része, hiszen Kant végső soron ezt egészében állítja a matematikai tételekről. Tehát már most el kell kerülnünk minden olyan következtetést, amely akár a szükségszerűség, akár a szintetikus jelleg állíthatóságát a későbbiekben lehetetlenné tenné. A főttebbi magyarázat kapcsán azonban éppilyen jellegű probléma adódik.¹⁴ Ha ugyanis a szerkesztés illetve a bizonyítás során *pusztán* arra vagyunk tekintettel, ami a háromszög fogalmában foglaltatik, s a tétel bizonyításakor *pusztán* a fogalomban foglaltakat használjuk ki, akkor, bár használunk egy „egyedi tárgyat” a bizonyítás során, s bár a szerkesztés eredménye maga is „egyedi szemlélet”, az ebben teljesen nélkülözhető lenne, s így tételünk nyilvánvaló példája lesz annak, amit — mint majd a következő részben látni fogjuk — Kant analitikus állításnak hívna. Úgy tűnik tehát, hogy ily módon nem tudnak számot adni az *a priori szintetikus* tételek általánosérvényűségéről.

Hogyan kerülhetnénk el ezeket, a főttebbi idézetből szükségszerűen adódó nehézségeket? Próbáljuk meg a kulcsmondatot másként értelmezni. Ekkor ebben nem arról lenne szó, hogy a szerkesztésünk mint egy *fogalom* (általános képzet) szerkesztése fejez ki egyetemes érvényt a képzetben, hanem arról, hogy az egy fogalom *szerkesztéseként* hordozna általánosérvényűséget. Ha így hangsúlyozzuk Kant mondatát, akkor a következő, egyébként meglehetősen homályosnak tűnő állítások is könnyebben nyernek értelmet. A már említett részben Kant így ír:

az egyes odarajzolt idom empirikus, és mégis arra szolgál, hogy a fogalmat egyetemeségének kára nélkül kifejezze, mert ennél az empirikus szemléletnél mindig csak a fogalom szerkesztésének cselekedetére vagyok tekintettel, amelynél sok meghatározás, pl. a nagyságé, az oldalaké és szögeké egészen közömbös. (454. o., A713–714/B741–742.)¹⁵

matematikában: [a szerkesztés folyamán] „nem az önkényes fantázia, hanem a »tárgy fogalma« vezérli a mentális aktust, amelyben a tárgyat megjelenítjük”. (49. o.)

¹⁴ A problémát J. M. Young fogalmazza meg más kontextusban, *Kant on the construction of arithmetical concepts*.

¹⁵ A magyar fordítás szórendjén kicsit változtattam.

Láthatjuk, hogy itt Kant – az előző értelmezéssel összhangban – már a fogalom szerkesztésének *cselekedetéről* beszél, amikor arról akar számot adni, ami az általános érvényt a tételnek biztosítja. Ennek megfelelően az Előszó egyik helyén – az első idézettől némileg eltérően – a matematikai ismeretről úgy ad számot, hogy az „fogalmak szemléletre való alkalmazásából” származik (12. o., BXIV). Az persze ezzel még egyáltalán nem világos, hogyan szolgálja ez az új jelölt a régi célt. Azonban már ebből is látszik, hogy az a gondolat, amelynek révén az *a priori* vonást pusztán a fogalmi konstrukció fogalmi oldalához, a *szintetikus* vonást pedig a konstrukció oldalához kapcsoltuk, s azokat így választottuk el egymástól, talán elszigetelt volt, s hogy így az *a priori* és a *szintetikus* jelleg közötti különbséget egy sokkal szűkebb területen kell majd megvonnunk, nevezetesen a konstrukció értelmezésén belül.

Kant itt és más hasonló helyeken ezzel a szóhasználattal valójában arra céloz, hogy a konstrukciónak azok a lépései, vagyis azok a „cselekedetek”, amelyeket a geometria esetében a szerkesztés háttéréül szolgáló tér egyetemes vonásai határoznak meg, tehát maguk ezek a *műveletek* biztosítanak általános érvényt a tételnek. Ahogy Kant néhány sorral lejjebb írja: a matematika azáltal képes az „egyetemest a különösben, sőt az egyesben tekinteni”, hogy ezt az egyest „a szerkesztés bizonyos egyetemes feltételei alatt” határozza meg. (454, A714/B742) Azok a bizonyos egyetemes föltételek viszont nem mások, mint magának a szerkesztés háttéréül szolgáló *térnek* a sajátos struktúrái. Azok a struktúrák, amelyek pl. a geometria axiómaiban fejeződnek ki.¹⁶ Ugyanígy történik ez, ahogy például a kijelentés logika axiómarendszerének bizonyos axiómái meghatározzák a logikai konstansok (*és*, *negáció*) sajátosságait, s ezáltal azt is, hogy a bizonyítás során ezekkel milyen műveleteket („cselekedeteket”) hajthatunk végre. Ugyanígy határozza meg a geometriai szerkesztés mozzanatait a geometria tere. Konkrétabban megfogalmazva: amikor például annak bizonyításakor, hogy egy háromszög szögeinek összege két derékszöggel egyenlő, a háromszög egyik csúcán át párhuzamost húzok a szemben levő oldallal, s eközben – Kant furcsa szóhasználatával élve – pusztán ezt az aktust veszem figyelembe, akkor ez azt jelenti, hogy pusztán arra vagyok tekintettel, hogy az *adott*, *axiómáim által meghatározott térben* egy ponton át tudok egy egyenessel párhuzamost húzni, s így ezt ugyanebben a térben, definíciója folytán, minden háromszög esetében meg tudom tenni. Azt is mondhatjuk, hogy a szerkesztés megengedett lépéseiben így egy tér „fejeződik ki”.¹⁷ Kérdés ezután, hogy mennyiben segít ez az első megoldás

¹⁶ Természetesen szem előtt kell tartanunk, hogy egy axiómarendszert elvileg nem csak egyetlen struktúra („tér”) elégíthet ki. Ezért célszerűbbnek tűnhet azt a formuláknak azzal az osztályával jellemezni, amely belőle levezethető. Itt azonban ennek megfelelően csak annyit fogunk kihasználni, hogy *van* ilyen struktúra, s azt már nem, hogy csak egy van.

¹⁷ Ahogyan a tér *meghatározza* azokat a szerkesztési vagy bizonyítási lépéseket, amelyek benne elvégezhetők, ez fordítva is elmondható: a bizonyítás megengedett lépéseiben

kapcsán fölmerült problémán, hiszen így azt mondhatnánk, hogy végső soron ismét csak egy fogalomra vagyunk tekintettel, nevezetesen a térnek valamilyen axiómák által meghatározott fogalmára. Azonban – mint tudjuk – a tér Kant számára *a priori* szemlélet. Így megérthetjük Kant azon szóhasználatát is, hogy a háromszög fogalmát *a szemléletben* ábrázoljuk *a priori*.

Itt először arra kell fölfigyelnünk, hogy a szemlélet alatt most még elég azt a struktúrát értenünk, amelyet a tér axiómái határoznak meg, s amely lehet akár az

„kifejeződik” az adott tér bizonyos sajátosságai, amelyeket esetleg utólag axiomatizálhatunk. Lényegében hasonló módon próbál számot adni Kant matematikafelfogásáról Philip Kitcher a *Kant and the foundation of mathematics* című írásában. Ő azonban egyrészt a szintetikusság értelmezését szándékozik ezzel megadni, másrészt magát az elméletet cirkulárisnak tartja (lásd 123–126. o.). Kitcher a föntieknek megfelelően megkülönböztet pl. háromszögek esetében háromféle tulajdonságot: 1. Azokat a tulajdonságokat, amelyek a háromszögről pusztán a fogalma révén állíthatók (f-tulajdonság; ilyen pl. az a tulajdonság, hogy egy háromszögnek három oldala van). 2. Azokat, amelyeket a háromszög fogalma és a szerkesztés hátterül szolgáló tér együtt határoz meg (t-tulajdonság; pl. a szögösszegre vonatkozó sajátosság). 3. Tőlünk függő, véletlenszerű, nem általános jellegzetességek (v-tulajdonság; pl. hegyes- vagy tompaszögű-e a háromszög). Mármost azt, hogy melyek a t- és melyek a v-tulajdonságok, melyek tehát azok, amelyeket mint általánosakat kihasználhatunk a szerkesztés során, és melyeket nem, éppen az határozza meg, hogy milyen tér szolgál a szerkesztés alapjául, hiszen különböző, logikailag lehetséges terek mellett egyes t-tulajdonságok v-tulajdonsággá válhatnak, és fordítva. Magát a teret viszont éppen az határozza meg, hogy mely sajátosságokat tekintünk t-tulajdonságoknak, így tehát körforgáshoz jutunk. Az ellenvetés abból a szempontból megvilágító erejű, hogy elvezet ahhoz a kérdéshez, amely Kantot is foglalkoztatta: hogyan lehetséges matematika egyáltalán? Átfogalmazva a kérdést a jelen kontextusnak megfelelően: hogyan tudjuk a szerkesztés közben eldönteni, hogy mely tulajdonságokat használhatunk ki, és melyeket nem? Ha a válasz folyamán elutasítjuk a második lépést, amely szerint a teret a két tulajdonság közti határvonal határozza meg, akkor úgy tűnik, nem marad más választásunk, mint a tér intuíciójára való minden további elemzést kizáró közvetlen hivatkozás. Ha mégis további elemzést akarnánk végezni, akkor pedig a cirkulus. Azt hiszem, mégis találhatunk kiutat ebből a dilemmából Kantnál. Természetesen annak, hogy meg tudjuk különböztetni a t-tulajdonságokat, s hogy így a szerkesztés lépéseit el tudjuk végezni, föltétele a háttérként szolgáló tér szemlélete. A szerkesztés folyamán implicit módon a tér sajátosságait használjuk ki. Ezek az *implicit* sajátosságok azonban csak a szerkesztés lépésein át válnak *explicitté*. A tér szemlélete *lehetőségi föltétele* a szerkesztésnek, az utóbbi azonban csak a tér *megismerésének* vagy *explicálásának* föltétele. A szerkesztés folytán a tér egyre több sajátosságát tudjuk explicitté tenni, ami révén viszont a módszereink is egyre gazdagabbak lesznek. Ha a gondolatmenet cirkularitása ebben a kölcsönviszonyban nem is válik mindjárt lineárisrá, de a viszony aszimmetriája miatt nem zárul körre sem, s így a cirkulus talán elkerülhető. A kölcsönviszonynak ezt az aszimmetriáját lehet oly módon kifejezni, hogy a tér *meghatározza* a szerkesztés lépéseit, a szerkesztés lépéseiben viszont *kifejeződik* a tér. Azt hiszem, Kant ily módon mégis megragad valamit abból, ami a szerkesztés lépéseit, illetve a matematikát magát lehetővé teszi.

euklideszitől teljesen eltérő is. Nem kell tehát *érzéki* szemléletként (az érzékiség formájaként) vennünk azt. A szintetikus jelleg biztosíthatóságához, vagyis hogy az értelmezés ne zárja ki ennek lehetőségét, most elég arra utalni, hogy a teret ilyen szemléletként való értelmezés mellett sem foglalja magába a háromszög fogalma. A bizonyítás során tehát „túlmegyünk” azon.

Másrészt azt kell megjegyeznünk, hogy most a „szemléletben” kifejezést kétféle értelemben kell vennünk, s a kétféle értelmet egyszerre kell szem előtt tartanunk. Egyrészt jelenti a konkrét ábrát, amelyet a papírra magunk elé rajzoltunk, s amelyben a fogalom konkretizálódik, másrészt azt a teret, melyben az előbbi ábra megrajzolása maga egyáltalán lehetségessé válik. (Ez a megkülönböztetés megfelel a kanti empirikus illetve *a priori* szemlélet különbségének.) A szerkesztés folyamán tehát valóban eltekintünk az ábra minden esetleges vonásától, azonban ebben a „szemléletváltással” együttjáró szerkesztési folyamatban a háromszög definícióját és a teret együtt vesszük figyelembe. Amikor tehát a háromszög fogalmának „megfelelő szemléletet *a priori* feltüntetjük” (454. o., A713/B741), a szemlélet fogalmát akkor is ebben a kettős értelemben kell vennünk. Föltüntetünk egyrészt egy konkrét alakzatot a papíron, másrészt azokon a fogásokon keresztül, amelyeket eközben alkalmazunk, „feltüntetjük” a teret magát, amelyben a szerkesztés folyik. Ahogyan Kant később is erre a kettős értelmezésre legalábbis lehetőséget adó módon fogalmaz: a matematika „puszta fogalmakkal nem tud semmire sem menni, hanem mindjárt a szemlélethez siet, [...] amelyet *a priori* tüntet fel, s amelyben a fogalmat *in concreto* tekinti” (455. o., A715/B743).¹⁸

Mielőtt áttérnénk a szükségszerűség vizsgálatára, térjünk vissza néhány, korábban fölmerült problémára.

Először is szót kell ejtenünk azokról a megszorításokról, amelyekkel az egész értelmezés során éltem. A példákat elsősorban a geometriából vettem, annak megfelelően, hogy Kant maga is elsősorban a geometriát tartja szem előtt idevonatkozó idézett elemzéseiben. Tudnunk kell azonban, hogy az értelmezés kiterjeszthető az aritmetikára vagy az algebrára is, amit Kant egy későbbi paragrafusban maga is megtesz. A szerkesztés lépései helyett csak a kalkuláció vagy a levezetés fogásait kell venni,¹⁹ és a geometria tere helyett – mint főntebb utaltam rá – egy logikai vagy más értelemben vett „teret” kell gondolnunk, amely a korábban vázolt, a használt műveletek révén „kirajzolódó” tágabb struktúrát jelenti. Röviden mégis utalnék Kant sokat idézett példájára, a „ $7 + 5 = 12$ ” esetére. Hogy egyáltalán értelmezni tudjuk a bal oldalon álló összeget, a benne előforduló két számot úgy kell fölfognunk, mint amelyek egy tágabb struktúra, esetünkben a Peano-axiómák által meghatározott „tér” reprezentánsai. Ha enélkül az általánosabb háttér nélkül, zárt egységnek vesszük a két számot, akkor nem tudjuk értelmezni a közöttük lévő műveleti jelet, amely Kant értelmezésében egy olyan

¹⁸ A fordításon kicsit módosítottam, de ismét csak formailag.

¹⁹ Ennek részleteit pl. az aritmetikára M. Young dolgozza ki (*Kant on the construction [...]*).

szukcesszióra szólít föl, amelynek során *túl kell lépniünk* a számokban megjelenő szintetikus egységen, s ezt csak akkor tudjuk megtenni, ha a számokat egyben ez előtt az általánosabb háttér előtt *is* szemléljük. Itt is a főntebb bevezetett kettős értelemben kell a szemlélet fogalmát figyelembe vennünk. Az adott konkrét számok fogalmát is ki kell használnunk, különben nem tudnánk, mikor fejeződjön be a szintézis.

Végül azt kell még újra fölidézni, hogy a fönti értelmezés az általánosérvényűség vizsgálatára irányult, míg Kant nem különíti el ezt a föladatot, s elsősorban a szintetikus jelleget próbálja alátámasztani. Tehát nem föltétlenül jelent problémát, ha egyelőre nem minden részlet vált világossá az idevonatkozó elemzésekből. Például annak hangsúlyozása, hogy a konstrukció folyamán konkrét jeleket használunk illetve vezetünk be, kitüntetett fontosságúnak tűnik, különösen az algebrára („betűszámolás”) vonatkozó részekben. Ezzel szemben mi ezeket csak mint a tér vonásait kifejező jeleket vettük figyelembe. Ennek oka természetesen az, hogy az előbbi vonás majd a szintetikus jelleg vizsgálatánál kap szerepet.

2. A szükségszerűség fogalma

Ha most azt akarjuk megvizsgálni, hogy milyen jellegzetesség felel ezen tételek szükségszerűségéért, akkor szintén a legkézenfekvőbb értelmezést kell elsőként fontolóra vennünk. Ennek értelmében a matematika igazságainak szükségszerűsége logikai szükségszerűség. Természetesen itt is azonnal fölmerül a kérdés, hogy ezáltal nem lesznek-e egyben analitikusak is ezek a tételek.

Kant, annak magyarázata során, hogy miért került el eddig a gondolkodók figyelmét az a tény, miszerint a matematika ítéletei szintetikusak, a következőket írja:

Minthogy ugyanis azt látták, hogy a matematikusok következtetései mind az ellentmondás tétele fonalán haladnak (amint ezt minden apodiktikus bizonyosság természete megköveteli), elhitették magukkal, hogy az alaptételeket az ellentmondás tételéből lehet megismerni, amiben nagyon csalódtak; mert szintetikus tétel megismerhető ugyan az ellentmondás tétele alapján, de csak ha más szintetikus tétel előzi meg, melyből következtethető, nem pedig magában. (35. o., B14)

Első pillantásra az idézet azt állítja, hogy a matematika tételei azért szintetikusak, mert maguk az alaptételek, amelyekből levezetjük őket, szintetikusak. Maga a bizonyítások során használt következtetés (s ezzel együtt a tételek szükségszerűsége is) azonban tisztán analitikus volna. Ez éles ellentétben állna azzal, hogy Kant a szintetikus jelleget hangsúlyozottan a geometriai szerkesztések illetve a bizonyítás során használt konstrukciós lépések során vélte fölmutatni. Egy helyen ezt közvetlenül ki is mondja, amikor azokról a segédkonstrukciókról beszél, amelyeket egy geometriai tétel bizonyításakor a matematikusnak el kell végeznie:

Ily módon a *következtetések láncolatán keresztül*, mindig a szemlélet által *vezérelve*, a kérdésnek teljesen kézzelfogható és egyúttal általános föloldásához jut. (456. o., A716–717/B744–745, kiemelés nem az eredetiben.)

Hol jut szerephez tehát a szemlélet: a következtetések sorában, vagy az alaptételekben?²⁰ Az utóbbi esetben a tételek szükségszerűsége tisztán logikai (analitikus) szükségszerűség lenne. (Az axiómák és a tétel *kapcsolata* logikailag lenne szükségszerű.)

Több módon is megpróbálhatjuk a fönti ellentmondást kiküszöbölni. Először is, az első idézetben Kant nyilvánvalóan már abból a föltevésből indul ki, hogy a matematika tételei *a priori szintetikus* tételek. Ezután csak annyit állít, hogy *ha* a levezetés módját pusztán az ellentmondás tételére alapozzuk, *akkor* fel kell tételeznünk valami szintetikus előzményt, ekkor ugyanis másképpen nem tudnánk számot adni a kiindulópontként feltett tényről. Nincs azonban szó arról, hogy egy matematikai tétel bizonyítása *ténylegesen* pusztán analitikus lépéseket tartalmazna. Az idézett rész csak hipotetikusán tartalmazza ezt az állítást.

Másrészt – ennek következtében – Kant talán nem az ellen a nézet ellen lép fel az idézett helyen, amely szerint abból a megfigyelésből, hogy a matematikusok következtetései az „ellentmondás tétele fonalán haladnak”, magukra az *alaptételekre* vonható le valami következtetés. Talán sokkal inkább azt kérdőjelezi meg, hogy rájuk vonatkozóan azt a következtetést vonjuk le, miszerint az ellentmondás tételéből lehetne őket megismerni. Álláspontja ekkor az lenne, hogy bár szintetikus tételek megismerhetők az ellentmondás tétele *alapján* („az ellentmondás tétele fonalán haladva”), de ez nem jelenti azt, hogy a levezetés során *pusztán* az ellentmondás tételére támaszkodnánk. Ekkor a két idézett rész egyáltalán nem állna ellentmondásban egymással. Az ugyanis, hogy a „következtetések az ellentmondás tétele fonalán *haladnak* (amint azt minden apodiktikus bizonyosság természete megköveteli)”, talán nem jelenti azt, hogy a tétel *pusztán* az ellentmondás tételéből *ismerhető meg*. Az ellentmondás tételére támaszkodni a bizonyítás során természetesen szükséges (apodiktikus tudományról lévén szó), de – mint majd látni fogjuk – egyáltalán nem elégséges. Matematikusunk – Kant szóhasználatával élve – „*haladhat* az ellentmondás tétele *fonalán*” azzal együtt, hogy eközben a „szemlélet *vezérli*”, s így módon, bár a tételt az „ellentmondás tétele *alapján*” ismeri meg, mégsem pusztán az „ellentmondás tételéből”.

²⁰ Parsons „kvázi-logicista” álláspontjának megfelelően az utóbbi állásponton van, és amellet próbál érvelni, hogy Kantnál a szinteticitást a posztulátumok egzisztenciális importja eredményezi. Hintikka – összetettebb elmélete keretében – a konstruktivista szándékokkal összhangban a bizonyítás sajátos lépéseit tekinti szintetikusnak. Az ő nézeteire a maga helyén még visszatérünk. Parsonshoz lásd *Kant's philosophy of arithmetic*, 581–582. o.

Egy későbbi passzusban Kant már azt is nyilvánvalóan megfogalmazza, hogy az ítélet bizonyossága vagy szükségszerűsége nem logikai, tehát nem pusztán analitikus szükségszerűség.

Csak a kifejezés kétértelműsége hiteti el közönségesen velünk, mintha ily apodiktikus ítéletek állítmánya már benn rejlének a fogalmunkban, az ítélet tehát analitikus volna. Egy adott fogalomhoz *tartozunk* ugyanis hozzágondolni egy bizonyos állítmányt, s e szükségszerűség már vele jár a fogalommal. De nem az a kérdés, hogy mit *tartozunk hozzágondolni* az adott fogalomhoz, hanem hogy *tényleg* mit gondolunk benne, habár csak homályosan, s akkor kitűnik, hogy az állítmány szükségképp ugyan, de nem mint magában a fogalomban bennfoglalt, hanem szemlélet útján, melynek a fogalomhoz hozzá kell járulnia, tartozik ama fogalomhoz. (37. o., B17.)

Mint látjuk, az analitikus szükségszerűség annak állításában rejlik, ami akár homályosan is, de benne rejlik az adott fogalomban, a matematikai szükségszerűség azonban valami olyasmi állításában, ami szintén „*vele jár a fogalommal*”, s az adott fogalomhoz itt is „*tartozunk hozzágondolni az adott állítmányt*”, de itt csak „*szemlélet útján*”, s nem pusztán a fogalom és az ellentmondás tétele alapján. Hogy akkor mégis milyen módon és milyen értelemben szükségszerűen, ebben úgy tűnik, magunkra maradunk.

A szövegben csak egy szemléletre való utalást találunk. Azonban érdemes ismét fölfigyelni arra a tényre, hogy a szükségszerűségekre vonatkozó megfigyeléseket az általánosérvényűségekre vonatkozókhöz hasonlóan, ismét csak nehezen lehetett elkülöníteni a szintetikus mivolta irányuló vizsgálódásoktól, s ez mintha megint csak szorosabbra vonná az *a priori* és a szintetikus jelleg kapcsolatát.

További vizsgálatokat igényel, hogy Kant szerint mi biztosítja egy matematikai állítás szükségszerűségét. Ehhez igénybe veszem Jaakko Hintikka elemzését a matematikai illetve geometriai bizonyításokról alkotott, korabeli, nagyrészt euklideszi alapokon álló elképzelésekről, melyek nélkül Hintikka szerint nem lehet teljességgel megérteni Kant analitikus/szintetikus megkülönböztetésének alapját. Mint majd látni fogjuk, ugyanez áll a szükségszerűség vonatkozásában is.²¹

Egy geometriai bizonyítás tehát hagyományosan öt lépésből állt. Ebből számunkra a középső három lépés az igazán lényeges, ezeket csak a tétel kimondása előzte meg és a konklúzió levonása követte (az ún. *protasis* és a *symperasma*). Az első lényeges lépés a bizonyítás alapjaként szolgáló alakzat, például egy háromszög fölvázolása volt. (Az ún. *ekthesis*.) Ezt követte a bizonyítás során fölhasznált további jelek föltüntetése az ábrán, például a használandó szögek megjelölése, s azoknak az újabb „individuumoknak”, pl. egyeneseknek a behúzása az ábrába, amelyeket a bizonyítás során még föl *kell* használnunk. (Az ún.

²¹ Jaakko Hintikka: „Kant and the tradition of analysis”, lásd a *Logic, Language-Games and Information* c. kötet IX. feje. Hintikka a megfigyeléseit a szintetikus vizsgálatára használja.

kataskeuē lépése.) Ekkor következett csak a tulajdonképpeni bizonyítás. (Az ún. *apodeixis*.) Hintikka a szintetikus jelleg bizonyításához használja föl, hogy a három lépés közül tulajdonképpen csak az utolsó, az *apodeixis* az, amely az analitikus lépéseket tartalmazza, s az első kettőben mutatkozik meg a bizonyítás szintetikus jellege. Számunkra azonban a vizsgálódás jelen szakaszában ez az észrevétel pusztán azt jelenti, hogy a bizonyításnak csak ez az utolsó szakasza jár analitikus szükségszerűséggel. Miféle szükségszerűséggel jár tehát az első két fázis? Miért *kell* bizonyos esetekben új vonalakat és egyéb alakzatokat fölvenni az ábránkba, vagy – hogy ne ragaszkodjunk a geometriához – új mennyiségeket jelző jeleket vagy változókat bevezetnünk az algebrában vagy a logikában a bizonyítás során? Vagy miért *kell* a bizonyítás elején az alapul szolgáló háromszöget vagy kört éppen a megszokott módon fölvázolnunk? Hiszen ha pl. egy nem-euklideszi távolságfogalmat használunk, akkor húzhatnánk a kört – definíciója megtartása mellett – akár vonalzóval is, s ekkor az teljesen úgy festene, mint az euklideszi távolságfogalom mellett egy négyzet.²² A háromszög vagy kör puszta fogalma tehát egyáltalán nem teszi szükségszerűvé, hogy akár az *ekthesis* folyamán éppen úgy járjunk el, ahogyan eljárunk. Ebben az esetben a szükségszerűséget az alapul szolgáló tér egy sajátossága biztosítja. Az általánosérvényűség esetében ugyanez a sajátosság volt az, ami a szigorúan általános érvényt biztosította. Csak a tér euklideszi fogalma mellett szükségszerű bármelyik, ebben a geometriában megfogalmazott tételünk. Talán nem kell részletesen kitérni rá, hogy a nem-euklideszi geometriákban a háromszög szokásos fogalma mellett sem érvényesül pl. a szögösszegre vonatkozó euklideszi tétel. Ilyen értelemben az előbbi tétel nem szükségszerű. Abban az értelemben azonban igen, hogy a tétel *igazságán* semmit nem változtatott a nem-euklideszi geometriák létrejötte, s ezért éppen a tétel szükségszerűségére mutat rá az előbbi tény. Ezeket a tételeket ma ugyanúgy tanuljuk az iskolákban, mint egykor, és nemcsak a történelemlékönyv lapjairól tudunk róluk. Éppen azért lehetséges ez a szükségszerűség, mert a tétel nem a háromszög fogalmáról mond ki valamit, és nem az euklideszi axiómákról vagy az általuk meghatározott térről állít valamit, hanem a kettő *kapcsolatáról*, ami természetesen akkor is megmarad, ha fölfedezzük, hogy ugyanez a fogalom más struktúrákkal más kapcsolatban áll. Az adott térnek a bizonyítás szempontjából jelentős vonásai jelennek meg az *ekthesis* és a *kataskeuē* konstrukciós lépései során. A *kapcsolatot* tehát egyrésztől magának az alapul szolgáló térnek a struktúrái, másrésztől viszont az *apodeixis* során megjelenő logikai és az ellentmondás tételén alapuló lépések szolgáltatják.

Most már abba a helyzetbe kerültünk, hogy több mindent megérthetünk korábbi idézeteinkből.

²² Ilyen „négyszögletes kört” kapunk, ha pl. egy pont origótól való távolságát mondjuk a koordinátái közül a nagyobb abszolút értékűvel azonosítjuk, és nem a szokásos euklideszi távolsággal (koordinátái négyzetösszegének a gyökével).

Először: megérthetjük, hogy bár a bizonyítás – az elsőként hozott idézetnek megfelelően – az ellentmondás tétele fonalán halad, ez ilyen tisztán a bizonyítás három lényeges lépése közül csak az utolsóra áll. Az első két lépés folyamán nem pusztán logikailag szükségszerű lépések szerepelhetnek. Talán a korábban tárgyalt idézet utolsó mondatában éppen a bizonyítás első két lépését érti Kant azokon a „tételeken”, amelyek a szintetikus állításokat bizonyításuk folyamán az ellentmondás tételén kívül megelőzik. (35. o., B14)

Másodszor: minden további magyarázat nélkül világossá válik az is, hogy mit értsünk azon az állításon, miszerint a matematikai ítéletek állítmányát szükségképp ugyan, de nem mint a fogalomban benne gondolatot kell tekintetbe vennünk, hanem csak mint olyat, amely szemlélet útján tartozik a fogalomhoz. Vagyis, az eddigiek alapján átfogalmazva az állítást, az állítmány csak annak a *kapcsolatnak* az alapján állítható, ami a fogalom és a tér szemlélete között fennáll.

Harmadszor: ismét fölfigyelhetünk arra, hogy Kant itt arról a szükségszerűségről beszél, amely az *a priori szintetikus* tételek szükségszerűségét megkülönbözteti az analitikus állítások szükségszerűségétől. Itt tehát pontot tehetünk annak az állításunknak a végére, amely – eddig csak sejtésként – azt fogalmazta meg, hogy az analitikus állítások egészen más módon *a prioriak*, mint a szintetikus állítások. Foglaljuk össze röviden a különbségeket.

Az előbbiek először is azért általános érvényűek, mert az alanyra bennük annyiban vonatkozik az állítmány, amennyiben az alany minden különös vonásától elvonatkoztatunk, s csak a fogalmára vagyunk tekintettel, amennyiben ez a fogalom magában foglalja magának az állítmánynak a fogalmát. Így az állításunk minden olyan alany esetében érvényes lesz, amelyek csak különös vonásaikban különböznek, hiszen ezektől az állításban elvonatkoztattunk. A szintetikus esetben is egyrészt az alany fogalmára vagyunk tekintettel, emellett azonban a tér szemléletét is figyelembe vesszük, amelyben a bizonyítás folyik. Ez lehetőséget teremt arra, hogy az állításban az alany fogalmán „túllépjünk”, ami a következő rész szempontjából lényeges. Másrészt az analitikus szükségszerűség pusztán az ellentmondás elvén alapul, hiszen az állítmány tagadása azért vezet ellentmondáshoz, mert azt már az alany fogalma magában foglalja. A szintetikus szükségszerűség ezzel szemben az alany fogalmán kívül egy „térre” való utalást is tartalmaz, és az állítmány tagadása csak az ezzel való *kapcsolatnak* mond ellent, nem pusztán az alany fogalmának.

Negyedszer: az is értelmezhetővé válik, amit Kant a Bevezetésben úgy fogalmazott meg, hogy bár a fönti két tulajdonság válhatatlanul egymáshoz tartozik, mégis tanácsos velük elkülönítve élni. Értelmezhetjük tehát azt az állításunkat, hogy miért van közöttük csupán intenzionális különbség. Ugyanaz a tér biztosította ugyanis az általánosérvényűséget, amely a szükségszerűséget, csak amíg az előbbi esetben annyiban vettük figyelembe, amennyiben a szerkesztés korrelátumaként egyáltalán megjelent, tehát amennyiben *benne* folyt a szerkesztés, addig az utóbbi esetben annyiban használtuk ki, amennyiben a fogalomnak a hozzá való *konkrét* kapcsolatát vettük szemügyre.

Ebből, ötödször, adódik, hogy mindkét esetben egy relativitás fog megjelenni. Az első esetben csak az adott térhez viszonyított általánosérvényűségről, míg a másik esetben csak ehhez a térhez-viszonyított szükségszerűségről beszélhetünk. Kant már egy fiatalkori művében eljut arra a gondolatra, hogy a tér euklideszi tulajdonságai nem abszolút szükségszerűek, s így csak relatív szükségszerűség illeti meg a bennük megfogalmazott állításokat.²³ Ezen *A tiszta ész kritikájában* sem változtat, csupán, a szükségszerűséget kiterjesztve, szűkebben vonja meg a relativizmus határait.

Itt ugyanis már szoros kapcsolat van az euklideszi geometria tere és a tapasztalataink tere között. Kant a kritika egyik legalapvetőbb vállalkozásának keretében, annak lehetőségéről akar számot adni, hogy rendelkezünk szükségszerű ismeretekkel, legyen az ismerettel járó szükségszerűség akár tapasztalati, akár *a priori*. Ezért az alaptételek analitikájában szükségképp helyet kap egy a matematikai tételekre vonatkozó rész is, amely azok szükségszerűségének lehetőségéről ad számot, *amennyiben* ez a lehetőség a kategóriákon múlik. Mint láttuk, ez a szükségszerűség részben az ellentmondás tételén nyugszik, az alaptételek analitikájában pusztán ennyiben esik róluk szó. Kant azonban a matematikai tételek szükségszerűségének lehetőségéről annyiban is számot ad, amennyiben az nem analitikus szükségszerűség. Ez a második kiadáshoz írt előszóban történik, ahol rekonstruálja azt a folyamatot, amelynek során Thalés nagy megvilágosodása a matematika bizonyosságára vonatkozóan bekövetkezett. Mint megtudjuk, a görög bölcsek ekkor arra a fölismerésre jutott, „hogy ha valamit biztosan *a priori* akar tudni, nem szabad semmi egyebet a dolognak tulajdonítania, mint ami abból, amit fogalma alapján maga helyezett beléje, szükségképp folyik” (11. o., BXII.). Itt talán nem arról a karteziánus jellegű meggyőződésről van szó, hogy ami „belőlem származik”, azzal bizonyosságot nyújtó kapcsolatban vagyok, ami pedig kívülről, idegenként adódik, azzal nem. Ami a szerkesztés folyamán a mi hozadékunk, nem más, mint a tér, illetve annak explicitté tett struktúrái. Ez azonban annyiban is bizonyossá teszi a tételt, amennyiben az esztétikában róla megtudjuk, hogy szükségszerűen minden individuális tárgyra irányuló külső szemlélet formája, s ezért minden ilyen szemléletünk szükségképpen térbeli. A bizonyosság tehát itt is egyedi tárgy és tér (empirikus és *a priori* szemlélet) *kapcsolatát* illeti. (Tehát nem föltétlenül a „belsőre” való hivatkozás alapozza meg.) A térnek az érzékiséghez-kapcsolása azonban csak egy további lépésként adódik. (Ekkor a tér az *érzéki* szemlélet szubjektív formája.) Emögött Kantnak az a meggyőződése áll, hogy számunkra minden individuum szükségképpen az érzékiség révén adatik, így az a „tér” is, amelyben ezek szükségképpen megjelennek, az érzékiség adaléka.²⁴

²³ Lásd erről Tengelyi László: *Kant*, 17. o. és a hozzá kapcsolódó jegyzetek.

²⁴ Ezt a nézetet kritizálja Hintikka a *Kant's transcendental method and his theory of mathematics* c. írásában.

Kant azonban az első kritikában a teret mint az érzéki szemlélet egyik formáját sem tartja abszolút szükségszerűnek. Az *analitikából* a *dialektikába* átvezető szakaszban azonban arról olvashatunk, hogy milyen szerepe lehet a kategóriáknak az érzékiség feltételei nélkül. „A *noumenon* fogalma, azaz egy dologé, mely nem is az érzékek tárgya, hanem mint magánvaló csupán csak tiszta értelemmel gondolható, legkevésbé sem ellentmondó; mert hiszen azt csak nem állíthatni az érzékiségről, hogy a szemlélet egyetlen lehető módja.” (201. o., B310) Mint látjuk, a szükségszerűség relativitása nem szűnt meg a *kritikában* sem, csak szélesebb talajra helyeződött át. Itt már nem egy bizonyos axiómarendszerhez kötődik, hanem az érzékiség formájához, s így minden külső szemléletben számunkra adódó tárgy lesz szükségképpen térbeli.

Végül pedig, azzal a lépéssel, amellyel megkülönböztettük a bizonyítás két fázisát, s amellyel elsősorban az első fázis megfigyelésére szorítkoztunk, Kant vizsgálódásainak egy alapvető jellegére tudunk rávilágítani, és megpillanthatjuk azt a tényezőt, ami elsősorban fölkelthette Kant matematika iránti érdeklődését. Sok esetben ugyanis ebben a fázisban zajlik a bizonyításnak az igazán nehézséget jelentő része. Gyakran a megfelelő segédkonstrukciók, vonalak, körök, szögek stb. megtalálása már szinte el is vezet a tulajdonképpeni megoldáshoz. Igazán ezekhez a konstrukciókhoz kellenek a valódi ötletek, s a hátralevő analitikus rész nemegyszer csak technikai jellegű. Valójában itt fejeződik ki az elme találékonysága, amelyet nem lehet szabályok elsajátításával megtanulni, s ahol az elme – hogy Hintikka kifejezését alkalmazzuk – a keresés vagy föl kutatás „játékán”²⁵ át túllép az *ekthesis* folyamán maga elé vázolt formán, s új elemeket visz a bizonyítás menetébe. Valójában a föl- vagy megtalálás fázisa ez, elkülönítve a tulajdonképpeni bizonyítástól, s ezzel elérkeztünk a szintetikus vonás vizsgálatához.

B. A „szinteticitás” fogalma

Első pillantásra nehezen fedezhető föl, hogy milyen lehetőség marad a fönti vizsgálódások után a szintetikus jelleg értelmezésére. Valóban: ha arra gondolunk, hogy a szintetikus sajátosság szemléletre-utaltságot jelent, akkor úgy tűnik, szinte semmi tennivalónk nem akad, hiszen már az *a priori* vonás mindkét nélkülözhetetlen jelét az előzőek folyamán kénytelen voltunk a térnek egy sajátos értelemben vett szemléletére alapozni.

Túl könnyedén járnánk el azonban, ha ennyivel megelégednénk a kérdést illetően. A szemlélet kétségkívül nélkülözhetetlen eleme annak, hogy egy ítélet

²⁵ A keresés és találás nyelvjátékának a kvantorokkal és Kanttal kapcsolatos problémáihoz kapcsolódnak különösen a „Language-Games for Quantifiers” és a „Quantifiers, Language-Games, and Transcendental Arguments” c. fejezetek, Hintikka: *Logic, Language-Games and Information* c. kötetében (III., V. fejj.).

szintetikus legyen, de – az előző vizsgálatokban megszokott fordulattal szólva – egyáltalán nem mindegy, milyen *módon* van az adott szemlélet jelen. Valójában az a mód, ahogyan eddig a térre mint „szemléletre” építettünk, furcsa módon nem lesz alkalmas arra, hogy számot adjunk Kantnak a matematikai ítéletek szintetikus jellegére vonatkozó állításáról. Ez nem azért nem lesz alkalmas, mert eddig a teret csak abban a „sajátos” értelemben vettük szemléletnek, amely szerint az egy elvont „struktúra” (sok esetben egy axiómák által meghatározott struktúra), és nem az érzékeink által nyújtott tér. A mostani vizsgálódásokhoz is csak mint éppen ilyet fogjuk fölhasználni. Sőt, már eddig is annyiban támaszkodtunk arra a „sajátos” értelemben vett szemléletre, amennyiben az állítás során ennek segítségével túlléptünk az alany fogalmán. Tehát erre a „túllépésre” már akkor szükségünk volt, amikor az állítás *a priori* voltát értelmeztük. A szintetikus tulajdonság kétségtelenül az alany fogalmán való túllépést jelent, de erre mégsem építhetünk az eddigi módon. Igen szűk térben mozoghat tehát az értelmezésünk, és ennek megfelelően finom megkülönböztetéseket kell tennünk. A lehetőségeket egyfelől behatárolja mindaz, amit már eddig fölhasználtunk a „térről”, hiszen valamit hozzá szeretnénk tenni az előzőkhöz. Másfelől pedig a szintetikus jelleget nemcsak hogy *a posteriori* elvekre nem fogjuk építeni, de – mint mondtuk – a térre mint az *érzékeiség* tiszta formájára sem fogunk hivatkozni. Az elemzések folyamán sok esetben fogok Jaakko Hintikka értelmezésére támaszkodni.²⁶

Elsőként most is nézzük meg röviden, hogyan határozza meg Kant az állítások szintetikus sajátosságát.

A *tiszta ész kritikájában* kétféle meghatározást találunk, bár ezek olyannyira szorosan követik egymást, hogy nem könnyű elkülöníteni őket. Kant elsőként így jellemzi az alany és állítmány viszonyát az ítéletekben:

Az állítmány B vagy hozzátartozik az alanyhoz A-hoz, mint olyan valami, ami az A fogalomban (rejtett módon) már benne foglaltatik, vagy B egészen kívül van az A fogalmon, habár kapcsolatban áll vele. (33. o., A6/B10)

Az első típusú állítások analitikus állítások, melyekben „az állítmánynak az alannyal való kapcsolatát az azonosság alapján gondolom”; míg az utóbbi típusba a szintetikus állítások tartoznak, melyekben „a kapcsolatot nem az azonosság alapján gondolom” – teszi hozzá ugyanitt Kant. Rögtön ezután a következő meghatározást adja az analitikus, illetve szintetikus ítéletekről:

²⁶ A szintetikus jelleg alapértelmezésének lényegi részeiben egy az egyben az ő interpretációját próbálom megadni. Hintikka ehhez kapcsolódóan számos technikai részletet kifejt. Ezekre csak utalok. A legfontosabb elemeket ehhez lásd Jaakko Hintikka: *Logic, Language-Games and Information*, különösen az V–VIII. fejezetekben található tanulmányok.

Amazok az állítmánnyal nem tesznek semmit sem hozzá az alany fogalmához, csak taglalás útján részfogalmaira bontják, melyeket (habár zavarosan) már gondoltunk benne; míg az utóbbiak az alany fogalmához oly állítmányt tesznek, melyet semmiképp nem gondoltunk benne, s melyet semmiféle taglalással ki nem vonhattunk volna belőle. (33. o., A7/B11)

Itt is megjegyzi, hogy az előbbiek csupán magyarázó, míg az utóbbiak bővítő jellegűek.

Ahogy Allison megjegyzi, a meghatározásnak ez a kettőssége a fő oka annak, hogy az analitikus/szintetikus megkülönböztetést olyan sokszor félreértették, és hogy ez a félreértés annyszor adott okot indokolatlan kritikára. (73) A két megfogalmazás között adódó különbség abban áll, hogy az első a szintetikus ítéleteknek pusztán leíró meghatározását adja, a második ezzel szemben konstruktív definíciót nyújt. Az utóbbiban nemcsak arról van szó, ahogy a szintetikus állításokban az állítmány fogalma egyszerűen „bővebb” az alanyénál, hanem egyszersmind arról is, hogy ezt a többletet az állítás folyamán hozzá-tesszük az alany fogalmához. Arra a konstruktív eljárásra kerül tehát a hangsúly, amely *elvezet* a szintetikus jelleghez egy állítás során. E megfogalmazás révén rákérdezhetünk a szinteticitás lehetőségének föltételeire, így az jobban tükrözi a probléma sajátosan transzcendentálfilozófiai jellegét.

Allison szerint az első fajta leírás egy állítás szubjektumának és predikátumának pusztán logikai viszonyáról szól, vagyis logikai distinkció, míg a második definíció egy episztemikus különbséget von meg, annak megfelelően, hogy itt az *ismereteink* kiterjesztéséről van szó. Az utóbbi különbségtétel (logikai/episztemikus) számunkra legfőljebb megszorításokkal fogadható el. Egyrészt, mivel – Hintikkát követve – az analitikus/szintetikus megkülönböztetés határát a mai értelemben vett logikán *belül* fogjuk meghúzni, ezért a két definíció közti különbséget úgy kell bemutatnunk, hogy az a logikán belül is értelmezhető lehessen. Akkor azonban elfogadhatjuk a megkülönböztetést, ha a logikait sokkal szűkebb értelemben vesszük, és arra korlátozzuk, amit Kant érthetett *logikai* alatt.²⁷ Másrészt, amikor Kant a szintetikus ítéletekről mint ismeretbővítő ítéletekről beszél, nem elsősorban arra helyezi a hangsúlyt, hogy ezek az ítéletek az *ismereteket* bővítik, hanem egyszerűen azok bővítő jellegére. Ennek megfelelően a *Tiszta ész kritikájából* idézett passzusban nem szerepel, hogy ezek az ítéletek ismereteinket bővítik, csak egyszerűen bővítők,²⁸ ezért számunkra alkalmasabb, ha

²⁷ Mint Hintikka is utal rá, azokat a vizsgálódásokat, amelyeket ő a kétargumentumúal nagyobb argumentumszámú predikátumokat tartalmazó kvantifikáció-elmélet terén végez, Kant valószínűleg a matematika körébe sorolta volna. (*Logic, Language-Games* [...] 114) A Kant korabeli logika és a napjainkban elfogadott logika közötti különbségekre Parsons is épít (*Kant's Philosophy* [...] 573–577).

²⁸ Igaz, a *Prolegomenában*, ahol Kant a föntieknek megfelelően a szintetikus ismereteknek csak a másodiknak idézett meghatározását adja meg, ehhez hozzáfűzi, hogy azok annyiban

nem a logikai/episztemikus megkülönböztetést tartjuk szem előtt, hanem a leíró/konstruktív megkülönböztetést.

A szintetikus ítéletekben tehát az a lényeges, hogy általuk valamilyen rejtélyes módon *a priori* bővítjük ismereteinket. Hintikka is nagyjából ennek megfelelően határolja el az analitikus/szintetikus megkülönböztetés „bővítő” értelmezéseit más lehetséges, a fent említett „logikai” értelmezéshez hasonló interpretációktól.²⁹ Hogyan lehetséges *a priori* bővíteni ismereteinket, kérdezi Kant, hiszen az értelem csak rendezni képes a számára máshonnan adódó anyagot. Az érzékiség ugyan szolgáltathat ilyen anyagot az értelem számára, de ez, amennyiben a tapasztalatból származik, mindig egyedi és esetlegesen adott, így nem lehet rá *a priori* ismereteket építeni.

Hintikka röviden összefoglalva megmutatja, hogy egy elsőrendű logika keretein belül zajló bizonyítás³⁰ egyes lépéseiben *a priori* új individuumokat kell bevezetnünk. Ez az úgynevezett egzisztenciális megjelenítés vagy instanciáció alkalmazása esetén történik, amelynek során egy egzisztenciálisan kvantifikált formula helyett a formulának egy olyan variánsát vesszük, amelyben a kvantor változóját egy, a bizonyítás során eddig nem szereplő új individuumra utaló individuumnévvel helyettesítjük.³¹ Az egzisztenciális instanciáció azonban csupán annyiban szolgál példaként a szinteticitás „bővítő” értelmezésére, amennyiben egy

bővítők, amennyiben az ismeret tartalmát növelik. (2 §)

²⁹ Lásd *An Analysis of Analicity*, 123–149. o. Valójában a szintetikus/analitikus különbség jelentésének tizenegy különféle megfogalmazását adja meg, amelyeket négy nagy csoportra oszt. Az utolsó két csoport az, amelyben a „bővítő” jellegű megfogalmazások találhatók, és Hintikka ezekkel foglalkozik részletesen. A harmadik értelmezésben az érvelésnek az és csak az a lépése analitikus, amely során nem kell új individuumot bevezetnünk, tehát ahol a figyelembe vett *individuumok száma* nem bővül, míg a negyedik szerint az, amely során a premisszák által hordott *információ* nem nő. A két jelenség között – mint a könyv egészéből megtudjuk – szoros összefüggés van. (Az információ jelentését természetesen Hintikka részletesen meghatározza, hiszen ez a könyv egyik fő témája.)

³⁰ A szintetikus/analitikus vonás meghatározásait nem ítéletekre vagy állításokra, hanem bizonyításokra vagy argumentumokra adja meg, a különbség azonban itt nem lényeges, mert át tudunk térni egyikről a másikra.

³¹ Itt tehát nem arról van szó, hogy „Az egzisztenciális megjelenítés [...] azáltal ad szintetikus eredményt, hogy általánosérvényűvé terjeszti ki a szinguláris objektumokról nyert tudást” – ahogyan például Újvári Márta fogalmaz (11), hanem – ha azt, amit az egzisztenciálisan kvantifikált állítás képvisel „általános érvényű tudás”-nak nevezünk – éppen arról, hogy az általános érvényű tudásunk alapján *a priori* vezetünk be egy különös, szinguláris objektumot. Éppen ebben áll a szintetikus tulajdonság „rejtélye”. Nemcsak hogy élesen el kell különíteni ezt a problémát attól, amit a könyv Locke–Berkeley problémának nevez (i.m. 55–56. o.), hanem egyenesen szembe kell azzal állítani. Míg az utóbbiban az a kérdés, hogy az individuális szemléleteink alapján hogyan jutunk egy általános képzethez, addig a szinteticitás problémája az itt megfogalmazott jelentésében éppen az, hogy az általános fogalmak alapján hogyan vezetünk be különös individuumokat *a priori*.

ilyen lépés során nőhet a bizonyításban szereplő kifejezések úgynevezett foka. Ez Hintikka értelmezésében azt jelenti, hogy a konklúzióban több individuumot veszünk figyelembe egyszerre, mint bármely premisszában.³² Azért nem engedhetjük ezt a különbséget elsikkadni, mert az utóbbi lehetőség csak olyan kontextusokban merülhet föl, amelyekben szerepelnek legalább kétargumentumú predikátumok, és amelyekben éppen ezek argumentumhelyein lévő változók fölött kvantifikálunk. Csak olyan elméletben tehát, ahol lehetőségünk van individuumok *kapcsolatát* modellálni, és számunkra most éppen ez a lényeges. Hintikka kimutatja, hogy a logikának azon a területén, ahol a modellált kapcsolatok megfelelően bonyolultak vagy megfelelő struktúrát mutatnak, pusztán erre a struktúrára támaszkodva a premisszáinkban szereplő új individuumokat lehet és kell behoznunk bizonyos tételek bizonyításához. Ennek megfelelően itt lehetőségek *szintetikus a priori* tételek. Nem áll azonban ez az egész logikára. Nem igaz például a kijelentés logikában és az azonosságot nem alkalmazó legfeljebb egyargumentumú predikátumokat tartalmazó kvantifikáció elméletben sem, bár az egzisztenciális megjelenítés az utóbbiban is alkalmazható.

Távolodjunk el kissé Hintikka konkrét értelmezésétől és illesszük be mindezt az eddigi gondolatmenetbe. Elsőként próbáljuk meg visszafordítani az értelmezést a logika területéről a geometriára, ahol értelmezésünket eddig végeztük. Hogy Hintikka miért utal olyan kevésbé erre a területre, amely pedig Kant példáinak is fő forrása, annak csak egyik oka, hogy ő elsősorban a kvantifikáció-elmélet problémáival foglalkozik. Másrészt viszont ez azt a törekvését szolgálja, hogy leválassa az *a priori* szintetikus ítéletekről alkotott kanti elméletet a teret az *érzékiesség* formájaként megragadó nézetről, és ezért egy tisztán logikai térben folytatja a vizsgálódásait.³³

Maga a „fordítás” végül is automatikusan adódik, hiszen már az előző részben is többször hivatkoztunk arra, hogy például egy háromszögről szóló tétel bizonyítása folyamán, az ábránkra új alakzatokat is föl kell vennünk. Ezek lesznek tehát az új individuumok, amelyek fölvétele a szintetikuságot eredményezi a tétel esetében.

Ugyanakkor még megválaszolásra vár az a kérdés is, hogy mi teszi lehetővé ezeknek az individuumoknak az *a priori* bevezetését. Kant nyelvén megfogalmaz-

³² Valójában pusztán az egzisztenciális megjelenítés révén még nem lesz egy bizonyítás szintetikus Hintikkánál. A dolog azon múlik, hogy egy ilyen lépéstől még nem nő a kifejezés foka, amelyen Hintikka részletesebben azoknak az individuumoknak a számát érti, amelyeket együttesen figyelembe veszünk egy állításban. Ez röviden összefoglalva két szám összegeként adódik. Az egyik a kifejezésben szereplő szabad terminusok (pl. individuumnevek) száma, a másik a kvantifikált változók száma, amennyiben az utóbbit a lehető legjobban leredukáltuk. (*Logic, Language-Games* [...] 141–144, 161)

³³ Hintikka az alább kifejtendő geometriai értelmezést egyedül a második részben is használt és idézett, jórészt történeti vizsgálódásokat tartalmazó fejezetben fejti ki.

va: Hogyan lehetségesek szintetikus ítéletek *a priori*? Mint láttuk, vannak ilyenek, mi több, még a logika területén is. (Bár azt is láttuk, hogy Kant ezeket valószínűleg a matematika területére sorolta volna.) Maga Kant szinte készpénznek veszi, hogy a matematika bizonyos ítéletei ilyenek. Csak néhány rövid példát sorol föl, és kevés magyarázatot ad arra, miért tartja ezeket szintetikusnak, jókora problémát hagyva ezzel az utókorra. Elsősorban ugyanis az a kérdés foglalkoztatta: vajon mi teszi lehetségessé ezeket a tételeket?

Ennek megválaszolásához először különbséget szeretnék tenni egy Kant által ebben a kontextusban használt és sokat vitatott kifejezés két jelentése között. Ilyen megkülönböztetést Kant sok más kifejezés esetén használt, és ez egy olyan kettősséghez vezetett, amely – mint Allison kimutatja – a legtöbb esetben igen gyakori értelmezési nehézségeket okozott. A megkülönböztetés lényege az, hogy sok esetben ugyanaz a kifejezés jelenthet egy aktivitást, ugyanakkor jelentheti azt a dolgot is, amelyre ez az aktivitás irányul, vagy esetleg, amely általa létrejön. Így nyer két (vagy néhol több) értelmet Kantnál az ítélet, a képzet, a szemlélet, de még a jelenség is. (68) A kifejezés, amelyre ezt a megkülönböztetést szeretném alkalmazni: a „konstrukció”.

Mint láttuk, Kant úgy jellemzi a matematikát, hogy az nem más, mint fogalmak konstrukciójából szerzett ismeret. A konstrukciót itt vehetjük „konstruktív” értelemben, ahogyan a fogalmat a dolgozat elején is használtam, és ekkor az állítás azt jelenti, hogy a matematikai ismeret a szerkesztés konkrét konstrukciós lépései folyamán születik meg. Másrészt viszont vehetjük a kifejezést „tárgyi” értelemben is, és ekkor az magára a konstruktív lépések során megszerkesztett „tárgyra” utal, amennyiben az egy kész, tovább már nem alakuló, de nem is homogén egész, hanem részek *kapcsolata*, vagyis egy konstrukció (konstruktum). Ebben az értelemben használjuk a konstrukció szót, amikor például egy gépről azt állítjuk, hogy jó vagy rossz konstrukció. Ilyen viszont csak annyiban lehet, amennyiben maga is egy konstruáló tevékenység eredménye. Természeti tárgyakra, pl. a fákra nem használnánk a kifejezést ebben az értelemben.³⁴ Most a konstrukció e kettős jelentésére vonatkozóan ismét igénybe kell vennünk egy pillanatra azt a képességünket, amelynek segítségével egyszerre tudjuk több jelentésre irányítani a figyelmünket. A háromszög egyrészt maga is egy konstruktum, tehát részek szabályszerű *kapcsolata*. Másrészt egy konstrukció – nevezetesen a szerkesztés – terméke. Most föl kell idéznünk, amit erről a szerkesztési folyamatról az általánosérvényűség vizsgálata folyamán láttunk, vagyis hogy ezen aktusok révén nemcsak egy háromszöget húzunk meg magunk

³⁴ Természetesen ha mint „teremtmenyeket” tekintjük őket, akkor talán esetükben is jogosult az alkalmazás. De a példa csak azt mutatja, hogy legalábbis képesek vagyunk más módon is tekinteni rájuk. Természetesen az emberi tevékenység késztermékeit is képesek vagyunk egy nézőpontváltással pusztá adottságokként és nem konstruktumokként szemlélni, de természeti tárgyak esetében ez talán nyilvánvalóbb.

előtt a papíron, hanem ugyanezekkel a szerkesztési fogásokkal egyben megjelenítünk egy teret is, amelyben ezek a konstrukciós fogások érvényesek. Most egy harmadik tényezőként ezt a teret is figyelemmel kell kísérnünk a gondolatmenet során. Negyedik lépésként föl kell idéznünk, mit vezet be Kant a térrel kapcsolatban a *Transzcendentális dedukció* c. fejezet egyik sarkalatos pontján:

De valamely különféle kapcsolata általában soha az érzékek útján nem kerülhet belénk, tehát nem is foglaltatik egyúttal az érzéki szemlélet tiszta formájában; mert a képzelőerő spontaneitásának aktusa, s minthogy ez utóbbit az érzékiségtől való megkülönböztetése végett értelemnek kell neveznünk, ennél fogva minden kapcsolat, [...] akár az érzéki, akár a *nem-érzéki szemlélet kapcsolata*, értelmi cselekedet, melyet általánosan szintézisnek fogunk nevezni, ezzel kifejezván, hogy semmit sem gondolhatunk a tárgyban egybekapcsoltnak, amit magunk nem kapcsolunk előbb egybe. (102. o., B130, kiemelés nem az eredetiben.)

Ebből először is – Kant által is alátámasztva – láthatjuk azt a kapcsolatot, amelyet az előbb a konstrukció két fogalma között teremtettünk, másodszor viszont ebből megtudjuk, hogy ez a *tér maga is* egy konstrukció vagy – Kant terminológiájával élve – egy szintézis, vagyis az értelem egy képességének (a képzelőerőnek) a terméke. Most teljesen lényegtelen, hogy a fönti idézetben Kant a *transzcendentális esztétika* eredményeire támaszkodva ezt a terméket az érzékiség tiszta formájaként értelmezi. Természetesen már ez is föltételezi, hogy maga a tér egy konstrukció, és nekünk pusztán ennyi a fontos. Attól akár el is tekinthetünk, hogy miféle szintézis eredménye ez a sajátosság.

Ezzel összeállt minden ahhoz, hogy számot adhassunk a szintetikus ítéletek lehetőségéről. Első lépésben azt használtuk ki, hogy egy háromszöget nemcsak egy adott homogén egységként tudunk megragadni, hanem konstruktumként is. Itt él Kant azzal a tézissel, hogy – mint *A tiszta ész diszciplínájában* írja – a matematikai definíciók a fogalmat „maguk hozzák létre”, és nem pusztán „magyarázzák”, mint a filozófiában adható meghatározások. Ez lehetővé teszi, hogy a háromszöget konstruktumként fogjuk föl, és egyben szükségessé teszi, hogy egy konstrukciós folyamat termékeként is értelmezzük. Ebben a konstrukciós folyamatban (a szerkesztésben) viszont, mint az első részben láttuk, egy olyan általánosabb értelemben vett tér fejeződik ki, amely Kant szerint maga is egy strukturált konstruktum, vagyis *szintetikus* egység. Éppen ez az utóbbi észrevétel teszi lehetővé, hogy pl. a háromszögben is jelenlévő struktúrára támaszkodva lépünk túl a háromszög fogalmán. Már az *ekthesis* során, amikor még csak a háromszöget *magát* konstruáljuk meg, megjelenítjük a teret is, amely lehetővé teszi, hogy a szerkesztés következő lépésében az *újabb* vonalakat és segédalakzatokat ugyanennek a térnek a sajátosságait kihasználva vezessük be. Magára arra az általánosabb struktúrára támaszkodva lépünk túl a háromszögben már bennefoglalt kapcsolatokon, amelyre éppen ennek a háromszögnek éppen ezek a sajátosságai világítanak rá. Mindez tehát azért lehetséges, mert a háromszög maga

is a *kapcsolatoknak* egy olyan rendszere, amely kapcsolatok egy általánosabb struktúra részei. Az új individuumok bevezetését tehát az teszi lehetővé, amit már az általánosérvényűség vizsgálatakor bevezettünk. Hintikka megoldásának éppen az a legfontosabb és egyben legmeglepőbb jellemzője, hogy a szintetikusság a kapcsolatok modellálásának lehetőségével együtt jelenik meg. Ezért félrevezető az elméletet pusztán az egzisztenciális megjelenítés fogalmára leszűkíteni.

Röviden meg kell még vizsgálni, hogy Hintikka szinteticitásról szóló elméletének ilyen értelmezése mellett, azon szűk keretek között maradtunk-e, amelyeket a vizsgálódás elején magunknak megszabtunk. Hogy nem kellett ennek során a teret mint az *érzéki* szemlélet formáját figyelembe vennünk, az világos; azt végig mint fogalmi konstrukciót kezeltük. Kérdés, hogy túlléptünk-e mindazon, amit már az *a priori* jelleg vizsgálatánál fölhasználtunk, vagyis hogy továbblépést jelentettek-e ennek a szakasznak a vizsgálódásai.

Az általánosérvényűség megvilágításakor a teret annyiban vettük figyelembe, amennyiben az a szerkesztés mozzanatai által *pusztán megjelent*, ezzel egy általánosabb „keretet” biztosítva a szerkesztés folyamatának. (Itt az új individuumok csak mint általános tér által meghatározott szabályoknak alávetett objektumok jöttek számításba, tehát mint olyanok, amelyek bármely más esetben is ugyanígy használhatók.) A szükségszerűség esetében ugyanezt a teret annyiban vettük figyelembe, amennyiben a matematikai ítélet nem erről a térről magáról szólt, nem is a benne megjelenő háromszögről, hanem a kettő *kapcsolatáról*. Míg végül a szintetikus jellegre vonatkozó értelmezésben a tér maga is konstrukcióként jelent meg, így adva lehetőséget új individuumok bevezetésére.

Nem elég tehát, hogy a háromszögben meghatározott szerkezeteken „túlnyúló”, és így átfogóbb vagy általánosabb jellegű konstrukcióként vegyük tekintetbe a háttérként szolgáló teret, hanem úgy kell tekintenünk, mint amely új individuumok bevezetését teszi lehetővé. Az előbbi esetben a szintetikus jellegnek csak a „leíró” meghatározását tartanánk szem előtt, és éppen ez az, amit már az általánosérvényűség vizsgálatakor is megfigyeltünk. A szintetikusság értelmezésekor azonban kizárólag a „konstruktív” értelmezésre szabad építenünk. Így érthető, hogy Kant miért szakít a definíción a *Prolegomenában*.

Hogy itt valami többről van szó, mint amiről már az *a priori* jelleg vizsgálatakor is számot adtunk, abból is világos, hogy az analitikus/szintetikus határvonal a mai értelemben vett logikán belül húzódik. Most tehát egy olyan részt különítettünk el, amely a korábbi vizsgálódások révén még nem volt elkülöníthető. Az a fajta „háttér”, amelyet az általánosérvényűség esetében kimutattunk, tulajdonképpen a logika egészének, így a kijelentés logika esetében is adódik. Korábban azt mondtuk, hogy a következtetések már itt is egy általánosabb „logikai térben” zajlanak, amelyet axiómák határoznak meg, és amely „túlnyúlik” a premisszában szereplő jelek pusztá jelentésén.³⁵ A szintetikus jelleg tehát több

³⁵ Még ha úgy fognánk is föl a dolgot, hogy azt a teret, amelyben a következtetés zajlik,

ennek a háttérnek a jelenlétére való utalásnál. Ez Kantnál is megjelenik az ítéletekre vonatkozó további megkülönböztetésekben. Mint Allison megállapítja, Kant a *Logikai előadásokban* és az Eberharddal folytatott levelezésében bevezet két további disztinkciót: az egyiket olyan ítéletek közt vonja meg, amelyek formálisan, illetve amelyek materiálisan terjesztik ki az ismereteinket, a másikat pedig a közvetlen, illetve a közvetett módon analitikus állítások elválasztásával teszi meg.³⁶ Az első megkülönböztetés bizonyos analitikus ítéletek és a szintetikusok között von határvonalat, és arra enged következtetni, hogy azért van rá szükség az analitikus/szintetikus különbségen túl, mert vannak olyan analitikus ítéletek is, amelyek még formálisan sem terjesztik ki az ismereteinket. Ez utóbbiak lennének a tautológiák (közvetlenül analitikus állítások), amelyeket Kant így megkülönböztetni látszik az analitikus ítéletek egy másik osztályától. (A közvetett módon analitikus állításoktól).³⁷ Ezek szerint van hely olyan analitikus ítéletek

éppen azoknak a logikai jeleknek a jelentése *határozza meg*, amelyek a premisszában szerepelnek (és így az előbbi semmilyen értelemben sem „nyúlna” túl az utóbbiak jelentésén), akkor is például egy *következtetés* esetén (még a legegyszerűbb esetben is, mondjuk a {ha a , akkor b , a } $\Rightarrow b$ következtetésnél) rá lennének utalva még következtetési szabályokra is, amelyek nem foglaltatnak benne a premisszában szereplő logikai jelek jelentésében. Ennek a ténynek egy szellemes megfogalmazását adja Lewis Carrol *What the Tortoise Said to Achilles* című írásában.

³⁶ Lásd Kant's *Transcendental Idealism*, 75. o. és a hozzákapcsolódó jegyzetek.

³⁷ Hogy tisztábban megértsük ezeket a megkülönböztetéseket, néhány szót kell ejtenünk Kant ítéletekről alkotott elméletéről (lásd Allison, i. m. ch. 4). Mint Allison megfogalmazza, ez az elmélet igen erősen „intenzionális” jellegű, vagyis támaszkodik arra, amit a benne szereplő fogalmak (szubjektum, predikátum) „intenziójának” nevezhetnénk Kantnál. Egy fogalom intenziója, tehát ún. „jegyek” egy aggregátuma, amelyek a fogalom definícióját alkotnák, ha meg tudnánk adni őket. A test fogalmának intenziójában pl. olyasmik szerepelnek, mint kiterjedés, áthatolhatatlanság stb. Amennyiben csak így tekintjük a fogalmat, annyiban Kant arra az analitikus egység kifejezést alkalmazza. Ezenfelül természetesen minden fogalom rendelkezik egy szokásos értelemben vett extenzióval is. Az ítéletben a fogalom az előbb említett analitikus egység mellett az értelem illetve a képzelőerő közjátéka révén egy szintetikus egységgel ruháztatik föl. Ez az, aminek révén a fogalom az ítéletben objektív érvényességet, vagyis tárgyi vonatkozást kap. E fölépítés révén oszthatók az ítéletek a fentebbi három osztályba. Először is amennyiben a predikátum olyasmit állít a szubjektumról, ami abban pusztán mint analitikus egységben szerepel (tehát az intenziójának *eleme*), akkor az ítélet közvetlenül analitikus lesz, és pusztán az „azonosság alapján” állítható. Másodszor: amennyiben nem eleme az intenzióknak, hanem csak egy abban szereplő másik fogalom intenziójának (ez természetesen tovább itérálható), akkor az ítélet „közvetett módon” lesz analitikus, mert még valami további elemzésre is szükség van ahhoz, hogy a predikátumot a szubjektum fogalmában megtaláljuk (így, bár csak formálisan, mégis kiterjeszti az ismereteket). Harmadrészt, egy szintetikus állítás predikátuma úgy is vonatkozhat az alanyra, hogy annak a tárgyra való vonatkozását bővíti további meghatározásokkal. Ebben a kapcsolatban a fogalmak tehát már nem pusztán mint

száma Kant elméletében, amelyek bizonyos értelemben kiterjesztik az ismereteinket, és amelyek nem „közvetlen” módon analitikusak. Ez azt jelenti, hogy ezek állítmányát nem pusztán az „azonosság alapján” gondoljuk, hanem az állítás folyamán támaszkodunk valamire, ami az alany fogalmánál általánosabb. (Ezt Kant példája is jól mutatja.³⁸) Ennek megfelelően a szintetikus jelleg nem pusztán azt jelenti, hogy az alany fogalmán kívül az állítás során még valami másra is támaszkodunk, hanem annyiban kell másra támaszkodnunk, amennyiben azon keresztül valamit *hozzákapcsolunk* az alany fogalmához.

Most már lezárhatjuk azt a gondolatsort, amely az *a priori szintetikus* ítéletek *a priori* és *szintetikus* oldala közti kapcsolatot vizsgálja. Először is nem pusztán arra jutottunk, hogy ezeknek az ítéleteknek az *a priori* jellege gyökeresen különbözik az analitikus ítéletek *a priori* jellegétől. Ezzel összefüggésben most már azt is megállapíthatjuk, hogy az *a priori* jelleg a szintetikus állítások esetében elválaszthatatlannak bizonyul a szintetikus tulajdonságtól. Azért kaptuk ezt az eredményt, mert – mint igyekeztem kimutatni – az *a priori* sajátosság két elválaszthatatlan jele és a szintetikus tulajdonság között is csak egyfajta „intenzionális” különbség mutatható ki.

III. Transzcendentális filozófia és matematika

Befejezésül Kant filozófiájának egy olyan vonását vegyük szemügyre, amelyben talán a matematikai ítéleteknek az előzőekben fölvázolt fölfogása tükröződik.

Ehhez először arra a furcsa tényre szeretnék kitérni, hogy vizsgálódásaink egyik fázisában sem kellett föltétlenül a térre mint az érzéki szemléletünk formájára hivatkozni. Hintikka értelmezése nyomán ezt még a szintetikus jellegre vonatkozó vizsgálatok folyamán sem kellett megtenni. Valójában éppen azért szűkítette le a szemlélet fogalmát egy individuum reprezentációjára, hogy ezt el tudja kerülni.³⁹

analitikus egységek szerepelnek, hanem tárgyi vonatkozásuk is szerepet játszik. Nem hiszem, hogy Kant szintetikus állításokra vonatkozó elmélete ennél kisebb apparátussal rekonstruálható lenne, ahogyan azt pl. az egzisztenciális állításokra és az ontológiai istenérvre vonatkozóan Altrichter Ferenc próbálja részletesen kidolgozni (*Fogalom és Léte: logikai út Istenhez*, különösen V. rész).

³⁸ Allison az Eberhard-levelezésből hozza a példát. Eszerint a „minden test kiterjedt” közvetlenül analitikus, mert a kiterjedés magának a tárgynak a „jegye”, míg a „minden test osztható” csak közvetve, mert az oszthatóság csak a kiterjedés fogalmának közvetítésével „jegye” a testnek, így itt az azonosságon kívül valamiféle tranzitivitásra is támaszkodunk az állítás során, (75.)

³⁹ Hogy milyen vonások különíthetők el még a szemlélet kanti fogalmában, arra vonatkozóan lásd Altrichter Ferenc *Fogalom és szemlélet* c. írását.

Másrészt viszont Allison kimutatja, hogy félreértés Kantnak a térre és az időre mint érzékiségünk *a priori* szemléleti formájára vonatkozó érveit úgy kezelni, mint amelyek Kant geometriáról alkotott nézetein alapulnak.⁴⁰ A *Transzcendentális esztétika* azon érvei, amelyek az *a priori* szemléletek transzcendentális idealitására vonatkoznak, tehát függetleníthetők a geometriai állítások *a priori* szintetikus voltától.

A két rész – úgy tűnik – egymástól függetlenül megalapozható. Mi volt akkor Kant indítéka arra, hogy a kettőt mégis összekapcsolja? Egyrészt mondhatnánk azt, hogy ha az euklideszi geometria nem is abszolút, a hétköznapijainkban használatos nagyságrendek keretein belül azonban mégis ehhez vagyunk kénytelenek igazodni. Nem hiszem azonban, hogy Kant empirikus hivatkozással alapozta volna meg rendszerének egyik pillérét. Mint láttuk, az érzékiséget és értelmet Kant úgy választotta el egymástól, hogy az előbbi egy passzív jellegű képesség volt, míg az utóbbi aktív rendezőelv, amely az előbbitől kapja az elrendezésre való „anyagot”. Kant amiatt, hogy ehhez a sémához tartotta magát, minden olyan fakultást, amelyen keresztül adatik valami az értelem számára, az érzékiséghez volt kénytelen sorolni. Így azzal a fakultással is hasonlóan kellett eljárnia, amelyen keresztül *a priori* adatnak számunkra új individuumok. Nem maradt számára nyitva egy olyan út, hogy a szemléletet ne érzéki módon értelmezze. (Mint pl. Hintikka.⁴¹) Még abban az esetben sem, ha az a szemlélet történetesen éppen formális szemlélet, mint például a tér vagy az idő. Ugyancsak erre a sémára támaszkodva különítette el az emberi értelmet egy tisztán szemlélő vagy gondolkodó értelemről, és rombolta le a „hagyományos metafizika tornyait”. De mi készítette Kantot arra, hogy gondolkodásának alappillérvé éppen ezt az elkülönítést tegye meg?

Hogy erről megkockáztathassunk egy föltevést, vissza kell emlékeznünk arra, amit a matematikai tételek szükségszerűségéről mondtunk. Láttuk, hogy azt a sajátos szükségszerűséget, amellyel ezek az állítások bírnak, az teszi lehetővé, hogy nem annyira a „dolgokról magukról” (háromszögekről vagy a térről), hanem sokkal inkább azok *kapcsolatáról* szólnak. Ha most emellett még fölidézzük azt a megfogalmazást is, amellyel Kant a transzcendentális filozófiát alapvetően meghatározza, akkor a kettőnek egy érdekes formális megfelelést figyelhetjük meg. Kant a jól ismert mondatban azt fogalmazza meg, hogy egy ismeretet

⁴⁰ Ilyen nézetet fejt ki pl. P. F. Strawson, a *The Bounds of Sense* c. könyvében. Allison idézett idevágó megjegyzését lásd *Kant's Transcendental Idealism*, 81. o.

⁴¹ Egy későbbi cikkében Hintikka aristotelési eredetű koncepcióként írja le Kantnak azt a föltevését, amely nyomán arra a meggyőződésre jutott, hogy azt a módot, ahogyan az individuumokkal konfrontálódunk, pusztán az érzékiség adná. Hintikka szerint már ez a „találkozás” sem pusztán passzív folyamat, hanem a keresés és föl kutatás aktív játékát és különböző módzatainak leírását igényli, lásd *Kant's transcendental method and his theory of mathematics*.

annyiban nevezi transzcendentálisnak, amennyiben az nem annyira a tárgyakkal magukkal, hanem azok *a priori* megismerésének módjával foglalkozik. Mármint, mint láttuk, Kant föltevése szerint bármilyen ismeret illetve megismerés csak az által a *kapcsolat* által lehetséges, amely értelem és érzékileg adott anyaga között fönnáll. Ehhez még hozzátehetjük Kant filozófiájának azt az alapvető jellegzetességét, amely – mint Allison egy helyen rámutat – „az egész kritika mögött implicit módon ott van”, és amely azt fogalmazza meg, hogy mindenfajta objektív ismeret szükségszerűségének valamiképpen az elme megismerő sajátosságát kell tükröznie. (27) Ekkor lehetőség adódik arra, hogy a matematikai szükségszerűségnek az előbb említett sajátos jellegét úgy tekintsük, mint ami modellként szolgálhatott Kant számára a megismerés fönt említett alapvető sémájához a transzcendentális gondolkodásmód megalkotásakor. Éppen úgy, ahogyan egy matematikai vagy geometriai tétel csak egy általánosabb struktúrához vagy térhez viszonyítva szükségszerű, ismereteink objektív szükségszerűsége is csak az értelem által nyújtott általános struktúrák révén nyert háttér előtt adódik. Ekkor az sem lenne véletlen, hogy éppen az *a priori* szükségszerűség vizsgálatakor kerültünk leginkább annak közelébe, hogy a geometria terét egyben a szemlélet formájaként értelmezzük. Így talán megragadhatunk valamit, transzcendentális filozófia és matematika kapcsolatából is.

Irodalom

- Allison, H. E.: *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven 1983
- Altrichter Ferenc: „Fogalom és szemlélet”, a *Lehetséges-e egyáltalán* c. kötetben, Atlantisz, Budapest 1993
- – –: „Fogalom és Léte: logikai út Istenhez”, az *Észérvek* c. kötetben, Atlantisz, Budapest 1993, 27–48. o.
- Brouwer, L. E. J.: „The effect of intuitionism on classical algebra of logic” (1955), in Brouwer 1975
- – –: „Intuitionism and formalism” in Putnam & Benacerraf (eds.) 1964 és és Brouwer 1975
- – –: *Collected Works* Vol. 1 (ed. A. Heyting), North-Holland, Amsterdam 1975
- Detlefsen, M.: „Constructivism”, in Guinness 1994
- Guinness, I. G. (ed.): *Companion Encyclopedia of the History and Philosophy of Mathematical Sciences*, Routledge, London–New York 1994
- Carroll, Lewis: „What the Tortoise said to Achilles”, *Mind* 4 (1985), 278–280. o.
- Heyting, A.: *Intuitionism. An Introduction*, North-Holland, Amsterdam 1956

- Hintikka, J.: *Logic, Language-Games and Information*, Clarendon Press, Oxford 1973
- – –: „Kant on the mathematical method”, in Posy 1992, 21–43. o.
 - – –: „Kant's transcendental method and his theory of mathematics”, in Posy 1992, 341–361. o.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája* (ford. Alexander Bernát), Akadémiai Kiadó, Budapest 1981 (a tanulmány megírása után jelent meg Kis János új fordítása)
- – –: *Prolegomenája minden leendő metafizikához*, Franklin Társulat, Budapest 1909
 - – –: Levelek Marcus Herzhez a kritikai eszme érlelődéséről, in Tengelyi 1988, 237–260. o.
- Kitcher, P.: „Kant and the foundation of mathematics”, in Posy 1992
- Parsons, C.: „Kant's Philosophy of Arithmetic” in *Philosophy, Science, and Method*, ed. by S. Morgenbesser, P. Suppes, and M. White, St. Martin Press, New York 1969, 568–594. o.
- – –: „Arithmetic and the Categories”, in Posy 1992, 135–159. o.
- Posy, C. J. (ed.): *Kant's Philosophy of Mathematics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1992
- Putnam, H.: „Mathematics without foundation”, *The Journal of Philosophy* 64 (1967), 5–22. o.
- – – & P. Benacerraf (eds.): *Philosophy of Mathematics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1964
- Rodriguez-Consuegra, F. A.: „Mathematical Logic and Logicism from Peano to Quine”, in Guinnes 1994
- Russell, B.: *Introduction to Mathematical Philosophy*, George Allen and Unwin Ltd., London 1970.
- Ruzsa Imre: *Matematika II*, Tankönyvkiadó, Budapest 1974
- – –: *Logikai szintaxis és szemantika I*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1988
- Shapiro, S.: „Metamathematics and computability”, in Guinnes 1994
- Strawson, P. F.: *The Bounds of Sense*, Methuen, London 1966
- Tengelyi László: *Kant*, Kossuth, Budapest 1966
- Thompson, M.: „Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology”, in Posy 1992
- Újvári Márta: *Kanti témák a mai angol-szász analitikus filozófiában*, Akadémiai, Budapest 1966
- Young, M.: „Kant on the construction of arithmetical concepts”, *Kant-Studien* 73 (1982), 17–46. o.
- – –: „Construction, scematism and imagination”, in Posy 1992, 159–177. o.

RESÜMEE

Transzendentalphilosophie und Mathematik im Denken Kants

Der Verfasser versucht die mathematisch-philosophischen Ansichten Kants zu überblicken und ins Ganze der kantischen Transzendentalphilosophie einzuordnen.

Zunächst werden die Faktoren betrachtet, die auf Grund der mathematischen und logischen Forschungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dazu beigetragen haben, die kantische Begründung der Mathematik neu zu deuten. In der Debatte, die sich seit der Mitte des Jahrhunderts entfaltet hat, spielte der Grundsatz von Church (1936) eine wichtige Rolle (so etwa in den Gedanken Jaakko Hintikkas).

Im zweiten Teil wird versucht, die Ansichten Kants über die *a priori* synthetischen Grundsätze der Mathematik zu interpretieren. Das *a priori* wird – den Analysen Kants folgend – in zwei Teilen untersucht. Das bedeutet die Analyse (1) der Allgemeingültigkeit und (2) der Notwendigkeit der obigen Grundsätzen. Im Gegensatz zu traditionellen Ansichten wird gezeigt, daß schon bei der Untersuchung dieser beiden Merkmale des *apriorischen* Aspekts notwendig ist, sich auf eine gewisse Anschauung des „Raumes“ zu berufen. Das bedeutet einerseits, daß Allgemeingültigkeit und Notwendig-

keit – im Fall von synthetischen Grundsätzen – sich nur durch die verschiedenen Interpretationen desselben Faktors (desselben „Raumes“) unterscheiden. Der Unterschied zwischen den beiden Merkmalen ist also nur intensional. Es zeigt aber andererseits auch, daß der Begriff des *a priori* im Fall von synthetischen bzw. analytischen Sätzen in völlig verschiedenen Sinne anwendbar ist.

Im letzten Teile werden die synthetischen Eigenschaften der mathematischen Grundsätze interpretiert. Der Artikel versucht nachzuweisen, daß derselbe „Raum“, der sich bereits im zweiten Teil als grundlegend erwiesen hat, auch in diesem Fall eine bestimmende Rolle spielt. Wir können zusammenfassend feststellen, daß die Apriorität genau so sehr wie die Synthetizität eines geometrischen oder arithmetischen Grundsatzes, die Notwendigkeit einer Berufung auf die im Hintergrund eine wichtige Rolle spielende „reine“ Anschauung des Raumes nach sich ziehen.

Zum Schluss wird aufgrund der vorgelegten Analyse skizziert, wie weit diese Mathematik Auffassung Kants die Herausbildung der Transzendentalphilosophie in ihrem Ganzen bestimmt haben mag.

AUTORITÁS ÉS AURA NÉLKÜL (Adorno Kant-előadásai)*

WEISS JÁNOS

Az 1959-es nyári szemeszterben Adorno előadásokat tartott Kant *A tiszta ész kritikája* című művéről (lásd Theodor W. Adorno: *Kants „Kritik der reinen Vernunft”,* hg. v. Rolf Tiedemann, Suhrkamp 1995). Ezek az előadások megítélés szerint rendkívül jelentősek az adornói gondolkodói pályán. Ez az állítás, tekintve Adorno előadásainak általános visszhangját, meglepőnek tűnhet. A leggyakoribb és a legkézenfekvőbb ellenvetések és fönntartások az előadások viszonylagos „dekoncentráltságát” emlegetik. Tény, hogy a rendkívül koncentrált stílussal rendelkező művek fényében az előadások gondolatmenetei rögtönzöttek és pongyolának tűnnek.¹ Némi megalapozásra szorul tehát, ha a Kant-előadásoknak a művekhez hasonló súlyt próbálok tulajdonítani. – A német egyetemi életben az előadás (Vorlesung) általában egy előzetesen megírt szöveg *fő*olvasását jelenti. Adorno előadásainak „pongyolasága” abból ered, hogy *ezt* a tradíciót nem volt hajlandó követni.² Ez a tradíció ugyanis autoritást sugall és követel; az alig

* Előadásként elhangzott a Magyar Filozófiai Társaság Filozófiatörténeti Szakosztályának 1996. november 8-i ülésén.

¹ „Adorno esetében” – mondja egyik interjújában Jürgen Habermas – „a tudat olyan jelenlétével, a gondolat olyan spontaneitásával és a megfogalmazás olyan erejével találkozhattam, amilyennel sem korábban, sem később nem találkoztam többé. Az adornói gondolatokon nem lehetett látni a keletkezés folyamatát, rögtön késznek mutatkoztak – ebben állt az ő virtuozitása”. Jürgen Habermas: „Eine Generation von Adorno getrennt”, in Josef Früchtl–Maria Calloni (Hg.): *Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno*, Suhrkamp 1991, 51. o. – A gondolatoknak ez a hallatlan koncentráltága és eleganciája az előadásokban nemigen érezhető, nem is beszélve arról, hogy Adorno gondolatmenetébe időnként még tévedések is becsúsztak: a legföltűnőbb példa talán az első Kant-előadás végén elhangzott példa: ebben Adorno a „Minden test kiterjedt” ítéletet szintetikusnak nevezte. A második előadás elején aztán elnézést kért a csúnya *Lapsus*ért, egyrészt a sietségre, másrészt (a tévedést mérséklendő) az ítéletek kontextus-függőségére hivatkozva (23–26. o.).

² Adorno joggal reagált némi fölháborodással Horkheimernek arra a megjegyzésére, hogy a „közös” elmélet megfogalmazása az 50-es évektől Adornóra hárult, ő maga pedig inkább az oktatásnak szánta erejét. A megjegyzésnek két kellemetlen kicsengése van: 1. Horkheimer mintha továbbra is részt követelne egy tudományos életműből, amelyre pedig már

tíz évvel korábban Amerikából visszatért Adorno számára különösen éles kihívást jelentett a német egyetemek autoriter légköre és szellemisége. Egy szintén 1959-ben született tanulmányában Adorno a német egyetemi élet belső demokratizálódásának szükségességét elemzi. „Amikor tíz évvel ezelőtt visszatértem Amerikából a frankfurti egyetemre, még voltak olyan diákok, akik, ha a professzorral beszéltek, összeütötték a sarkukat; ez ma már teljesen elképzelhetetlen. Igaz ugyan, hogy az autoritás mozzanatát nehezen lehet kiküszöbölni a tanító és a tanítvány viszonyából; de mégis azt lehet mondani, hogy tendenciáját tekintve ma a tárgyi autoritás fölülkerekedett a személyi autoritáson.”³ Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy a professzor szerepét nem a tekintéllyel és a méltósággal, hanem az ismeretek átadásának *funkciójával* kell meghatároznunk. Ennek következtében az előadási stílusnak is át kell alakulnia: a professzor nem tehet úgy, mintha végleges és megcáfолhatatlan igazságokat hirdetne a katedráról, mintegy a skolasztika mintájára.⁴ Talán így lehetne rekonstruálni Adorno azon motívumait, amelyek a hagyományos előadási stílus elutasításához vezettek. Az előadásokon Adorno általában szabadon beszélt, nagyon szűkszavú vázlatpontok alapján, melyeket önmagukban aligha lehetne értelmezni. Adorno abban bízott, hogy az előadásokon spontán kifejtett gondolatait későbbi műveiben hasznosítani tudja. Ezzel indokolható, hogy 1957-től magnófelvételeket készítettett saját előadásairól. Így maradhattak fenn a Kantról szóló előadások is. — Ezek a megfontolások arra utalnak, hogy az előadásoknak Adorno maga is előkészítő funkciót tulajdonított. Fölmerül tehát a kérdés: mi indokolhatja az előadások közreadását? Úgy tűnik, a kérdésre nincs más válasz, mint a kész művek jelentőségére való hivatkozás. Csakhogy ennek a magyarázatnak vannak bizonyos tömegkulturális felhangjai: mintha a tömegkultúra által sztárrá avatott filozófus fetiszizált „kézjegyeinek” kiárúsítása folyna. Épp Adorno vonatkozásában azonban, aki a XX. századi tömegkultúra legélesebb szemű kritikusa, egy ilyen eljárás ellenszenvet kell, hogy ébresszen. Ennek szellemében fogalmazta meg ellenvetéseit Rüdiger Bubner az adornói hagyaték kiadásával szemben: „Az adornói hagyaték piacosítása az utolsó cédula publikálásáig folytatódni fog. A kiadók kb. harminc kötetet jeleztek előre. Így a kultúraipart diagnosztizáló filozófus maga is ennek prominens áldozatává válik. A malmok, amelyeket leírt, könyörtelenül örölni kezdik az ő papírjait is.

semmiféle hatása sincs; 2. indirekt módon bírálja Adorno oktatói munkáját. Lásd Rolf Tiedemann szerkesztői utószavát.

³ Theodor W. Adorno: „Zur Demokratisierung der deutschen Universitäten”, in *Gesammelte Schriften* Bd. 20/1, Suhrkamp 1986, 335. o. Ez a tradíció csak a náciizmus tapasztalata alapján tűnhet tipikusan németnek, Adorno azonban valami hasonlót már Oxfordban is átélt, ahol közvetlenül a nemzetiszocializmus uralomra jutása után folytatta tanulmányait. Lásd Rolf Tiedemann szerkesztői utószavát.

⁴ „A filozófia legmagasabb erénye az intellektuális civil kurázs. Sohasem kereshet menedéket egy már meghonosodott, definíciókban lecsapódott gondolati rendszerben.” Lásd Theodor W. Adorno: „Zum Studium der Philosophie”, in *uő.*, i. m. 322. o.

Nem tehetünk mást, mint hogy szomorúan félrenézünk.”⁵ Az alábbiakban a Kant-előadásokra korlátozva és ezek jelentőségét fölmutatva próbálok érvelni a publikálás legitimitása mellett.

1. Adorno filozófiatörténeti koncepciója

A Kant-előadások Adorno rendelkezésre álló hagyatékának egyetlen filozófiatörténeti kurzusa. Ezért az ezekben az előadásokban megfogalmazódó metaszintű megállapítások rendkívül fontosak, ha Adorno filozófiatörténeti koncepcióját próbáljuk rekonstruálni. Ennek a vállalkozásnak azonban ellentmondani látszik az *Information Philosophie* című folyóirat megállapítása, amely a szóban forgó könyvnek egyetlen mondatot szánt: „Adorno célja ezekben az előadásokban nem a történelmi Kant immanens elemzése, hanem a saját filozófiájában rejlő kantianus kérdések vizsgálata.”⁶ A *tiszta ész kritikájának* elemzésekor azonban még egy kicsit korai egy olyan adornói filozófiáról beszélni, amelynek lett volna kantianus dimenziója; az előadások már csak ezért sem irányulhattak a saját filozófia kantianus dimenziójának kidolgozására. Az idézett mondattal ellentétben úgy vélem, hogy Adorno mégiscsak a *történelmi* Kant nézeteit próbálta rekonstruálni, ezt azonban kétségtelenül nem a megszokott filozófiatörténeti módszerrel tette. Az *Information Philosophie* odavetett megjegyzésének igazságmagva, hogy Adorno elemzései mögött egy sajátos filozófiatörténeti koncepció húzódik meg. Ha előzetesen (Adorno elemzéseit egyelőre mellőzve) megpróbáljuk körvonalazni e koncepció lényegét, akkor azt mondhatjuk, hogy Adorno szemei előtt egy olyan koncepció körvonalai lebegnek, amely maga is *filozófiai*. Egy filozófiai filozófiatörténet-koncepció megalapozásáról van tehát szó. A filozófiatörténet ugyanis átlépheti a filozófia (és a filozofálás) határait. E gondolat intuitív háttereként Kierkegaard Hegel-kritikájára gondolhatunk. Kierkegaard megmutatta, hogy van olyan „történeti cselekvés” (a filozófus szemlélődő pillantása), amely a történelem megállításához vezet, s amely éppen ezért a történelemen kívül helyezkedik el.⁷ Ennek analógiájára azt mondhatjuk, hogy van olyan filozofálás, amely kívül van a filozófián, s amely éppen ezért nem folytatja, hanem megállítja a filozófia történetét. Ebből az intuíciónak indulhattak ki Adorno módszertani megfontolásai.

⁵ Rüdiger Bubner: „Weltverneinung im Professorenalltag. Von der Kulturindustrie hervorgezerrt: Adornos nachgelassene Vorlesung über Moralphilosophie”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 25. Juli 1996. Kérdés persze, hogy mit jelent a „félrenézés”? A morálfilozófiai előadások elemzésének egyik pontján Bubner a következőképpen fogalmaz: „De miért érdemes elolvasni mindezt? A könyv csalódást okoz, mert igazából nem engedi meg, hogy elmélyedjünk a tárgyi kérdésekben.”

⁶ *Information Philosophie* 1995, 4. sz., 61. o.

⁷ Lásd Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*, Gondolat 1978, 763–988. o.

„Azt hiszem” – mondja Adorno az előadások egyik pontján –, „hogy számot kell adnom Önöknek [...] az általam követett módszerről, mégpedig két ok miatt: először is, hogy tudják, hogy milyen talajon állnak, [...] és aztán azért, mert ezen a ponton bizonyos nehézségek is fölmerülnek. [...] A [fölmerülő] metodológiai problémát egészen világosan és élesen megnevezhetem.” (123. o.) Ez a probléma mindenekelőtt a hagyományos filozófiatörténeti tárgyalásmódhoz kötődik, melynek kritikáját Adorno az előadások különböző pontjain a következő – markáns koncepcióvá integrálható – megjegyzésekben fejtette ki:

1. A hagyományos filozófiatörténet a filozófiai műveket isteni alkotásoknak (*göttliches Werk* nek) tekinti, melyeknek örök érvényességük van (13. o.). E művek szerzői pedig a „nagy emberek”, mint pl. a fejedelmek vagy Dante, akiknek mellszobrai immár egy panteonban helyezkednek el. A hagyományos filozófiatörténet e nagy emberek gondolatainak utánimádkozása (123. o.). Adorno legfőbb ellenérzése ezzel a szemléletmóddal szemben abból adódik, hogy autoritásra épül, pontosabban: bizonyos művek és szerzők autoritarré-stilizálására. Adornónak nem az a problémája, hogy igazságosak-e a panteonba kerülés föltételei, hanem magával a panteonnal van problémája. Nem új szerzőket követel tehát a panteonba, hanem visszautasítja az erre épülő filozófiatörténeti tradíciót.⁸
2. A panteon-centrikus szemléletmód sajátos viszonyt alakít ki a szövegekkel szemben: az olvasók általában túl *közelről* nézik és olvassák a szövegeket. „Nagyon sok nehézség, amelyet Kant és Hegel, de Fichte és Schelling⁹ tanulmányozása is okoz, abból származik, hogy túl közel megyünk a szövegekhez, s így nem tudjuk fölismerni a szövegben rejlő értelmet; ha azonban egy bizonyos távolságból tekintjük őket, akkor ez az értelem sokkal könnyebben átláthatóvá válik.” (62. o.) A szövegek mikrologikus értelmezése tehát igen gyakran a szövegben rejlő értelem leárnyékolásához vezet. A hagyományos filozófiatörténet bázisául szolgáló filologizáló elemzés Adorno szerint eltakarja a szövegek belső értelmét.
3. A mikrologikus elemzések általában a panteon valamely szereplőjének *intencióit* próbálják rekonstruálni; azt, hogy bizonyos filozófusok mit gondoltak és milyen utalás-összefüggések alapján milyen meggyőződést alakítottak ki a maguk számára. Ezt a megközelítést Adorno két ellenvetéssel cáfolja: *egyrészt* azt, hogy egy filozófus mire gondolt, azt már

⁸ Adorno úgy tűnik elfogadja a „panteon” által végrehajtott szelektálást: filozófiai munkáiban általában a legjelentősebb (vagy azoknak hitt) szerzők nézeteire támaszkodik; ami a szemei előtt lebeg, azt első megközelítésben a panteon defetiszálásának nevezhetjük.

⁹ Adorno kései filozófiai munkásságának kereteit a Kanttal és Hegellel folytatott viták jelölik ki, Fichtét és Schellinget Adorno általában a kantai filozófia árnyékába állítja, s nem vár tőlük produktív impulzusokat.

semmiképpen sem lehet rekonstruálni, s ezért ez a törekvés végtelen (és eldönthetetlen) vitákhoz vezet — a szubjektivisztikus megközelítés tehát a szó szigorú értelmében megvalósíthatatlan (122. o.); *másrészt* a filozófus nézeteinek szubjektivisztikus rekonstrukciója eleve föltételezi e nézetek „tárgyi” jelentőségébe vetett hitünket (123. o.). A tárgyi jelentőség ezért mélyebben helyezkedik el, mint a hagyományos filozófiatörténeti értelmezés.

Ennek az autoritásra-épülő tárgyalásmódnak a legnagyobb problémája Adorno szerint az, hogy *filozófiailag* nem releváns: hogy nem hoz létre önálló gondolatokat, hanem a már kifejtett és bonyolult gondolatokat próbálja rövidebben és érthetőbben előadni¹⁰ (121. o.). S ez azt jelenti, hogy maga is tautologikus körbe lép bele; melynek mélyén az újdonságtól való félelem rejlik. — A hagyományos filozófiatörténettel Adorno egy olyan történeti elemzést próbál szembeállítani, amely maga is a filozófia keretei között marad. Másként fogalmazva: Adorno abból indul ki, hogy a filozófiai tradíció ébrentartásának kell, hogy legyen más útja is, mint a filologizáló elemzések. Ebben az összefüggésben a kérdés a következő kontextusban merül föl: *milyen relevanciája van valamely filozófiai műnek a jelenlegi filozofálás szempontjából.*

Adorno megállapításai (első megközelítésben úgy tűnik) *A tiszta ész kritikájára* vonatkoznak ugyan, de akár egy tetszés szerinti műről is szólhatnának. A tiszta ész kritikája ugyanúgy, mint valamennyi jelentős filozófiatörténeti mű, számunkra nem rendelkezik többé közvetlen aktualitással és jelentőséggel. Ezt a megállapítást Adorno két indokkal támasztja alá: egyrészt a polgári társadalom belső mozgástörvényei szerint a tradíciók félresöpprésére irányulnak: mai szellemi állapotunkból az következik, hogy igazi autoritással már egyetlen múltbeli mű sem rendelkezik; másrészt a neokantianizmus hanyatlásával *A tiszta ész kritikája* is elvesztette magától értődő jelentőségét, azt a jelentőségét, amely a XX. század első évtizedeiben, a neokantianizmus virágkorában, még magától értődő volt (11. o.). Ezt a meggyőződést Adorno — Walter Benjamin egyik gondolatához kapcsolódva¹¹ — a filozófiai művek aura-vesztéseként írja le. Az aura hiánya azt jelenti, hogy egyetlen filozófiai mű sem rendelkezik már azzal az *autoritással*, amelyet a hagyományos filozófiatörténeti elemzések magától értődő föltevéséként kezelnek. A kérdés tehát mindenekelőtt az, hogy hogyan lehet megalapozni egy olyan filozófiatörténetet, amely e tény tudatában van, és ezt koncepcionális súllyal

¹⁰ Adorno szemében tehát a hagyományos filozófiatörténet a kultúraipar áldozatává válik: vég nélküli interpretációs kísérletek születnek, amelyeknek nincs számottevő filozófiai hozadéka.

¹¹ Lásd Walter Benjamin: „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, in *Allegorien kultureller Erfahrung*, Reclam, Leipzig 1984, 407, 434. o.

próbálja fölruházni.¹² A mű aktualizálásának föladatát a hagyományos filozófiatörténet reflektálatlanul hajtja végre, Adorno viszont az autoritás- és aura-vesztés reflexív tudatosításának fontosságából indul ki. Az aura és az autoritás visszaállítása hiú illúzió lenne¹³, az aktualizálás így nem jelenthet mást, mint az adott műnek a jelenlegi tudás- és kutatás-összefüggésbe való bekapcsolását. Az aktualizálás így nem a mű történetiségének historizáló föltárására irányul, hanem a mű *igazságtartalmának* kidolgozására. Így az egyes művekben olyan filozófiatörténeti problémák lépnek előtérbe, amelyek hatása egészen a mai filozófiáig terjed. Ahogy Adorno egy helyen hangsúlyozza: a filozófiai műveknek nem a történeti, hanem a tárgyi dimenziója fontos a számunkra (93. o.). „Döntő jelentősége tehát annak van, ami egy filozófiai műben az igazság konstellációjaként lecsapódott.” (122. o.) Ebben az új szemléletmódban Adorno (néha részletezőbben, néha csak egy-egy utalás erejéig) visszautasítja a hagyományos filozófiatörténet alapvető premisszáit.

1. Az aura és az autoritás elvesztésének körülményei között a filozófiatörténeti tradíciót nem lehet többé panteonnak tekinteni; a filozófiatörténet „nagy alakjai” kiléptek ebből a térből, s ezért úgy kell rájuk tekintenünk, mintha kortársaink lennének.¹⁴
2. Ez egy újfajta szövegkezelést kíván meg, amely bizonyos distanciálódásra épül, de ugyanakkor röntgenszemekkel fordul az egyes művekben lévő problémavilág felé. Az olvasónak – írja Adorno – a mű „rejtett tartalmát és rejtett problematikáját olyan áttetszővé kell tennie a maga számára, mint ahogy a régi kabbalisták a Tórát olvasták” (83. o.).
3. A parttalanná váló szubjektív elemzések helyébe így a tárgyi összefüggések és az igazság konstellációjának elemzése lép. Ezt a tézist Adorno a következőképpen is megfogalmazza: „Az interpretáció módszere nem más, mint az extrapoláció módszere.” (124. o.)

Ez az új filozófiatörténeti perspektíva – úgy tűnik – nem tudja biztosítani automatikusan az eredeti művek kontextusának tiszteltetését, amit pedig

¹² A filozófiatörténeti műveknek ez a státusa áll már Adorno nyitó gondolatai mögött is. „*A tiszta ész kritikája* olyan mű, amelyről szinte mindenki hallott, tehát amely egyfajta fétisként jelen van a kulturális életben, de amelynek tartalma – úgy tűnik – kívül esik a mai kulturális horizonton.” (9. o.)

¹³ E fölismerés általános formája – hogy ti. a régi korok kulturális kincsei nem aktualizálhatók közvetlenül és változatlan formában – már Adorno korai zenekritikái számára is vezérfonalként szolgált. Lásd ehhez *Az esztétikum konstrukciója Adornónál* című monográfiám (Akadémiai 1995) I/B fejezetét.

¹⁴ Lásd ehhez Jürgen Habermas: „Dialektik der Rationalisierung”, in *Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp 1985, 167–208. o.

Adorno is szeretne megőrizni.¹⁵ Az extrapoláló interpretációnak — írja — módszertanilag (*methodischerweise*)¹⁶ legalábbis immanensnek kell maradnia (58. o.). Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy az interpretációban meg kell őrizni a filozófiai művekben fölvetett kérdések helyi értékét.

A körvonalazott eljárás mód minden filozófiatörténeti mű elemzésére alkalmazható, de az is észrevehető, hogy ez az eljárás maga is szelektálja a műveket; kitünteti azokat az alkotásokat, amelyek a mai problémaszituáció fényében különösen relevánsnak tekinthetők. Így sikerül Adornónak megindokolnia azt, hogy (egyetlen fennmaradt filozófiatörténeti előadásában) miért pont *A tiszta ész kritikájának* elemzésével foglalkozik. Ez a mű volt ugyanis az, amely alapvetően — azaz a mindennapi életig lenyúlóan¹⁷ — átalakította az emberek tudatát, mégpedig azzal, hogy bizonyos kérdéseket az ész kérdéseiként száműzött a szellemi horizontunkról (16. o.). *A tiszta ész kritikájának* elméleti jelentőségét Adorno végső soron abban látja, hogy ebben a műben kezdődött meg a metafizikai tradícióval való kritikai szembenézés; Kant volt az első, aki fölfigyelt e tradíció kezdődő fölbomlására. Adorno körvonalazott filozófiatörténeti módszere így maga is *A tiszta ész kritikájának* tradíciójában áll; vagy megfordítva: a körvonalazott módszer fényében ez a kanti mű válik a filozófiatörténeti tradíció központi alkotásává.

2. A metafizika kanti kritikája

Kant legfőbb célkitűzése a metafizika tudományos rangjának megteremtésére irányult. „A metafizikához — írja a második kiadás előszavában — mind ez ideig nem volt oly kegyes a sors, hogy ráléphetett volna a tudomány biztos útjára, jöllehet régebbi minden más tudománynál.”¹⁸ *A tiszta ész kritikája* alapvetően a metafizika (mint tudomány) lehetségeségének kérdésével foglalkozik; e

¹⁵ Erről tanúskodik a Heidegger „Kant und das Problem der Metaphysik” című művével szemben megfogalmazott kritikai ellenvetés: Heidegger, akinek interpretációs módszere föltehetően nem is nagyon különbözik Adornóétól, az „időt” állítja saját rekonstrukciójának középpontjába; ez az eljárás azonban — Adorno ellenvetésének értelmében — nem tartja tiszteltben az eredeti kanti kontextust (58. o.).

¹⁶ A módszerre való utalás itt némileg pontatlannak tűnik, vagy legalábbis más értelemben szerepel, mint az extrapoláló interpretáció jellemzésekor. Szerencsésebb lett volna talán interpretáció-technikáról beszélni.

¹⁷ Adorno megfogalmazása már-már közvetlenül utal Karl Leonhard Reinhold „Briefe über die kantische Philosophie” című művére. Reinhold a kanti filozófia jelentőségét *A tiszta ész kritikájának* gyakorlati következményeiben látja. Ezek a következmények mindenekelőtt a vallás átalakulásához kell hogy vezessenek, s ezen keresztül széles társadalmi átalakulást fognak indukálni. Lásd *Der Deutsche Merkur* 1786–87.

¹⁸ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája* (ford. Kis János), Ictus 1995, 33. o.

vizsgálódásnak szükségképpen két oldala van: egyrészt foglalkozni kell a metafizika kritikájával, másrészt (egy másik dimenzióban) meg kell őrizni, sőt meg kell menteni a metafizika érvényességét (76. o.). Nagyjából így értelmezi Adorno Kant programatikus kijelentését: „A metafizikában számtalanszor meg kell tenni az utat visszafelé, mert kitűnik, hogy az nem oda vezet, ahová jutni szeretnénk.”¹⁹ Az alábbiakban azt fogom bemutatni, hogy Adorno interpretációjában milyen állomásai vannak a Kant által visszafelé megtett útnak.

1. Az egész metafizikai tradíció meghatározó sajátosságát Adorno az igazság „redukcionista” elméletében látja: eszerint az igazságnak létezik egy önálló birodalma, amely szemben áll a változékony jelenségek világával. Az igazság tehát valami olyasmi, ami visszamarad, miután elvonatkoztatunk az érzéki, a mulandó és a „csalóka” mozzanatoktól. Ezt az igazság-elméletet Adorno nagy előszeretettel a matematika befolyására vezeti vissza. A matematika ugyanis már eleve úgy alkotja meg a maga „objektumait”, hogy elvonatkoztat az érzéki létezésről és az „ideális” létezők sajátosságainak föltérképezésével foglalkozik. Ez az eljárás azt sugallja, hogy az igazságot csakis az ideális létezők birodalmában lehet (vagy érdemes) keresni. A metafizika ugyan a maga egész történetében (az eleai iskolától Platónon, Descartes-on és Leibnizen keresztül egészen Kantig) hajlott e gondolati minta átvételére, ennek kimondott reflektálására azonban ritkán került sor: Adorno mindössze Platón és Kantot említi ebben a vonatkozásban. Az előadásokban Adorno azt állítja, hogy Platón a „Menon” című dialógusában már jelen vannak az idea-elmélet és ezzel az örök változatlanság birodalmának csirái. Ebben a műben Platón abból indul ki, hogy „az erényt a saját sémájára való *redukció* révén kell bemutatni, éppen úgy, mint egy geometriai alakzatot”.²⁰ Kant pedig az *a priori* szintetikus ítéletek elméletének kidolgozásakor tartotta szem előtt a matematikai exaktság követelményeit. „A kanti filozófia mögött a matematikai természettudományokba vetett óriási bizalom áll; e filozófia egész pátozát a matematikai természettudományok határozzák meg.” (19. o.) Ez természetesen még nem jelenti azt, hogy Platón és Kant között Adorno ne látna fontos különbségeket: Platónnál az ideáknak (szerinte) konstitutív jelentőségük van, csakis ők valóságosak és lényegesek; míg Kantnál az ideák csak regulatív princípiumok (43. o.). A Platónról Kantig ívelő tradíció *elvont* alapját Adorno egy (külsődleges) módszer alkalmazásában látja: a metafizikát így a kezdetektől fogva a metodológia uralma jellemzi. A metodológia ilyen központi szerepében a metafizikai tradíció szubjektum- (vagy szellem-) centrikussága fejeződik ki. A metafizikai tradíció mélyén így (végső bázisként) egy önmagával azonos szellem (vagy szubjektum) áll. E módszer központi szerepének végső következménye a szellem egységének a dologra való átvitele. „A szellem önmagával való egysége [...] a pusztta eljárás révén a dologra projiciálódik át, mégpedig annál kíméletleneb-

¹⁹ Uo.

²⁰ Theodor W. Adorno: *Metakritik der Erkenntnistheorie*, Suhrkamp 1981, 19. o.

bül, minél tisztább és szigorúbb szeretne lenni [a metafizika]. Ez a *prima philosophia* eredendő bűne.”²¹ A külsődleges módszer mintáját a számok szolgáltatják: a számok ugyanis a dolgok sokféle tulajdonságát egyetlen absztrakcióvá alakítják át, s ezzel a dolgot összemérhetővé teszik a szubjektummal vagy a szellemmel.²² A redukcionista igazság-elmélet legnagyobb problémája így a metafizikai vizsgálódások egységesítő tendenciája.

2. A módszer uralma Adorno szerint ahhoz vezet, hogy a metafizikai vizsgálódások egy végső fundamentum meghatározására irányulnak. Mégpedig azért, mert csak egy ilyen végső bázis föltételezésével lehet érvényesíteni bármilyen módszert. Ezt az összefüggést Adorno logikai szükségszerűséggel próbálja fölruházni, de amiről mindenekelőtt szó van, az egy posztkantianus alapkérdés: hogyan lehet meghatározni azt az alaptételt, amelyből kiindulva föl lehet építeni a filozófia tudományos építményét.²³ Adorno szerint e gondolat széles körű metafizikai jelentőségét mutatja, hogy még a mindennapi gondolkodásban is elterjedt. Nagyon sok diák, mondja Adorno, valószínűleg azzal az előzetes meggyőződéssel jött az előadásokra, hogy minden tudománynak vannak úgynevezett alaptételei, amelyek ezen a tudománon belül nem igazolhatók, s ezért egyszerűen el kell fogadni őket. A filozófia föladata viszont az, hogy igazolja (lehetővé tegye) ezeket az alaptételeket. Ezzel szemben Adorno a következőképpen érvelt: ha egy ilyen követelményt állítunk föl a filozófiával szemben, akkor valószínűleg túl sokat várunk tőle; vagy pontosabban: nagyon speciális fogalmat alkotunk a filozófiáról. Speciális fogalmat? Hiszen Adorno éppen azt akarta állítani (vagy sugallni), hogy ez az elvárás a metafizika általános sajátossága. Ezért rögtön következik az árnyalás: ez az elvárás a metafizikai tradícióban ugyan szankcionálódott, de mégsem tekinthető magától értődőnek. Az előadások egyik helyén Adorno beismeri: Fichte volt talán az egyetlen, aki a metafizikának ezt az értelmezését megpróbálta következetesen kidolgozni (30. o.). Kant ebben az összefüggésben sokkal inkább a metafizikai tradíció kritikusaként jelenik meg. Adorno (ebben a vonatkozásban) a német idealizmust tekinti a metafizika csúcspontjának, és Kantnál ezen túlmutató mozzanatokat vél fölfedezni. Ha a kanti filozófia besorolására figyelünk, akkor föltűnik Adorno határozatlansága: számára fontosabbnak tűnnek a Kant és a követők közötti *különbségek*, mégis az előadások számos helyén Kantot is egyszerűen a német idealizmushoz sorolja. Azt, hogy szerinte a különbségek a fontosabbak, azt a kopernikuszi fordulat interpretációjá-

²¹ I. m., 18. o.

²² Adornónak a számokhoz hasonló egyneműsítő közegnek kell(ene) tekintenie a geometriai alakzatokat is; miután a kanti filozófia hatására a XIX. századi matematikusok a matematikát algebrára és geometriára kezdték fölosztani. Az erre vonatkozó utalások azonban Adornónál rendszerint elmaradnak.

²³ Ez a kérdésföltevés mindenekelőtt Reinhold, Fichte és a fiatal Schelling vizsgálatait uralja.

ban lehet a leginkább látni: bizonyos olvasatban a kopernikuszi fordulatot lehetne úgy értelmezni, hogy *általa* jut a szubjektum konstruktív szerephez a megismerés folyamatában. Ezt az interpretációt azonban Adorno határozottan visszautasítja, szerinte ugyanis a kopernikuszi fordulat az *objektív* ítéletalkotás lehetőségét próbálja megteremteni. „A tiszta ész kritikájának tulajdonképpeni érdeklődése nem annyira a szubjektum középpontba-állítására, mint sokkal inkább a megismerés objektivitására irányul.” (9. o.) Ha Fichte arra hajlott, hogy a szubjektivitást, mint a tudat forma-tanát elkülönítse magától a tudattól, akkor ez a gondolat semmiképpen sem támasztható alá A tiszta ész kritikájával. Fichte úgy gondolta, hogy amitől absztrahálunk, attól a későbbiekben már akár el is tekinthetünk. Kant viszont semmiképpen sem írta alá a tiszta gondolkodás vagy az abszolút szubjektum létének posztulálását. Ezért Kantot semmiképpen sem tekinthetjük fundamentál-filozófusnak. Kant tudatában van annak, hogy a konstituenst és a konstitutumot nem lehet elválasztani egymástól: „Ha a konstituenst – tehát a tiszta tudatot [...] – és a konstitutumot – tehát a világot egy szélesebb értelemben – elválasztjuk egymástól, akkor az előbbi (a konstituenst) nem is lehet elgondolni anélkül, hogy az utóbbira ne utalnánk.”²⁴ (223. o.) Ez pedig azt jelenti, hogy Kant tudatában van a konstituenst és a konstitutumot összekötő közvetítettségnek. Ha a metafizika az abszolút kezdetet abszolút bizonyosként próbálta föltüntetni és ezt általában a szubjektumban horgonyozta le,²⁵ akkor Kantot e tradíció kritikusanak kell tekintenünk. „Amit Önöknek itt meg kellene tanulniuk, és amiről hiszem, hogy nagyjából bebizonyítottam, az nem más, mint az, hogy az abszolút elsőre vonatkozó kérdés rosszul van föltéve, hogy tulajdonképpen sem a konstituens, sem a konstitutum nem létezik, hanem ez a két mozzanat [...] egymást hozza létre.”²⁶ (224. o.)

3. A módszer és az alaptétel áttekintése után következik a metafizika tárgyának elemzése. A metafizika – ez következik az előzőkből – általában az érzéki világ fölött álló hiposztazált létezők vizsgálatával foglalkozik. Ebből a szempontból Adorno a transzcendens és transzcendentális fogalmainak elemzésével közelít a kanti gondolatokhoz. A transzcendens fogalma mindenekelőtt a valamin való átlépést jelenti; s ennek lényegében három jelentése lehet: a *logikai* transzcendencia azt jelenti, ha egy kijelentés értelmezésénél nem annak előfeltevéseire támaszkodunk, hanem azt kívülről bíráljuk; *ismeretelméleti* értelemben ez a kifejezés valami

²⁴ Amire Adorno ezen a ponton céloz, az a metafizikában rejlő hiposztazációs tendencia; ennek részletes kidolgozására azonban egyelőre még nem tesz kísérletet.

²⁵ Theodor W. Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, i. k. 30. o.

²⁶ A fundamentum problémájának tárgyalásakor Adorno különös szuggesztivitással fogalmaz, igen sokszor „Fundierungswahn”-ról beszél, és a Kant-rekonstrukció végén külön is a diákok szájába rája a következményeket. Mindez arra látszik utalni, hogy Adorno érzelmeket is bevetve próbált megbirkózni ezzel az „előítélettel”. És egyelőre talán itt látja Kant legfontosabb érdemeit.

olyasmit jelöl, ami a tudaton túl helyezkedik el; és végül a szónak van egy *metafizikai* jelentése is, amely arra vonatkozik, hogy képesek vagyunk átlépni a tapasztalat határait. Ezzel (különösen az utóbbi jelentéssel) szemben áll a Kant által követett transzcendentális módszer, amelyet Adorno *A tiszta ész kritikájának* első mondataival próbál szemléltetni: „Semmi kétség, minden megismerésünk a tapasztalattal kezdődik; hisz mi más készítené munkára megismerőképességünket [...]? Ám jöllehet minden tudásunk a tapasztalattal veszi kezdetét, ebből még nem következik, hogy minden más tudás a tapasztalatból ered.”²⁷ A „transzcendentális” kifejezés jelentése a szellem és a tapasztalat e viszonyára vonatkozik; vagyis arra, hogy hogyan lehetségesek *a priori* szintetikus ítéletek. A metafizika Kant szerint olyan kijelentésekből áll, amelyek tartalmi ismereteket közvetítenek (azaz szintetikusak) és ugyanakkor *a priori*ak is, hiszen általános (vagy abszolút) érvénnyel kell rendelkezniük. Ezt a filozófiai alapvetést Adorno szembeállítja a spekulatív gondolkodással, vagy (úgy is mondhatnánk) a metafizika fő áramával. A spekulatív gondolkodás nem más, mint „tiszta” gondolkodás, amely az eredményeket önmagából generálja, anélkül, hogy a külső tapasztalat bármilyen formájára támaszkodna. Ha Kant a tapasztalat fogalmát többé nem tekinti külsődlegesnek a szellemmel szemben (azaz átlépi a tapasztalat és a szellem merev szembeállítását), akkor a spekuláció (vagyis a metafizika) teljesen új formájához jutunk el. A kanti filozófia sajátosságát Adorno abban látja, hogy (az elvont spekulációval szemben) a szellembe (a tapasztalat formájában) megpróbálta beemelni a nem-azonosság mozzanatát (78. o.). Ennek azonban súlyos és messzeható következményei vannak: a nem-azonossággal szembesülő szellem nem képes a világ átfogó megragadására; ezért juthatott el Kant az ész határainak kijelöléséhez és bizonyos metafizikai tételek eldönthetőségének fölfüggesztéséhez. Másként fogalmazva: Kant alapgondolata lehetővé teszi, hogy elkerüljük a spekuláció legsúlyosabb hibáját, az önmagán belül pörgő tautologikus gondolkodást,²⁸ ugyanakkor azonban az ész így szükségszerű korlátokba ütközik. Ezt nevezi Adorno, Kant nyomán, az ész „blokk”-jának. A „blokk” az abszolút identitás föladásának (és a nem-azonosság integrálásának) legszembetűnőbb következménye. Kant legnagyobb teljesítményét Adorno abban látja, hogy egyik oldalon ragaszkodik a filozófia (a metafizika) intencióihoz, a másik oldalon azonban kénytelen bevallani, hogy a gondolkodás nem képes realizálni ezeket az intenciókat (269–270. o.). A vállalkozás így paradox formát ölt: Kant azt próbálta meg kimondani, amit tulajdonképpen nem lehet kimondani (271. o.). A Kant utáni

²⁷ *A tiszta ész kritikája*, i. k. 51. o. Az idézett sorok a „Bevezetés” nyitógondolatát alkotják. Adorno a kezdő mondatnak (vagy mondatoknak) a saját műveiben is mindig különös súlyt tulajdonított.

²⁸ A metafizika „tautologikus” gondolkodásmódját Adorno nagy előszeretettel vezette vissza az újtól való félelemre; a metafizika így Adorno számára eleve konzervatív felhangokkal rendelkezett.

filozófusok megfeledeztek erről a kritikai teljesítményről, és lényegében visszatértek a spekulatív filozófiához.²⁹ Ez azonban nem jelenti azt, hogy Adorno maradéktalanul azonosulna a kanti filozófia álláspontjával: a „kritikai teljesítmény” másik oldalán szerinte az ész működésére vonatkozó korlátok állnak, melyekben fölfedezhetők az ész diffamálásának nyomai (112–113. o.). E diffamálás gyökerei pedig a protestáns hagyományig követhetők vissza. Az ész kanti elmélete azt az antiintellektuális tradíciót követi, amely a protestantizmusból származik, és amely a bevégezetlen német fölvilágosodást pótolta.

4. A metafizikai tradíció kritikájának intenciói Kantnál az *ontológia* megmentésének programjába torkoltnak. „Az egész kanti filozófia intenciója [...] a *megmentésre* irányul, mégpedig az *ontológia* megmentésére, egy egészen speciális értelemben.” (132. o.) Ezen a ponton Adornónak is föl kell vetnie az ontológia és a metafizikai tradíció viszonyának kérdését. Erre a kérdésre már magánál Kantnál is találhatunk egy választ: Kant szerint az ontológia a metafizikának az a része, mely olyan ész-fogalmakkal és alaptételekkel foglalkozik, amelyek a tárgyakra vonatkoznak, és ezért az érzékek és a tapasztalat számára hozzáférhetők. Az ontológia ezért még nem – a metafizika tulajdonképpeni tárgyával – az érzékfölötti létezéssel foglalkozik, hanem csak a metafizika előkészítése vagy propedeutikája.³⁰ Ebben a birodalomban találhatók tehát azok az örök és alapvető tényállások, amelyeket nem érinthetnek a történelmi változások és a kritikusok vélekedései. Az ontológia birodalmába Adorno a három alapvető metafizikai tényállást (Grundtatbestände) sorolja: Isten létét, a lélek halhatatlanságát és az emberi szabadságot. Ezeket a tényállásokat a fölvilágosodás megkérdőjelezte, s Kant egy inséges szituációban próbálja megmenteni őket. „A felvilágosodás korában minden már csak egy hajszálon múlik: amit meg kell menteni, az már csaknem elsüllyedt, és már csak egy egész kicsit látszik ki a vízből.” (134. o.) Kant ugyan kétségbe vonta, hogy az ész képes lenne e tényállások átfogó leírására és igazolására, erőfeszítései mégis e tényállások *létének* megmentésére irányultak. Nagyjából így lehetne összefoglalni Adornónak az előadásokban képviselt ontológia-értelmezését. Ez a program azt sugallja, hogy a metafizikailag hajléktalanná vált ember³¹ mégis képes rá, hogy *berendezze* a maga világát objektív lényegiségekkel, de ehhez le kell mondania arról, hogy tovább nyújtózkodjon, mint ameddig a takarója ér. Ezt a kísérletet Adorno a kanti filozófia

²⁹ Adorno ezen a ponton (egy pillanatra úgy tűnhet) egy régebbi (értsd: idealizmus előtti) filozófiához szeretne visszatérni, ennek lehetőségét pedig a módszertani meggondolás még megpróbálta kizárni.

³⁰ Az Adorno által ezen a ponton fölhasznált Kant-mű címe: „Über die Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?”

³¹ Der „metaphysisch obdachlos gewordene Mensch” (172. o.): utalás Lukács György „A regény elmélete” című művére, amelyet a fiatal Adorno nagy lelkesedéssel olvasott.

teológiai vagy dogmatikus reziduumának tekinti, „egy reakciós motívum[nak], amely szembenáll a tudat előrehaladó mozgásával” (177. o.). Bizonyos szöveghe-
lyek alapján úgy tűnik, hogy Adornónak el kell ismernie az ontológiai Kant-
receptciók létjogosultságát; hogy ez még sincs egészen így, azt a heideggeri
konceptió bírálatából láthatjuk. Ha azt olvassuk Heideggernél, hogy a *Befindlich-
keit* kategóriái nem pusztá absztraktumok, hanem teljességgel konkrétak, akkor
újra csak olyan alapvető tényállásokkal szembesülünk, amelyeket Adorno már
Kantnál is dogmatikusnak és reakciónak ítélt. A Heidegger-kritika mégis átlépi
a kanti ontologizmussal szemben megfogalmazott ellenvetést, amennyiben a tiszta
spekulációval és a megalapozással szembeni (egyébként Kantra visszavezetett)
főntartásokat is mozgósítja. Az olyan kategóriák – mondja Adorno –, mint a
„Sein zum Tode”, a „Geworfenheit” és az „Entschlossenheit”, amelyeket
Heidegger a pszichológiából emelt át a transzcendentális szférába, arra ösztönöz-
nek, hogy a dolgokat mellőzve, *dogmatikusan* elfogadjuk őket (253. o.). A
„dogmatizmus”-nak azonban most több jelentése is van: nemcsak a fölvilágosodás
ellen-fogalmát jelöli, mint a Kant-kritikában, hanem ugyanakkor a kategóriák
genezisének leárnyékolását és a fundamentalizálási örülethez való visszatérést is.
Mivel az utóbbi két gondolat alapvonalait Adorno *A tiszta ész kritikájából*
rekonstruálta, ezért joggal állíthatta, hogy a heideggeri filozófiát nem lehet Kant
nyomdokaiban elhelyezni. És csak erre az utóbbi két gondolatra vonatkoztatható
az a megállapítás, hogy „az ontológia lehetetlensége *A tiszta ész kritikájának* egyik
legnyomatékosabb tézise”³² (249. o.).

Adorno, Kanttal ellentétben, nem a metafizika útjának visszafelé való
megtételében látja a filozófia föladatát, hanem a metafizika *kritikájának* radikalizá-
lásában. Ez a premissza áll Adorno egész Kant-rekonstrukciójának háttérében. Ha
Adorno azt írja, hogy a filozófia tulajdonképpeni föladata abban áll, hogy
begyógyítsa a gondolat által önmagának okozott sebeket (131. o.), akkor ez azt
jelenti, hogy az okozott sebeket alapként kell fölhasználni egy újabb konceptió
kidolgozásához. Az új konceptió megalapozása a metafizika további sebeinek

³² A megalapozás kritikájára építve Adorno még általánosabban fogalmazza meg
ellenvetéseit: sem az ontológia idealista verziója, a lét tematizálása a német filozófiában,
sem annak nyers materialista verziója a keleti blokk országaiban nem tartható fenn. A
körvonalazott Heidegger-kritika minden bizonnyal Adorno első szisztematikus szembenéző-
se a heideggeri gondolati rendszerrel; további vizsgálatokat igényelne a későbbi
elhatárolásokkal való összevetés. A keleti tömb ontológiai irányzatainak reprezentatív
konceptiója Adorno szemében a kései Lukács filozófiája: 1959-ben a „Wider den
mißverstandenen Realismus” című könyvről írott bírálatában Adorno ontologizmussal
vádolja Lukácsot, miközben Lukács maga ezt a kifejezést még nem használta. Érdekes lenne
megvizsgálni, hogy e kritikának volt-e valami szerepe a lukácsi ontológiai program
megszületésében.

föltépését követeli. A sebek okozása és azok gyógyítása így közvetlenül összefonódik.³³

3. Kiutak a metafizikából

Az 50-es és a 60-as években Adorno megpróbálta kidolgozni és levonni a metafizika kritikájának következményeit, s ebből kiindulva egy új koncepció megalkotása felé tapogatózott. — A Kant-előadások előtti időszakban, mintegy azokat előkészítendő dolgozta ki Adorno az „ismeretelmélet metakritikájának” programját;³⁴ ebben a husserli fenomenológia átfogó kritikáját próbálta körvonalazni. Husserl, Adorno szemében, a „prima philosophia” (az ismeretelmélet) tradíciójának betetőzője, s ezért az ő koncepciójának kritikáján keresztül Adorno az egész ismeretelméleti tradíció kritikájáig próbált előrenyomulni. E kritika középpontjában a filozófia tudományos igénye és annak következményei állnak; a tudományos igények vezettek el oda, hogy az ismeretelméleti program egy eredet-filozófiai (ursprungsphilosophisch) koncepcióban öltött testet. „Az eredetfilozófia tudományos alakja az ismeretelmélet.”³⁵ Az eredetfilozófia az abszolút első létező megtalálására és tematizálására törekszik. „Az első az eredetfilozófia számára egyre absztraktabb lesz; de minél absztraktabb, annál kevesebbet magyaráz meg, annál kevésbé alkalmas a megalapozásra.”³⁶ Ebből vezeti le Adorno a „prima philosophia” többi problémáját is, melyek a Kant-előadásokban metafizikai deficitekként fognak visszatérni. A Kant-előadások fő szolamát e deficitek kidolgozása alkotja; e cél megvalósításához *A tiszta ész kritikája* mindenestre alkalmasabb közegnek tűnik, mint a husserli fenomenológia, éppen azért, mert Adorno szerint a metafizika problematizálásának kiindulópontján a kanti filozófia áll. — A metafizikával szemben megfogalmazott ellenvetéseket Adorno a *Negatív dialektikában* egy önálló koncepció kiindulópontjává teszi. Ahhoz azonban, hogy a Kant-előadások metafizika-kritikája erre alkalmas legyen, kisebb változtatásokat kellett végrehajtania az előadások tematikáján: (1) Adorno a metafizika-kritikai szempontok közül kiemeli a „nem-

³³ Ez az adornói gondolat nyilvánvalóan a fiatal Hegel programjára utal, aki szerint a filozófia feladata a valóságos sebeknek (az *Entzweiungnak*) a gondolkodás birodalmában való begyógyítása. Lásd Hegel: „A filozofálás jelenlegi módjának különféle formái”, in *Ifjúkori írások. Válogatás* (1982), 158–163. o.

³⁴ Ezen a programon Adorno az oxfordi emigráció éveiben (1934–37-ben) kezdett dolgozni, de a könyvet („Zur Metakritik der Erkenntnistheorie”) csak jóval az amerikai emigráció után, 1956-ban fejezte be. A könyv előmunkálatai mindenestre 1928-ig, Adorno első habilitációs kísérletéig nyúlnak vissza; lásd ehhez *Az esztétikum konstrukciója Adornónál* című monográfiámat, 202. o.

³⁵ Theodor W. Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, i. k. 30. o.

³⁶ I. m., 22. o.

azonosság” problémáját, s ezt állítja saját koncepciójának középpontjába. E lépés érdekében azonban ki kellett iktatnia e fogalommal szemben az előadásokban megfogalmazott ellenvetéseit: a *Negatív dialektikában* Adorno teljességgel megfelelkezik az ész diffamálásának vádjáról, az ebbe az irányba mutató protestáns hagyományról stb. (2) A nem-azonosság tematizálása érdekében Adorno – Hegel nyomán – a dialektika „eszközeihez” fordul, s ez már eleve paradoxikussá teszi a koncepcióját: hiszen a dialektikát (filozófiatörténetileg) éppen a nem-azonosság eltüntetésének intenciója hívta életre. (3) A *Negatív dialektika* tételeken szakít azzal, amit a Kant-előadások még itt-ott sugallni látszanak, hogy ti. a metafizika tradíciója valóban meghaladható. Erre utal a mű első mondata: „A filozófia, amely egykor túlhaladottnak tűnt, életben tartja magát, mivel megvalósításának pillanata elszalasztódott.”³⁷ Ebben a mondatban Adorno a „filozófiát” minden bizonnyal a „metafizika” értelmében használja, és talán éppen ő maga volt az, aki a legjobban bízott a metafizika meghaladásában. – Ha összesen ebben állna a Kant-előadások jelentősége, akkor még nem biztos, hogy érdemes lett volna kiadni és elolvasni őket; igazi jelentőségre az előadások azáltal tesznek szert, hogy átlépik a metafizika (vagy az ismeretelmélet) metakritikai horizontját, és a *Negatív dialektika* megszületése előtt kísérletet tesznek (természetesen csak elszórt megjegyzések formájában) egy önálló koncepció kidolgozására. S ez a tény azt mutatja, hogy a „negatív dialektika” koncepciójának Adorno pályáján volt alternatívája, amelyet azonban Adorno a *Negatív dialektika* felé haladó úton elejtett.³⁸ Az alábbiakban ennek az alternatívának a körvonalazására fogok vázlatos kísérletet tenni.

A Kant-előadásokban körvonalazódó önálló koncepció a metafizika-kritikának a végső megalapozással szembeni érvére épül.³⁹ Erre az évrre építve szeretne Adorno kidolgozni egy olyan új, Kant nyomdokain haladó koncepciót, amely szemben áll az ontológiai Kant-értelmezésekkel. A szóban forgó érv szerint – mint ahogy azt Adorno rekonstrukciójából láttuk – a konstituens elveszti végső megalapozó funkcióját. Másként fogalmazva: a konstituenst nem lehet végső és abszolút létezőnek tekinteni, mivel maga is többszörösen közvetített. Ha Adorno első megközelítésben azt emelte ki, hogy a konstituenst a konstitutum már maga

³⁷ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Suhrkamp 1975, 15. o. E mondat értelmezéséhez lásd *Az esztétikum konstrukciója Adornónál* című monográfiám elemzéseit, 166–168. o.

³⁸ A Kant-előadásokban Adorno többször is azt állítja, hogy a Kant által megbolygatott metafizikai tradíciót elsőként Hegel lépte át; de – talán éppen Marx ellenvetésének hatására – akceptálnia kellett, hogy Hegel koncepciója még nem lépi át a filozófiát, azaz a metafizikát. A *Negatív dialektika* idézett első mondatának van egy nyilvánvaló ifjúhegelianus dimenziója is.

³⁹ Ennyiben természetesen azt lehetne állítani, hogy a Kant-előadások koncepcionális javaslata még a metakritikai koncepció árnyékában áll, mivel ebben a legfontosabb ellenérv az ismeretelmélettel szemben az „abszolút első” keresésére vonatkozott.

is föltételezi, akkor most arra mutat rá, hogy a konstituens a „mi” fogalmában maga is közvetített. S ez a „mi” alkotja szerinte *A tiszta ész kritikájának* transzcendentális szubjektumát (227. o.). Ez a „mi” az, amely hordozza a gondolkodást, és amely ezért a descartes-i „res cogitans” helyébe lép. Ez a lépés azt sugallja, hogy a hagyományos ismeretelmélet szubjektum-fogalmát egy társadalmi „többes számmal” kell helyettesítenünk. „A kanti transzcendentális tudat – mondja Adorno – tulajdonképpen egybeesik a társadalommal.” (261. o.) S ebben a társadalmiságban Adorno a munkát tekinti középponti jelentőségűnek.⁴⁰ Ha a kanti szubjektivitás meghatározó sajátosságára (a spontaneitásra és a receptivitásra) tekintünk, akkor azt láthatjuk, hogy ez végső soron a *munka* és a *természet* szembeállításaként értelmezhető.⁴¹ Ebből adódik, hogy *A tiszta ész kritikájának* impulzusait egy szociológiai koncepcióban lehetne és kellene folytatni. Ha a munkavégzés a transzcendentális szubjektum meghatározó sajátossága, akkor a kanti koncepciót a természet leigázásának értelmezésébe forgathatjuk át: a metafizika így a természeturalással közvetlen analógiába lép. S ebbe az összefüggésbe beilleszthető – a metafizikával szembeni ellenvetések közül – a „blokk” gondolata is. Ez előtt a háttér előtt a következő koncepcionális alapvonalak rajzolódnak ki: a szubjektum a természet leigázására törekszik, de újra és újra rá kell döbennie, hogy a természet kicsúszik a kezei közül. E küzdelem eredményét Adorno a következőképpen foglalja össze: „Minél inkább a sajátunkká tesszük a természetet, lényegét tekintve annál inkább idegen marad a számunkra.” (267. o.) De úgy tűnik, Adorno mégsem tartja keresztülvihetőnek ezt a programot: ha a „blokk” fogalmát egyrészt a természet-uralásra alkalmazta, akkor másrészt egy toretikus síkon is szeretné fönttartani érvényességét. *A tiszta ész kritikájának* nyomdokain haladó szociológiai koncepció nem teszi lehetővé az olyan filozófiai fogalmak, mint pl. a tér és az idő levezetését. A legjelentősebb erre vonatkozó kísérlet Durkheimtől származik: az ő gondolatainak elemzése Adornót arról győzte meg, hogy az idő és a tér fogalmainak szociológiai levezetése már eleve föltételez olyan fogalmakat, amelyeket Kant az idő és a tér szemléleti formáihoz kötött (256. o.). A szociologizmus így kudarcra van ítélve, pontosabban (ugyanúgy, ahogy az ész Kantnál) szükségképpen beleütközik a maga korlátaiba. Adorno elemzései így – *a programatikus intenciókkal szembeállva* – paradox következményhez vezettek: a szociologizmus korlátozottsága azt jelenti, hogy a metafizika *nem* küszöbölhető ki teljesen. A metafizika kiküszöbölésének föladata így a metafizika-kritika radikalizálásának programjává alakul át; s ez a radikalizálás nem eredményezheti a szociologizmus túlhajtását, hanem csakis azt, hogy a kanti

⁴⁰ A munka ilyen centrális szerepének elutasítására a Frankfurti Iskola tradíciójában Habermas 1968-ban megjelent „Megismerés és érdek” című munkájában került sor.

⁴¹ *A tiszta ész kritikája* így *A szellem fenomenológiájának* közvetlen közelébe sodródik; az utóbbi művet Adorno a kanti konstituens-problémában benne rejlő latens társadalmi impulzusok kidolgozásaként tekinti (260. o.).

filozófia metafizikai elkötelezettségeit a társadalmiság birodalmában kell meghaladni. Így azonban bizonyos metafizikai mozzanatoknak (hasonlóan a kanti koncepció egészéhez) analógiában kell állniuk bizonyos társadalmi jelenségekkel. Ebben az összefüggésben próbálja rokonítani Adorno a metafizika igazság-fölfogását és az árucseré jelenségét. Az igazság-fölfogást, mint láttuk Adorno a redukcionizmus kategóriájával próbálta megragadni; erről közvetlenül még aligha állítható, hogy bármiben is hasonlítana a cserefolyamatokhoz. A hasonlóság „kimutatásában” döntő jelentősége volt annak a fölismerésnek, hogy a redukció létrejötte a matematikai fogalomalkotás mintáját követi; a matematikai fogalmak világában viszont az egyenlőség a meghatározó jelentőségű reláció. Ez a gondolatmenet számos ponton nyikorog és csikorog⁴², de a funkcióját tekintve azt a követelést fogalmazza meg, hogy a filozófiának át kell lépnie a polgári társadalom alapját alkotó csereviszonyokat. Kant erre – mondhatnánk – azért nem volt képes, mert saját filozófiáját még nem transzformálta át a szociológiába. Arról a kérdésről azonban, hogy egy ilyen szociológiai kritikának milyen filozófiai (vagy metafizikai) következményei lesznek, Adorno semmit sem mond. Elképzelhető ugyanis, hogy az „igazság” maga is (hasonlóan a térhez és az időhöz) egy szociológiailag abszorbeálhatatlan fogalom. Adorno elemzései azonban ezen a ponton már semmiféle támpontot sem kínálnak.

Ez a gondolatmenet közvetlenül Kant kritika-fogalmához vezet, pontosabban ennek adornói értelmezéséhez. Az eddigiekből az adódik, hogy a kritika fogalma Kantnál a *metafizikára* vonatkozik. A kritika első megközelítésben az egész filozófiatörténet alapvető jellemzője: a filozófia egész történetét, mondja Adorno, egyetlen hatalmas kritikai összefüggésnek kell tekintenünk (21 és 89. o.). Minden új koncepció az őt megelőzőktől való kritikai elhatárolással jött létre; a filozófia a gondolkodás által önmagának okozott sebek begyógyítására törekszik. Kant ehhez a kritika-fogalomhoz „csak” annyiban tett hozzá újat, amennyiben nem egyes gondolkodók nézeteitől, hanem egy egész tradíciótól próbálta elhatárolni magát, s így jutott el az elméleti megismerés korlátainak fölmutatásához. Adornónak ugyanakkor – a szociológiai dimenzióban – van egy másik kritika-fogalma is, melynek explicit kifejtésére sehol sem vállalkozik: eszerint a filozófiának át kell lépnie az árucseré világát. A metafizika kritikájából kiindulva el kell jutni a minket körülvevő világ kritikájához. Pontosabban: Adorno egy ilyen kettős kritikai vonatkozással rendelkező filozófia irányába próbálja folytatni a kanti koncepciót.

⁴² Habermas következő beszámolója éppen 1959-re vonatkozik, amikor Adorno a Kant-előadásokat tartotta: „Amikor még az Intézetben voltam [Adorno] gyakran meglátogatott az első emeleti szobámban, hogy elmeséljen egy gondolatot vagy egy inspirációt, amely éppen foglalkoztatta. Így volt ez pl. akkor is, amikor úgy vélte, hogy először lett számára világossá az azonosító gondolkodás és az áruforma kapcsolata. Ebben a kérdésben azonnal bejelentettem a fenntartásaimat.” Jürgen Habermas: „Eine Generation von Adorno getrennt”, i. k. 50. o.

S ezen a ponton az is láthatóvá válik, hogy saját vállalkozásának fényében Adorno túlzottan szűken határozta meg a filozófia föladatait: a filozófiának már nemcsak a gondolkodás által okozott sebeket kell begyógyítani, hanem a „társadalmi sebeket” is túl kell mutatnia. Adorno *A tiszta ész kritikáját* elsősorban a kritikának ebben az utóbbi (általa nem is exponált) értelmében marasztalja el.

4. Adalékok egy filozófiai múlt-földolgozáshoz

A metafizika-kritika kanti alakzata, Adorno szerint, nem mutat túl a polgári társadalmon: Kant filozófiája ebben az értelemben egy után-konstruáló gondolkodás, utánagondolása mindannak, amit a normális polgári tudat már amúgy is tud.⁴³ Ez a grandiózus metafizika, mondja Adorno, végső soron tökéletes összhangban áll a mindennapi polgári tudat elidegenedés-közömbösségével és utópia-ellenességével. A metafizika-kritika korlátai így végül is azt eredményezik, hogy a kanti filozófia a nyárspolgári normáltudat kritikátlanságához kezd hasonlítani. Ezért szívhatta föl a polgártudat – igaz végtelenül leegyszerűsített formában – a kanti filozófia bizonyos impulzusait. Erre Adorno mindenekelőtt két példát említ:

1. Még a saját szüleitől hallotta azt a század elején divatos diáknótát, amelyben a következő sorok szerepelnek: *„Die Seele schwinget sich ja in die Höh', juchhe! / Der Leib der bleibt auf dem Kanapee”* (271. o.). Az ész valami nagyra törekszik, de a test visszahúzza – ezt a kimondhatatlanul nyomorúságos polgári igazságot Adorno a kanti filozófia végső depravációjának tekinti. Ez a nyomorúságos „igazság” mutatja, hogy hogyan csapódhat le egy filozófia (adott esetben a kanti) a polgári normáltudatban.
2. A másik példa Thomas Mann *„Buddenbrook ház”* című regényéből származik, amelyben Wulicke, a direktor, a maga dübörgő császári születésnap beszédeiben sohasem mulasztja el, hogy „a mi nagy königsbergi Kantunk kategorikus imperatívuszára” utaljon (274. o.).

⁴³ Ebben az összefüggésben Adorno a kanti filozófiát Hume koncepciójával veti össze. Hume az én, az okság és a dolgok megkérdőjelezésével radikálisan átlépte a polgári társadalom horizontját; ennek nyomait Kantnál nem találjuk meg. Ez a megjegyzés mintha azt sugallná, hogy Kant az ontológia megmentésének programja miatt marad a polgári társadalom foglya. Innen származik a „Jargon der Eigentlichkeit” központi gondolata, amely szerint az ontológia (pontosabban annak heideggeri formája) a mindennapi közhelyszerű életösszefüggések hiposztazációjára épül. Ez az utalás azonban egyelőre csak egy első utalás formájában merül föl, s így az ontológia kritikája egyelőre nem lép át az irányjelzésen.

Meglepő lehet, mondja Adorno, hogy egy ilyen exponált, a sikerrel egyáltalán nem kacérkodó filozófia, mint a kanti, ilyen elementáris hatást fejthet ki. E hatás gyökerei azonban — ez Adorno alapvető meggyőződése — föllelhetők magában a kanti koncepcióban; s ezért elhibázott lenne, ha ezt kizárólag külső körülményekkel próbálnánk magyarázni. Kant, mondja Adorno összefoglalóan, megerősíti a mindennapi világképet, mégpedig azzal, hogy azt sugallja, hogy a világban jó lelkiismerettel nemcsak berendezkedhetünk, hanem be is *kell* rendezkednünk, mert egy másik világról, a lényegiről már amúgy sem lehet tudomásunk (275. o.). Kant így vált a nem legjobb és nem is legnemesebb német tradíció áldozatává (lásd 177. o.)

Adorno nem mondja ki, de 1959-ben még mindenki tudta, hogy ezekkel a gondolatokkal közvetlenül a nemzetiszocializmus Kant-recepciójának küszöbéhez érkeztünk. A nemzetiszocializmus ideológiája hatékony kísérletet tett a német filozófiai tradíció integrálására, s ebben a törekvésben kitüntetett figyelem jutott a kanti filozófiának is. A nemzetiszocializmus ideológiájában Kant a német filozófia egyik nagy „hőse”, akinek döntő jelentősége volt az általános német szellemiség létrehozásában és formálásában. E recepció körvonalait az alábbiakban két reprezentatív Kant-értelmezési tendencia fölillantásával fogom érzékelteni:

1. Hans Heyse, a nemzetiszocializmus egyik vezető filozófusa, aki előbb a königsbergi, majd a göttingeni egyetem professzora volt, a kanti filozófia platonikus gyökereinek kidolgozására törekedett. „A kanti kritikai filozófia — írja — valójában egyszerre tekinthető a platonizmus recepciójának és produktív megújításának.”⁴⁴ Kant, Heyse szerint, az első német gondolkodó, aki a saját kísérletét közvetlenül a görög gondolkodás perspektívájába állította; másként fogalmazva: Kant a hollandi racionalizmussal és az angol empirizmussal szembeszállva, a német filozófiát a görög kultúra *kizárólagos* örökösévé tette. Ezt az örökséget azonban kritikai értelemben kell tekintenünk: Kant volt az első, aki a platonizmus (értsd: az augustinusi platonizmus) krízisét észrevette, s megpróbált ezen túllépni. Ha Kant, ahogy ezt Heyse állítja, az augustinusi — platóni ideát tekintette a forma ősképeének; akkor ezzel a forma-fölfogással mégiscsak elégedetlen volt. Kantnál ugyanis a forma nem az isteni, a tiszta intellektuális szemléletre vonatkozik, hanem az emberi szemléletre, amely nem intellektuális, nem teremtő, hanem kifejezetten érzéki. Ezen a ponton nem is annyira az interpretáció igazságtartalma a fontos, mint inkább az általános iránya: a német filozófia a görög kultúra örököse, de még ezt az örökséget is képes volt meghaladni.

⁴⁴ Hans Heyse: „Kant und Nietzsche”, *Kant-Studien* 1942/43, 3. o.

2. A másik tanulmány Hermann Glocknertől, a gießeni egyetem professzorától származik, aki 1935-ben a *Logos* című folyóirat örököseként megjelenő *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* egyik kiadója lett. Glockner szintén (Heyséhez hasonlóan) a német filozófia felsőbbrendűségének megalapozására törekedett. „A német filozófia — írja — a népből származik és a néphez kötődik.”⁴⁵ S ezt egyrészt azzal bizonyítja, hogy a német filozófia „nagy alakjai” — így Kant is — az egyszerű nép gyermekei; és ugyanekkor ez a filozófia sohasem szakadt el a néptől. „Nálunk — mondja Heyse — már a gimnazisták, a seminaristák, a kezdő nép-oktatók és a papnövendékek is megvásárolják *A tiszta ész kritikájának* Reclam-kiadását.”⁴⁶ S ebből vonja le Glockner a következőket: „Nálunk sokkal inkább, mint bárhol máshol, a filozófia a nemzet ügye. Gondolkodóink a népből jönnek és a néphez fordulnak.”⁴⁷

A két interpretációs tendencia ugyan másként és másként fordul a kanti filozófia felé; együttesen mégis a nemzetiszocializmus két pillérére utalnak: a görög kultúra örökségének kisajátítására és az emfatikus *völkisch* ideológiára. Semmiképpen sem állítható, hogy Adorno a Kant-előadásokban leszámolt volna ezzel az ideológiával. De megpróbált leszámolni valamivel, amire mind a két pillér nehezedik: az autoriter filozofálással. Mindkét álláspont mélyén ugyanis bizonyos filozófusok szellemi hőssé stilizálása húzódik meg. A nemzetiszocializmus — mondhatnánk — a saját ideológiájában rejlő autoriter karakterrel ruházza föl a filozófusokat. A nemzetiszocializmus igazi pillérei 1959-ben — így érzékeltette ezt Adorno — már nem voltak elevenek; de még élt és mindenütt jelen volt az autoritás és annak tisztelete. A filozófiai műtfeldolgozás e karakter visszautasításában áll.⁴⁸ Adorno ugyanakkor azt is szeretné, ha ez a program az immanens filozófiatörténeti rekonstrukciók visszautasítására is alkalmas lenne. Aligha vitatható, hogy az immanens filozófiai rekonstrukciók is bizonyos autoritással ruházzák föl a maguk „hőseit”; úgy tűnik azonban, hogy a nemzetiszocializmus által mozgósított és a filozófiatörténeti autoritások között mégiscsak alapvető különbségeket kellene rögzítenünk. Erre azonban Adorno — aki ezen a téren általában sem ismert árnyalásokat — nem hajlott.⁴⁹

⁴⁵ Hermann Glockner: „Deutsche Philosophie”; *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* 1935 1. sz., 6. o.

⁴⁶ Uo., 8–9. o.

⁴⁷ Uo., 9. o.

⁴⁸ Adorno éppen 1959-ben írta meg egyik leghatásosabb tanulmányát „Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit” címmel; lásd in *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Suhrkamp 1963, 126–149. o.

⁴⁹ A kép meglehetősen hasonlít a társadalomfilozófiai elemzésekhez, ahol Adorno nem tett érdemi különbséget a nemzetiszocializmus és a késő kapitalizmus társadalmi közt

RESÜMEE

Adorno's Lectures on Kant

The author argues that Adorno's lectures on Kant in 1959 are of special interest despite of their unbound, verbal character of a university lecture. In these lectures Adorno undermines authoritative philosophy, the common

theoretical basis of national socialism and *völkisch* ideology. At the same time Adorno regards this program as critique of the immanent method of historical analysis in the history of philosophy.

KANT: ÖRÖK BÉKE CÍMŰ ÍRÁSÁNAK PARADOXONJAI*

ANTONINO INFRANCA

Kétszáz évvel azután, hogy Kant *Örök Béke* c. írása megjelent, sajnos a művet még mindig olvasniuk kell azoknak, akik ezen a bolygón el akarnak igazodni a jövőt illetően, s akikben nemcsak a jelen ökológiai problémáinak és a civil együttélés gondjainak átélése a közös, hanem az az univerzalizáló akarat is, amely immár minden különbséget és ellentétet túlhaladt, vagy legalábbis nyilvánvalóan efelé tendál. Mindaz, amit Kant ama rövid szövegében elméletileg kifejt, csak *látszólag* valósult meg, és *sajnos* a tényleges megvalósulás lehetőségei sem láthatók. Igaz, az emberek egységesebbek, mint kétszáz évvel ezelőtt, de egységük nem a demokrácia eszméjére vonatkozik, mely, természetesen a legkülönbözőbb formákban, az egész világon fokozatosan terjeszkedik, de nem vonatkozik a tőkés gazdasági rendszerre sem, mely a földet egyetlen szerves és szervezett rendszerbe integrálta; ez az egységesedés inkább annak az egyenlősítő (egalitárius) szándék-nak tudható be, mely elméletileg minden személyt és minden államot összefog. De ez így is pusztá szándék marad, hiszen egyértelmű és nyilvánvaló, hogy önmagában csak egy elvről van szó, amely teljes és totális alkalmazásra vár, amely ugyanakkor egyszerű kinyilvánításában is emberek és nemzetek közti szabályozó elemként működik.

Karl Otto Apel joggal állíthatja: „Az a körülmény, hogy napjainkig sem tudtunk megfelelni az egész világra kiterjedő polgári és jogi rend (weltbürgerliche Rechtsordnung) megvalósítására vonatkozó kanti feltételnek, elégséges ahhoz, hogy ne beszélhessünk egy ilyen természetű jogállam létezéséről.”¹ De ha igaz, amit Apel állít, éppannyira igaz az is, hogy létezik egy egyenlősítő (egalitárius) szándék, mely egy nagyon is pontosan meghatározható időpontban jött létre, ti. azon a feledhetetlen nyári napon, 1789-ben, amikor a francia nemzetgyűlés – valójában persze ama nemzet polgárságát képviselve – egyetemesen kinyilvánította minden emberre, vagyis minden állampolgárra vonatkozóan a Szabadság, az

* „I paradossi della »Pace Perpetua« di Kant”, *Il Cannocchiale* 1995, 3. sz., 225–249. o.

¹ K. O. Apel: „La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación de la ética de Kant”, in K. O. Apel–E. Dussel: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, Mexico 1992, 37. o.

Egyenlőség és a Testvériség elvét.² Az Emberi és Polgári Jogok Egyetemes Nyilatkozata révén minden ember rendelkezik egy program-dokumentummal, mely egy sor elvet fogalmaz meg, de mindezek azon az előfeltételen nyugszanak, miszerint a szabadság minden embert természeténél fogva megillet. Tehát, mivel mindannyian szabadok vagyunk, egyúttal egyenlőknek és testvéreknek is kell lennünk.

Ezeknek az elveknek a kinyilvánítása teljességgel forradalmi tény volt, nem is annyira azért, mintha előzmény nélküli lett volna, hiszen az Egyesült Államok Függetlenségi Nyilatkozata korábban keletkezett, újdonsága inkább abban áll, hogy tudatosan az egyetemesség elvét hirdette, melyet ugyan nem az emberek irányítanak, de ők fejezik ki, amikor harcaik alanyaként állítják magukat: a világ első szabad nemzete az egész emberiség nevében nyilatkozott meg.

Egy ilyen megrázó esemény már csak újdonsága miatt sem került el a korának történéseire oly érzékeny gondolkodó figyelmét, mint amilyen Kant. Az örök béke tervének nem lett volna semmi értelme ama nyilatkozat nélkül. Az *Örök Béke* c. írás nemcsak egyfajta hozzájárulás ahhoz a békés légkörhöz, mely az első forradalomellenes háború után köszöntött a nemzetekre, hanem filozófiai aktus is, amennyiben azon elvek végleges megszületését szentesíti, melyeket a franciák a harcmezőn vittek győzelemre. Megemlítendő, hogy az *Örök Béke* egy évvel azután öntődik végleges formába, hogy II. Frigyes Vilmos kormánya a *Vallás a pusztá és határain belül* c. munkájának publikálása miatt cenzúrát kényszerített Kantra, vagyis a szóban forgó szövegünk egyben politikai állásfoglalás és támadás is. Kant kifinomult iróniával folytatja politikai harcát, egyfajta *captatio benevolentiae*-t kísérelve meg: „A gyakorlati politikusnak az elméleti politikussal szemben olyan a hozzáállása, hogy ez utóbbit, a katedra emberét, nagy önteltséggel mélyen lenézi, mint aki valós tartalmat nélkülöző eszmével az államra semmilyen hatást sem képes gyakorolni, s akinek nyugodtan meg lehet engedni, hogy eszméibe nyakig belemerüljön, anélkül hogy a gyakorlati államférfiúnak erről akár tudomást is kellene vennie. Így ennek a tanulmánynak a szerzője — írja Kant — azt kéri önmaga számára, hogy a gyakorlati politikus, még ha nem is ért vele egyet, legyen következetes, és ne gyanítson az államra leselkedő veszélyeket azokban az

² Ahogy Kant írja *A fakultások vitájában*: „Az emberi történelemben az ilyen jelenséget már nem lehet elfelejteni, mivel az emberi természetben a jóra irányuló diszpozíciót és képességet tárt fel, olyat, amelyet semmilyen politikus nem tudott volna levezetni a már megtörtént dolgok menetéből, s melyeket csak a jog belső törvényei szerint az emberi nemben egyesült természet és szabadság tud megígérni, még ha az adott korszakot illetően csak indeterminált módon és mint egy véletlenszerű eseményként is.” Majd később ez áll: „Az az esemény túl nagy, túlságosan összefonódott az emberiség érdekével és hatása által túlságosan elterjedt a világon, annak valamennyi részén ahhoz, hogy ne idéződné fel a népek emlékezetében minden egyes alkalommal, amikor a körülmények kedvezőek, s nem kell újraélesztetni azt az ilyen típusú újabb kísérletek ismétlése által.”

eszmékben, melyeket az elméleti politikus jósorsukra bocsát és nyilvánosan hangoztat.”³ Az idézett szavak jól mutatják Kant félelmét az újabb cenzúrázástól, ugyanakkor a bennük tükröződő irónia révén föltárulkozik a szerzőnek az a szándéka, hogy támadásba lendüljön ellenfeleivel szemben, akiken azokat a „politikai moralistákat” érti, akik közt ott van Wöllner miniszter, Kant cenzora is, a reakciós politikai osztály méltó képviselője. Az irónia egyébként a gyöngék fegyvere a tényekkel szemben, és Kant kétségtelenül gyöngé volt, egyszerű alattvaló, aki nem kívánhatott mást, mint hogy szabadon kifejtthesse gondolatait.

A Francia Köztársaság és a Porosz Királyság közt 1795. április 5-én megkötött bázeli béke Kant szerint kivételes történelmi lehetőséget kínál arra, hogy az európai nemzetek között az örök béke végre megvalósuljon. Kant figyelmét nem kerülhette el, hogy a bázeli békében benne foglaltatott az új köztársasági állam implicit elismerése Poroszországra, tehát az első európai monarchia részéről. A háború valójában folytatódott: Ausztria és Anglia továbbra is hadban állt Franciaországgal, az egyik kettő, a másik még hét évig. Ismerve az események további alakulását, Kant elképzelése inkább jámbor illúciónak tűnik, s korántsem az örök béke megvalósításának tényleges lehetőségére épül. Mindenesetre korszakos jelentőségű marad, mint említettük, az 1789-es Egyetemes Nyilatkozatból született Francia Köztársaság implicit elismerése II. Frigyes Vilmos (a nagy fölvilágosult uralkodó, II. Frigyes utódja) részéről. Miként két évvel később Foscolo abban látta meg a campoformiói béke jelentőségét, hogy azt Napóleon, a „világsszellem” írta alá – hogy ezzel a hegeli kifejezéssel éljünk. Visszatérve Kanthoz, a bázeli béke egy további, személyes jellegű jelentéssel is bírt számára, ti. úgy tűnt, az előző évi cenzúra érvényét veszítette, s vissza lehet térni II. Frigyes lassú, de fokozatosan előrehaladó reformpolitikájához. Ha nem vesszük figyelembe Kantnak eme rajongását, nem érthetjük meg az örök békére vonatkozó forradalmi, de távolról sem provokatív tervét, melyet paradox módon két európai nagyhatalom közt zajló háború kellős közepén tárt a nagyközönség elé.

Továbbá eme rajongás fényében érthetjük meg Kant politikai hitvallását a köztársasági alkotmány mellett és a demokratikus alkotmány ellen. Amikor Kant „köztársaságinak” vallja magát, mégpedig abban a formában, amit ő e terminuson ért – amiről a későbbiekben még szólunk –, ezzel nyilvánvalóan cáfolja a francia forradalmi tapasztalatot, mivel „a demokratikus államforma a szó tulajdonképpeni értelmében szükségszerűen *despotizmus*, hiszen olyan végrehajtó hatalmat hoz létre, melynek keretein belül mindenki mások fölött, ill. esetlegesen másokkal szemben döntési joggal rendelkezik”⁴. E szavakból kiolvasható, hogy Kant elutasítja a demokratikus szabályokat, amennyiben azok elnyomják az egyéniséget. Hasonló természetű és motiváltságú lesz az az elutasítás, melyet az antidemokrati-

³ I. Kant: *Az Örök Béke. Egy filozófiai terv* (olasz ford., in *Stato di diritto e società civile*, Editori Riuniti, Roma 1982), 175. o.

⁴ Uo., 183. o.

kus liberálisok, mint Croce és Gentile, fogalmazznak majd meg a modern tömegdemokráciákkal szemben. Ugyanakkor ezt az elutasítást úgy is lehet értelmezni, hogy a szerző ezzel védelmébe veszi az uralkodónak azt a jogát, hogy szembe szálljon egy népi mozgalommal. Érdeemes megemlíteni, hogy a mű függelékében Kant elismeri a nép jogát a lázadásra, de nem az uralkodó jogát az ellenforradalomra, ha az elvesztette a hatalmát; ugyanakkor elismeri az uralkodó jogát ahhoz, hogy miután visszatért alattvalói közé, ne ítéljék el és ne büntessék meg azért, amit a monarchikus hatalom gyakorlása során követett el. Nem nehéz fölismerünk, hogy itt nyilvánvaló bírálatról van szó a francia köztársaságiakkal szemben XVI. Lajos kivégzése miatt. A király személye sérthetetlen, amíg ő tölti be ezt a tiszteket: ez a Robespierre-ével szögesen ellentétes tézis. Mindazonáltal Kant elismeri a népnek azt a jogát is, hogy az uralkodó által képviseltesse magát, aki ezáltal, miként II. Frigyes tette, az állam első szolgájának nyilvánítja magát. Ellenben, ha ez nem történik meg a király részéről, a népet már nem a király képviseli, vagyis ha a király nem védelmezi az állam érdekeit – vagyis azt az entitást, amely magában foglalja az összes politikai intézményi szervet –, akkor a népnek jogában áll megragadni a hatalmat, elűzni a királyt és helyreállítani az állam eredeti hatalmát. Jól látható, hogy Kant elgondolása szerint egy alkotmányos forma úgy viselkedik, akár egy organizmus, melyben egyik rész sem kerekedhet egyedi hatalmával a másik rész fölé. Előjáróban most csak azt emeljük ki, milyen világosan és élesen tudta Kant értelmezni a szeme láttára kibontakozó modernitást. Kant a francia Jogok Nyilatkozatának egyetemes jellegén túlmenően az egész modernitás paradoxonját ragadja meg: ti. rámutat a despotizmus és a demokrácia közti elválaszthatatlan kapcsolatra.

Ami Kantnak egy belső és külső társadalmi béke lehetősége iránti rajongását illeti⁵, további bizonyítékokkal is rendelkezünk, ti. a II. kiegészítésben, amely „Az örök béke megvalósítására vonatkozó titkos cikkely” címet viseli, ahol Kant, implicate visszautasítván a frigyesi modellt, elutasítja a király-filozófusok uralkodásának lehetőségét. Ezt a kiegészítést 1796-ban, egy évvel a bázeli béke után fűzi a műhöz, miközben a háború tovább dül, II. Frigyes Vilmos pedig nem folytatja II. Frigyes reformirányzatát, az ún. *Allgemeine Landrecht für die preussischen Staaten* alkalmazását, amely a porosz állam reformjának soha meg nem valósult vezérfonalát képezte. Szóval ez idő tájt Kant igencsak kiábrándult, és a filozófusokra bízta a föladatot, hogy megvalósítsanak a népek között egy mégiscsak lehetségesnek vélt örök békét.

Miért is ez a „mégiscsak lehetséges örök béke” tételezése Kant részéről, amikor oly nyilvánvaló volt reformtörekvéseinek csődje? Szerzőnk szerint a filozófusok,

⁵ Forradalmi rajongásról van szó, mivel eszmei és erkölcsi. Néhány évvel később Kant így ír erről: „A valódi rajongás mindig arra vonatkozik, ami *eszmei* és ami tisztán erkölcsi, mint amilyen a jog fogalma, és ami nem kapcsolható össze a személyes érdekekkel.” (*A fak ultások vitája.*)

avagy az egyetemes értelem főntartói, a jogászoknál is inkább⁶ főntartói lesznek a partikuláris értelemnek is, tehát képesek megjelölni azt a gyakorlati útmutatást, amely majd elvezet az örök béke megvalósításához. A filozófia Kant számára is az egyetemességet, a kozmopolitizmust jelöli, mindenféle partikularitás meghaladását, vagyis azt a jellegzetes szellemi attitűdöt, amely olyannyira a fölvilágosult „philosophe” sajátja, s amely lehetővé teszi Kant számára, hogy világpolgár legyen, noha végig Königsbergben él. Ugyanakkor azzal, hogy a filozófiára bízta egy effajta békeprogram gyakorlativá tételét, egyben elismeri annak nem gyors megvalósulását. A filozófia földadata marad tehát, hogy olyan kategóriákat és fogalmakat dolgozzon ki, melyek a népek közti viszonyok békés fölfogását segítik elő – egyfajta új nemzetközi joghoz vezetnek –, s ezen túlmenően a filozófia földadata az is, hogy ezen új fölfogás szerint neveljen.

Kant a gondolkodás új formáját igényli, s persze az elmék újraformálása csak hosszú idő alatt valósulhat meg. Ugyanakkor hamis lenne, ha Kantot naiv utópistának képzelnénk el, aki valamely problémát pusztán egy lehetséges megoldás absztrakt fölvázolásával akarna megoldani. Noha Kant nem naiv utópista, olyan filozófus, akit elragadott a „platóni szindróma”, vagyis az a meggyőződés, hogy önmaga, saját elméleteivel képes irányt adni a történelmi eseményeknek, mely fölfogás első képviselője és egyben áldozata Platón volt. Kant nem fizetett különösen magas árat a történelemnek, míg más filozófusok inkább lettek „elátkozottak” az ilyesféle kísérletben. Kant anti-utópiája kinyilvánítottan csak egy terv, tehát egy racionális és lehetséges számítás; másokra hárul a földadat, hogy a tervet megvalósítsák a jövő által diktálta föltételek között.⁷

Úgy tűnik, a béke egyfajta formája mára már megvalósult. Létezik az államoknak az a szövetsége is, melyre Kant olyannyira áhítozott, ti. az Egyesült Nemzetek Szervezete, mely maga is az 1789-es Nyilatkozat ihlette Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatán alapul. Földünket szinte teljesen egységbe fogja egy egységes gazdasági rendszer és egy „egyenszabású” politikai rendszer, olyannyira, hogy a neoliberalizmus főkolomposai, mint Francis Fukuyama, bátran zenghetik az új egyetemes rend dicséretét. De valóban van igazi béke?

⁶ Kant szerint a jogászok számára minden „aktuálisan létező törvényes alkotmány [...] mindig a legjobb”.

⁷ Az itt használt metaforákat már korábbi esszéimben elemeztem. Az utópia-terv viszonyról vö. „El proyecto platónico y »La città felice« de F. Patrizi da Cherso”, in *Utopias* (V. Fortunati – O. Steimberg – L. Volta), Corregidor, Buenos Aires 1994, 79–92. o.; a „platóni szindróma”-ról „L’eredità classica della categoria del lavoro nell’ultimo Lukács”, *Transformacao*, n. 15, São Paulo 1992, 53–64. o. és „Filosofia classica e lavoro nei »prolegomeni« di Lukács”, in *Critica Marxista* n. 6, 1991. nov.–dec., 173–190. o.; az elátkozott filozófusokról „L’impotenza della filosofia: la morte di G. Gentile”, *Tempo presente*, n. 165, 1994. szept., 43–54. o.

Itt nem azt a régi vitát akarjuk följújtani, hogy ti. a kapitalista gazdasági rendszer a kizsákmányolók és a kizsákmányoltak konfliktusán alapul, hiszen ez a vita nem oldódott meg. Még ha olyan államokban is élünk, ahol, úgy tűnik, a társadalmi és a gazdasági konfliktusok megoldódtak, a katonaiak pedig éppenséggel teljesen eltűntek, akkor is el kell ismernünk, hogy a Földön továbbra is számos háború pusztít, s a társadalmi feszültségek egyáltalán nincsenek megoldva. Nem arról van szó, hogy a társadalmi konfliktusok és feszültségek oka a kapitalista rendszer lenne, s hogy a kommunista rendszernek meglennének az eszközei a problémák megoldására, egyszerűen arról van szó, hogy a kapitalista rendszer, mely néhány éve az egyedül létező rendszer bolygónkon, nem képes mindezen feszültségeket föloldani — vagy tudatosan, vagy belső gyöngesége miatt. Helyzetünk sokkal abszurdabb, mint Kanté volt: ma ugyanis általánosan elterjedt a nemzetközi és társadalmi béke utáni vágy, fölépítettünk egy olyan nemzetközi jogrendszert és életre hívtunk olyan államok közti társulásokat is, melyeknek célja a béke elérése, és mégsem értük el a békét. Sem a nemzetek között, sem a társadalmon belül. Ahol pedig béke van, minden arra enged következtetni, hogy ott inkább csak egybecsengő érdekek vannak, de nem ama békevágy valódi megvalósulása. Példaként szolgálhatott erre az Öböl-háború, amikor egymással hosszú évtizedek óta békében élő nemzetek irtóhadjáratot indítottak egy másik nép ellen, mely mögött egy gyáva zsarnok bújt meg. S mi volt ezekre az eseményekre a legőszintébb reakció? Az emberek félelme, akik ezért vad élelmiszerfölvásárlásba kezdtek: a háborúval szembeni ősi rettegés annak jelzése volt, milyen mély bizalmatlanság él a polgároknak vezetőik iránt. Ebben pontosan az embereknek Kant által fölvetett azon joga tükröződött, hogy megfogalmazzák kétségeiket a kormányok cselekvésével szemben.

A bizalom bizonyos elemei megtalálhatók az *Örök Béke* c. írásban is, ott, ahol Kant a kereskedelmi integrációban erős békéltető eszközt lát⁸, de csak akkor, ha érett és egyenrangú népek közti kereskedelemre vonatkozik, s nem olyan kontextusra, melyben egymással ellentétes viszonyok közt élő népek kerülnek ilyesfajta kapcsolatba, hiszen ebben a kontextusban szerepelnek az európai népek azóta, hogy Európa a világ központjaként kezdett el viselkedni. Éppen ez a központiség-eszme képezi a támaszát az uralkodási szándéknak és a népek közti konfliktusoknak. Az európaiak saját fogalmi apparátusukat kiáltották ki egyedül érvényesnek a társadalmi, kulturális, gazdasági, politikai, vagyis egyszóval az emberi kapcsolatok értelmezését illetően, amikor kizárólagosan a központ és a periféria közti kölcsönhatásokkal magyarázták a folyamatokat: ahol a Nyugat a központ, a Föld többi része pedig a periféria. Ez uralkodáson alapuló fogalmi viszonymeghatározás, nem pedig egyenrangú kölcsönhatáson alapuló csere. E viszonyrendszer legnyilvánvalóbb kifejeződését éppen az 1789-es Nyilatkozatban találjuk, amikor is egy társadalmi osztály képviselői az egész emberiség képviselői-

⁸ Vö. I. Kant: *Az Ö. B.*, i. k. 198. o.

tére merészkedtek, s szövetszerűen rögzítették a Szabadság, az Egyenlőség és a Testvériség elveit, mint az emberi tisztelet és a társadalmi együttélés szabályozó elveit. Dicséretes, hogy szabadon vállalkoztak e földadat elvégzésére. Hol is érhető tetten elfogadhatatlan Európa-központúságuk? Bár kinyilvánították az emberek közti egyenlőséget, szabadságot és testvériséget, mégis ugyanazon gyűlés megengedte, hogy más, nem európai fajhoz tartozók viszont továbbra is rabszolgák maradjanak. Így francia alattvalók, mint pl. a haiti négerek rabszolgák maradtak, egészen addig, míg 1804-ben – egyébként ez Kant halálának éve – ugyanazok a négerek föllázadtak, s kivívták az anyaországtól való függetlenségüket és szabadságukat. Kant maga sem hallgat az *Örök Békében* az európaiaknak más kultúrákkal szembeni civilizálatlan és negatív diszkriminatív viselkedéséről, sőt rámutat, hogy az Európán kívüli nemzetek baráti fogadtatására az európaiak erőszakkal, visszaélésekkel és rablóhadjáratokkal válaszoltak.⁹

Az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata elveinek egyetemessége megvalósult a modern demokráciákban. Nincs olyan állam – legyen az akár despotikus is –, amely legalább eszmeileg ne azon elveket vallaná, ne azokból táplálkozna. Ezeket az elveket egyetemesen elfogadják a nemzetközi kapcsolatokban is, de mindez csak látszat. Csupán a valóságtól igencsak elrugaszkodott vagy éppenséggel képmutató értelmiségek és politikusok állíthatják azt, hogy a háború, mint a nemzetközi viszonyokat szabályozó eszköz, végleg kiiktatódott; a valóságban a fejlettebb demokráciák használták a háború eszközét a nem-nyugati országokkal való viszonylatukban, hogy ne is beszéljünk itt a Latin-Amerika egyes országaiban folyó mindennapos, be nem vallott háborúkról a társadalmilag lecsúszottak és a beilleszkedettek között. Ezeket a háborúkat rasszista elméletekkel igazolják, miszerint az európai népek nem akarnának vagy nem lennének képesek beilleszkedni azon társadalmakba, mintha csak léteznének a világon olyan emberek, akik nyomorban akarnának élni. Csakis az említett képmutatás okozhatja, hogy a nyugati értelmiségek együtt élnek a szemük előtt folyó vérontással. Persze elítélhetjük azoknak az országoknak a demokratikus berendezkedését – mintha Brazília vagy Mexikó nem lenne demokrácia, vagy mintha nem lenne demokrácia Anglia, amely néhány hónappal ezelőttig polgárháborúban állt Észak-Írországgal, vagy mintha nem lenne demokratikus az Egyesült Államok, ahol a városi erőszak csaknem a társadalmi forrongás jeleit mutatja. Kant, aki nem volt képmutató, egyáltalán nem dicsérte föl az európai civilizációt, amikor a központ és a periféria viszonyát kezdte elemezni, vagy amikor az európai történelem nem mindig fényes eseményei között kutatótt.

Az efféle gondolkodásmód annyira elterjedt a nyugati értelmiségek körében, hogy még a halottakat is saját eszmei kategóriáik szerint osztályozzák, s a célból, hogy a kegyetlen helyzetek hatását saját intézményes struktúráik szempontjából letompítsák, ezeket külső, helyi vagy exotikus véletlenek szintjére süllyeszti. A

⁹ Vö. uo., 190–191. o.

horvátországi vagy a boszniai háború jól mutatja, hogy ez a szemlélet akkor is érvényesül, ha olyan európaiak halnak meg, mint mi. De ha elterjedt ez a gondolkodásmód, groteszkké válik, ha hasonló téziseket olyan értelmiségiek vallanak, akik most, a kommunizmus bukása után, már azzal az alibivel sem rendelkeznek, mely ideológiai támaszként szolgált a demokrácia számára a totalitarizmussal szemben, kivéve, ha olyan antidemokratikus intézkedésekről van szó, melyeket ténylegesen a demokrácia védelmében hajtanak végre, mint Algéria esetében. A belső társadalmi, és a külső nemzetközi béke legsürgetőbb kérdéseitől ily nagy mértékben elrugaszkodott gondolkodásmód azt jelzi, hogy az eurocentrizmus vérbeli ideológia, vagyis a világról alkotott olyan fölfogás, melyet saját világunk alátámasztására használuk. Nem igaz, hogy a jogállam kiküszöböli a háborút. Apel jogosan állíthatja: „Azon jogállam védelme alatt, mely megőrzi az erőszak monopóliumát, az emberek [...] nagyobb mértékben engedhetnek meg maguknak morális cselekedeteket, mint korábban”.¹⁰ Ez azonban nem a háborúnak vagy az ember-ember-elleni erőszaknak a kiküszöbölését jelenti. Ugyanis a nyugati jogállam túl gyakran exportálta saját bensejéből kívültre a háborút. Ennek értelmében a demokrácia valóban a háború ellenszerévé válik, amennyiben föloldja, hogy a háború azonos értékekre hozott közösség valamennyi tagjának hozzájárulásából szülessen.

Kant számára világos volt, hogy közösség nélkül nem lehetséges köztársasági alkotmány, vagyis igazi demokrácia. Közösségen mindenekelőtt közös gondolkodásmódot, gondolatok és erkölcsi értékek folyamatos és állandó cseréjét értette. A gondolkodás szabadságával kapcsolatban, amely nélkülözhetetlen a szabadság bármely formájának elsajátításához, Kant fölteszi a kérdést: „De mennyiben gondolkodnánk, s méghozzá helyesen, ha úgymond másokkal közösségben gondolkodnánk, olyanokkal együtt, akikkel közöljük gondolatainkat, s akik átadják nekünk gondolataikat?”.¹¹ Természetesen a közösségben való gondolkodás előre feltételez egy már korábbi kulturális integrációt, mely nyelvi megértésen, netán egyenesen intellektuális megértésen, egyfajta *koinén*, *res publicán* alapul, ahogyan Kant mondta volna. De ez az előfeltétel még nem maga a közösség, hanem az, ami lehetővé teszi a közösség kialakulását. Ti. van egy olyan mozzanat, amely lehetővé teszi a különbségtételt a között, ami *közös tulajdonság* és a között, ami *közös*: ez a mozzanat pedig annak elismerése, hogy egyetlen társadalmi egységben élünk. Fichte éppen ezt az elemet húzta alá az *Örök Békében*: „Mindenkinek érdeke, hogy a másik előtt nyíltan elismerje a jogrendet, s hogy ugyanerről a másik is biztosítsa magát, s mivel senki sem bízhat a másikban, érdeke, hogy erről *garanciát kapjon* a másiktól. Ez pedig csak úgy lehetséges, ha egyetlen közös egésszé egyesülnek, s az ott érvényesülő kényszer mindenkit megakadályoz

¹⁰ K. O. Apel, i. m., 36. o.

¹¹ I. Kant: „Mit jelent a gondolkodásban való tájékozódás?”

abban, hogy áthágja a törvényt”¹². A közös egészhez való tartozás az az *a priori*, mely a továbbiakban lehetővé teszi a jogrend elismerésének tudatos kinyilvánítását, s csakis ezen a ponton állítható, hogy létrejött a közösség, amikor tehát mindenki elismeri a másik jogát.

Az *Örök Béke* modern jellege, vagyis az, hogy lényegében a francia forradalom egyetemes elvei ihlették, ma is megvalósításra vár, ugyanis mint egyetemes tervet nem szabad megvalósultnak nyilvánítani mindaddig, amíg teljes mértékben el nem terjed.¹³ Földünk egészen nem valósult meg általánosan a szabadság, az egyenlőség és a testvériség. Sőt, a modernitás a szabadság és az egyenlőség éles ellentétével szembesített minket: ahol megvalósul a szabadság, gyakran hiányzik az egyenlőség, főként az esélyegyenlőség, míg ahol megvalósul az egyenlőség, gyakran fölállozzák a szabadságot. A testvériség – melyet ma szolidaritásként kell értelmeznünk – a leginkább válságban lévő érték, s főleg az első világ gazdag társadalmaiban. A szabadság és az egyenlőség közti viszonyt jól megvilágítják Heller Ágnes és Fehér Ferenc szavai: „Nem az egyenlőség, hanem a szabadság és az élet a modernitás feltétlen értékei. Az egyenlőség feltételes érték abban az értelemben, hogy csakis a szabadság és az élet értékeire vonatkoztatva nyer jelentést. Az egyenlőség pl. nyomorban vagy nem-szabadságban negatív előjelű érték.”¹⁴

Heller és Fehér persze elismeri, hogy az egyén számára érvényes egyetemes elveknek a társadalomra, a kultúrákra és a nemzetekre is érvényesnek kell lenniük, pontosan úgy, ahogy Kant az *Örök Béké*-ben kifejtette. Ha szem előtt tartjuk a kanti erkölcs alapelveit, kiváltképp a kategorikus imperatívuszét, nyilvánvalóvá válik, hogy annak ember-ember közti viszonylatában érvényesülő egyetemességét Kant politikai filozófiájában kiterjeszti valamennyi kollektív entitásra (társadalomra, nemzetekre, államokra stb.). Persze az is igaz, hogy a kantiánus erkölcs nem köthető össze a politikával úgy, ahogy azt a modern korban megismertük, ugyanakkor mégis a modernség egyik alkotóeleme marad, mivel a kategorikus imperatívusznek az emberi viselkedés minden egyes mozzanatára történő alkalmazásán alapul. Kant legfőljebb nem tudott az egyenlőségnek a szabadsággal szembeni történelmi kondicionáltságáról. Ő ezt a kondicionáltságot elvont és egyetemes módon tételezte, s azt hitte, hogy a kategorikus imperatívusz viszonylatában fönnálló elvont szabadság-föltételből kiindulva megszülethet egy új politika. Ezért az ő erkölcsét csakis az ő politikai filozófiájával lehet összekapcsolni, valamint azoknak a politikai viselkedésével, akik úgy akarnak cselekedni,

¹² J. Fichte: „Kant »Örök Béké«-jéről”.

¹³ Mint Heller Á. és Fehér F. rámutat, a demokrácia alapelvei vagy egyetemesek, vagy nem demokratikusak: „Attól a pillanattól kezdve, hogy demokratikus elvekre alapozott politika mellett köteleztük el magunkat, úgy kell cselekednünk, hogy ezeket az elveket valamennyi kultúra befogadja.”

¹⁴ Uo.

mintha a kantianus erkölcs lehetséges vezérelvül szolgálhatna az ember erkölcsi cselekvésének. A kanti kategorikus imperatívusz csak akkor válik politikai szabállyá, ha a politikai cselekvés gyakorlati megkülönböztető eszközének tekintjük, tehát érvényessége a politikai cselekvő szándékától függ.

Ezen premissza elfogadásával el kell ismernünk, hogy Kant saját elméletében általános politikai viszonyokat fogalmazott meg, miként a köztársaságok között az *Örök Békében* leírt viszonyok esetében látjuk, mintha csak a kategorikus imperatívusznak megfelelő politikai cselekvés szándéka nemcsak hogy lehetséges, hanem szükségszerű is lenne. S méghozzá azért lenne lehetséges, mert ha a kategorikus imperatívusz érvényes a különös egyénre, érvényes kell legyen az egyetemes egyénre is. Valamely erkölcsi elv egyetemes érvényességét a jogi alapelvekre is ki kell terjeszteni, melyek az államok közti viszonyokat szabályozzák. Valójában az államok közti örök béke filozófiai tervét úgy értelmezhetjük, mint a kanti kategorikus imperatívusz formájának kiterjesztését egy nemzetközi jogi testületre a célból, hogy olyan alkotmány szülessen, amelyből kiindulva az államok közti összes lehetséges viszony meghatározható. Azonban fönnáll egy nehézség, ti. az, hogy Kant köztársaságpártisága korlátozza az említett formát. Ebben az értelemben a kategorikus imperatívusz formája és egyetemessége nem terjeszthető ki valamennyi állami szerveződésre, paradox módon a fölvilágosult reformizmusra sem. Kant tudatában van a politika és erkölcs összekapcsolásából eredő nehézségeknek, ugyanis megjegyzi: „Az igazi politika egyetlen lépést sem tehet, mielőtt ne tisztelegne az erkölcs előtt; s bármily nehéz művészet is önmagában a politika, egyáltalán nem művészet a politika összekötése az erkölccsel, mivel megszünteti azt a gubancot, melyet az erkölcs, mihelyt a politikával konfliktusba kerül, nem tud feloldani.”¹⁵ Politika és erkölcs közti viszony értelmét Kant az „igazi” jelzőben látja, mellyel a politikát fölruhazza, vagyis egy valós és az igazság megvalósítására irányuló politikában. Kant ugyanis tudatában van annak, hogy a nemzetközi jog nem garantálja a békét, legfeljebb akkor, ha az államok egyetlen föderációban egyesülnek.¹⁶ Erkölcs és politika összekapcsolása során hasonló nehézségek merülnek föl, mint amilyenekről korábban már szóltunk a filozófusok és a politikusok viszonyát illetően: ti. a filozófus föladata, hogy kutassa és föltárja az igazságot, a politikusé pedig, hogy az ott föltárt eredményekhez igazodva tudjon működni. Emlékeztessünk arra, hogy Kantnál az igazság mindig a tárggyal való megegyezés, a politikában pedig a másik féllel való megegyezés.

Kant szerint különböző okok teszik szükségessé az erkölcs és a politika összekapcsolását. Ezek közül politikailag a legfontosabb az a gazdasági integráció, melyet a szabad kereskedelem már kétszáz évvel ezelőtt megvalósított. Ez az az igény, amely történelmileg jellemzi Kantot, mint a polgárság megerősödése

¹⁵ Az *Ö. B.*, i. k., 209. o.

¹⁶ *Vö. uo.*, 186–187. o.

korának gondolkodóját. De, miként Marcuse elismeri¹⁷, ez az egyetemesség nem a polgári társadalomban valósul meg, vagyis Kant ennek megvalósulását egy a létezőnél tökéletesebb társadalomtól várja. Történetileg a legfontosabb érv erre a természeti állapot, az erőszak és a háború túlhaladása egy jogállamban. Inkább Hobbesnak, mint Rousseau-nak adva igazat, Kant szerint a természeti állapot az erőszak állapota, ahol az egyes egyed törvénye nem lehet érvényes mindenkire, és mindenki törvénye nem lehet érvényes az egyes egyedre. A második pontban, hogy ti. mindenki törvénye nem lehet érvényes az egyes egyedre, érhető tetten Kant demokráciával szembeni fönntartásainak elméleti alapja, mely egyben szerzőnk szövegének történelmileg legvilágosabb korlátját képezi.

Eme korlátokon túlmenően azonban az *Örök Béke* így is fontos szöveg marad számunkra, mert megfogalmazódik benne a szerzőnek az a bizalma, hogy megalapozza a történelem valódi és tényleges „nullfokát”. A francia forradalom és az azt követő események után Kant az emberiség fejlődésében elérkezettnek látja az időt egy korszakos fordulatra, és gondolkodásával hozzá akar járulni e történelmi pillanat meghatározásához. A népek közti örök béke immár nem elérhetetlen cél, hanem az emberek akaratától függ: új korszak jelenik meg az emberi történelem színpadán.

Mielőtt rátérnénk Kant demokrácia-kritikájának történelmi korlátaira, célszerű elemeznünk nézeteit a természeti állapotnak a jogállamban történő meghaladásáról.

A civil társadalom, a közösség (Gemeinschaft) szférája Kantnál mint „második természet” jelenik meg. Azzal, hogy az ember közli más emberekkel saját ítéleteit, s hogy azok föl is fogják ezen ítéleteket, kommunikáción alapuló etikai és politikai közösség alakul ki. Hannah Arendt szerint ez a fölfogás, mely lényegében *Az ítélőerő kritikájában* van kifejtve, Kant politikai gondolkodásának alapját adja.¹⁸ Mindenesetre az *Örök Békében* az emberi közösség az önző szándékok kölcsönös kioltásából is ered, ti. gyakorlatilag mindenki lemond arról, hogy saját érdekeit érvényesítse, attól való félelmében, hogy ezek az érdekek megsemmisülhetnek mások érdekei által. Ily módon „a természet, mégpedig maguknak az önző magatartásoknak a felhasználásával, siet segítségére a józan észben gyökerező általános akaratnak”.¹⁹ A „második természet” (a közösség) nem az első természettel szemben, hanem az első természet mechanizmusaival teljes összhangban születik, olyannyira, hogy a közösség az egoista tendenciák kölcsönös kioltásának, vagyis a törvény megszületésének eszköze és egyben garanciája.

¹⁷ Vö. H. Marcuse: *L'autorità e la famiglia* (olasz ford., Einaudi, Torino 1979), IV. k., 62.o.

¹⁸ Ezt az interpretációját Arendt *Lectures on Kant's Political Philosophy* című tanulmányában fejti ki. Jelen esszében Arendt gondolata vezérfonalként szolgál.

¹⁹ I. Kant: *Az Ö.B.*, i. k., 196. o.

A jog és a politika eredetéről vallott illetén fölfogásával Kant újból fölveti erkölcs és politika dualizmusát, melyet pedig más műveiben túl akart haladni. A szerzőnk által javasolt megoldás a nyilvánosságról megfogalmazott közismert tétele: „Minden, mások jogaira vonatkozó cselekvés, ha maximája nem egyeztethető össze a nyilvánossággal, igazságtalan.”²⁰ A civil együttélést szabályozó politikai maximák és törvények nyilvánosságának követelésével Kant, öt évvel *Az ítélőerő kritikájának* megjelenése után, politikai elméletében újra fölveti a kommunikáció központi szerepét. A maximák kommunikálhatósága, vagyis nyilvános közölhetőségük, Kant számára erkölcs és politika összekapcsolásának egyik lehetséges garanciája. Ezzel Kant újra tételezi az erkölcs és a politika alapjainak a viszonyát, mégpedig abban az értelemben, hogy a fő kérdés immár ez: hogyan lehetséges összekapcsolni a politikai cselekvést vezérlő elvet azzal az elvvel, amely az erkölcsi ítéletet táplálja. A kanti megoldás nem végleges, hanem aporetikus, mivel a megoldást a politikai cselekvést vezérlő maximáknak a nyilvánosság, vagyis az erkölcsi ítélet előtti fönttarthatóságára bízza.

Amennyiben a problémát így tételezzük, úgy tűnhetne, az erkölcsnek elsődlegesség járna a politikával szemben. Valójában az erkölcsöt nem annyira elsődlegesség illeti, mint inkább egyfajta funkció vagy föladat, mely szerintem a legtalálóbban az *übergreifendes Moment* kifejezésben fogalmazódik meg, mely köztudottan inkább Marx, mint Kant szótárához tartozik. Bár maga Kant nem használta ezt a kifejezést, a kanti erkölcs a felé tendál, hogy hatását a politikára is kiterjessze, s anélkül, hogy annak hatáskörét birtokolná, a politikát korlátozza. Kant kifejezésével élve, az erkölcs egyfajta *Grenzbegriff*, a politika határfogalma: a politikai cselekvést ellenőrző és korlátozó szféra.²¹ Erkölcs és politika viszonyának ilyen fölfogása két fontos következményt von maga után: egyrészt fölvetődik a jog az erőszakra és az ellenállásra egy erkölcstelen politikai cselekvéssel szemben; másrészt fölvetődik mindenkinek a közügyekben való részvétele. Mindkét következmény jóval túlmutat Kant gondolatmenetén, ti. a demokratikus civil együttélés azon egyetlen formájának irányába, mely garantálja a Kant által áhított köztársaság érvényesülését.

Miként Kant *Örök Békéjében* könnyen kitapintható, szigorú választóvonal húzódik a között, ami történelmileg ténylegesen *fönnállt* és a között, aminek *kellene lennie* vagy *lesz* az emberi viszonylatok tekintetében. Az erőszaknak, jelen

²⁰ Uo., 210. o.

²¹ Miként Marcuse a „Mi a felvilágosodás?” Kantjával kapcsolatban rámutat, tehát „a szabadság, amely szembenáll a tekintéllyel, nyilvános jellegű: csakis így hatol be a társadalmi lét konkrét dimenziójába; tekintély és szabadság a *civil társadalmon* belül találkozik, s mint a civil társadalom problémája tételeződik”. Könnyen észrevehető viszont, hogy az Ö. B.-ben a perspektíva enyhén megváltozott s a tekintélyt a szabadság korlátozza, amennyiben a politikát az erkölcs korlátozza. A változást a francia forradalom mindenfajta erkölcsi ellenőrzés alól kicsúszó eseményeinek értékelése okozta.

esetben a háború alakjában előálló erőszaknak, megvolt a maga szerepe és érvényessége.²² A háború tehát hozzájárult az emberiség elterjedéséhez és a jog kialakulásához. Mégis, a háborúnak az az új formája, amely Napóleon vezetésével folyt nagy tömegek mozgósításával és igencsak romboló célkitűzésekkel, arra indítja Kantot, hogy a végleges béke, a történelem „null-foka” mellett kardoskodjék. Kant nem foglalkozik a nemzeteken belüli erőszakkal, vagyis a polgárháborúval, sőt ez a probléma világosan meg sem jelenik szemei előtt. Ugyanis szerzőnk két, látszólag paradox tézist állít: „Amikor a rossz alkotmány által kiprovokált forradalom hevében törvénytelen eszközökkel egy törvényesebb alkotmányt is hoznak létre, még akkor sem szabad megengedhetőnek tartanunk, hogy visszavezessék a népet a régi alkotmányhoz, mégha az előre kiszabott büntetéssel sújthatná azokat, akik erőszakkal és ravaszsággal részt vettek a forradalomban.”²³ Majd felteszi a kérdést: „Vajon a felkelés törvényes eszköz-e arra, hogy a nép megdöntse az ún. zsarnok elnyomó hatalmát?”²⁴, s erre így válaszol: „A nép jogait sárba tiporják: ekkor a zsarnok ellen nem követnek el igazságtalanságot, ha letaszítják trónjáról: efelől semmi kétség. Mégis igazságtalan az alattvalók részéről ily módon érvényesíteni jogukat, s ők maguk sem kiálthatnak igazságtalanságért, ha ebben a harcban elbuknának, s utóbb a legkeményebb büntetést kellene elszenvedniük”.²⁵

Egyszóval Kant azt a benyomást kelti, hogy amint egy új politikai rendszer törvényes hatalomként konszolidálódott, attól kezdve legitimé válik. Ily módon igazságtalan elűzni a zsarnokot, ugyanakkor ez mindig megtehető, s ha egyszer elűzték, neki és támogatóinak nincs többé joguk visszaállítani a régi rendszert. Groteszknak hat, hogy Kant szabályozni akar egy olyannyira szabálytalan politikai mozgást, mint amilyen a forradalom, amely valójában a természeti állapot visszaállítása a közösségen belül. Ki kell azonban emelni, hogy a zsarnok elűzése kapcsán Kant igazságtalanságról beszél, mivel szerinte valamilyen módon maga

²² Kant szerint „a háború minden irányba szétszórta az embereket, hogy még a legzordabb területeket is benépesítsék, miként ugyanazon eszközökkel arra is kényszerítette őket, hogy többé-kevésbé törvényes kapcsolatba lépjenek egymással” (Az Ö. B., 193. o.).

²³ Uo., 202. o.

²⁴ Uo., 210. o.

²⁵ Fichte viszont dicsőítő hangnemben üdvözölte az immár nem-európai és az európai kontinensen kívül eső új köztársaságot, mivel benne látta a fejlődés garanciáját: „A világtörténelemben két új jelenség garantálja, hogy elérjük ezt a célt: egyrészt a virágzó észak-amerikai szabad állam, amely a másik féltekén alakult meg, s ahonnan kiindulva a fény és a szabadság szükségszerűen szét fog terjedni a ma még elnyomott kontinenseken; másrészt az európai államok alkotta nagy köztársaság, amely a barbár népek betörését megakadályozandó, a kultúra laboratóriumában védőgátat emel, melyet az antik világban még nem ismertek, s éppen ezzel garantálja az államoknak folytonosságát s az egyedi egyének azokon belüli kiegyensúlyozottságát, melyet csak hosszú idő alatt lehet elérni.” (J. Fichte: „Kant »Örök Béké«-jéről”)

a zsarnok is a törvényességet képviseli. Ha egyrésztől közismert, hogy Kantra nem gyakorolt hatást Hobbes életműve, másrésztől szintúgy nyilvánvaló, hogy szemében bármely kormányzó magára ölti a törvényességet. Kant nem könnyen fogadja el a törvényi hagyománnyal való szakítást, éppen ama közvetítő szerep miatt, melyet a politikai hatalom szerinte betölt. Ne feledkezzünk el arról, hogy Kant, noha felkészültségét a francia forradalom előtt szerezte, nem olyan filozófus, aki kitért volna előre, mert nemcsak hogy hozzálát azon esemény konkrét történelmi eredményeinek elemzéséhez, hanem magának a forradalomnak a fogalmára is reflektál. Pusztán ezért Kantot a modernitás atyjának lehetne nevezni, hiszen nem utasítja el teljesen a hatalomátvétel forradalmi útját, ellenben következményeiből kiindulva értékeli, vagyis a hatalmi váltás szempontjából. A forradalom a hatalmi váltásnak, a hatalom traumatikus, de nem végleges szétszűrésének egyik nem kívánt formája. Kant a hatalmat funkciójában értékeli, nem pedig személyi alapon, így pl. sohasem írja, hogy a király személye szent, legföljebb törvénytelen az eltávolítása, s törvénytelen a király részéről is a visszavágás. Ezzel egyre inkább a politikának immár modern fölfogása bontakozik ki: a figyelem arra a közvetítő szerepre irányul, melyet a politikai hatalom a polgárok egymás közti viszonyában, ill. a polgárok és az állam között betölt.

Paradox, hogy Kant elutasítja a demokráciát, vagyis a polgárok által szabadon választott hatalomközvetítésnek ezt a formáját. Túl azon, hogy a demokráciának a maitól eltérő jelentést tulajdonított (ahol mindenki hatalma érvényesül egy fölött), meg kell említeni, hogy Kant a demokráciáról semmiféle politikai tapasztalattal sem rendelkezett, s ebbéli tapasztalatlansága még a forradalommal szembeni tapasztalatlanságát is fölülmúlta. Kant sosem ismert egy modern értelemben vett demokráciát: az Egyesült Államok berendezkedését sem tartotta átültethetőnek Európába. Ugyanis a XVIII. század végi Egyesült Államokat csak nagy jóindulattal lehetne demokratikus politikai rendszerű országnak nevezni, inkább hasonlított egy liberális politikai rendszerhez (bár az angol modellnél kétségtelenül nyitottabb volt), amennyiben a fehérek számos rétegét kizárta a jogok gyakorlásából, nem beszélve a néger és az indián népességről.²⁶

Pedig Kant demokratikus gondolkodó, mivel elfogadja a demokratikus liberalizmus alapelveit, s hozzá a modern demokrácia érett formáját. A demokratikus fölfogás magva három szabályból áll. Ezt Kant egy köztársasági alkotmánynak tulajdonítja, mely a következő elveken alapul: (1) a társadalom tagjainak szabadsága; (2) mindenkinek egy közös törvényhozástól való függősége; (3) mindenki egyenlőségének törvénye. Ez a három elv a demokratikus liberalizmus alapelvei között is ott található, s egyébként analóg az Emberi és Polgári Jogok Egyetemes Nyilatkozatában kifejtett alapelvekkel. Szabadság és törvény előtti egyenlőség válik a társadalom tagjait összekötő eljövendő testvériség alapjává.²⁷

²⁶ I. Kant: Az Ö.B., i. k., 181. o.

²⁷ Kant hozzáteszi: „Minden embernek, akik kölcsönösen hatni tudnak egymásra,

Az ilyen testvériség a törvény előtti egyenlőségből ered, mivel a törvény betartására a másik felé megfogalmazott kötelezettség ugyanúgy a magunk számára is kötelezettség. Ismert, hogy Kant számára a nemesség elve is érvényét veszti.

A demokratikus liberalizmusból az érett demokráciába való átmenet lényegi pontja a külső törvényekhez való hozzájárulás igénye: „Külső (vagyis jogi) szabadságomat inkább úgy kell meghatározni, mint azt a lehetőséget, hogy semmilyen más külső törvénynek ne kelljen engedelmeskednem, csupán annak, amelyhez hozzájárultam.”²⁸ Hozzájáruláson a törvény lényegéhez és formájához adott szabad és tudatos beleegyezést és egyetértést, valamint a törvény tiszteletben tartását kell érteni. A törvénnyel való szabad és tudatos egyetértés nyilvánvalóan csak szabad akaratból születhet, amely az erkölcs szférájához tartozik és publikus, vagyis más személlyel közölhető kell legyen. Ez a közölhetőség, mint említettük, válik a civil közösség megalapozó elemévé. Kant kiemeli, mennyire fontos, hogy a politikai cselekvés maximái publikusak legyenek, mert ami publikusan nem kinyilvánítható, az egyértelműen hamis és törvénytelen, amellet, hogy igazságtalan is. Tehát igazság, törvényesség és igazságosság azon fordul meg, hogy kommunikálhatók-e vagy sem a másik ember felé a politikai cselekvést ihlető erkölcsi elvek. Innen ered a közjog ismert transzcendentális formulája: „Valamennyi, más emberek jogaira vonatkozó cselekvés, amennyiben nem egyeztethető össze a nyilvánossággal, igazságtalan”; s ezzel analóg a következő megfogalmazás: „Minden maxima, amely (hogy ne fulladjon kudarcba) igényli a nyilvánosságot, összeegyeztethető a politikával és a joggal.”²⁹

Bár a közjog transzcendentális formulája mint a politikai cselekvés *a priori*-ja működik, ez nem olyan igazi kategorikus imperatívusz, mint amilyen *A gyakorlati ész kritikájában* fogalmazódik meg. Az alapvető különbség abban áll, hogy a morális kategorikus imperatívuszban az egyén saját cselekvése révén egy egyetemes törvényalkotás alapjának tételezte magát, míg a transzcendentális formulában a másik az, aki ítéletével jóváhagyja vagy sem a politikai cselekvés maximájának érvényességét.

A transzcendentális formulában nagyobb hangsúlyt kap a közösségi lét, a másik felé való nyitottság, mégpedig az egyetemes dimenzió elérése végett.

Az egyetemes (allgemein) azáltal érvényesül, hogy a másik részéről megtörténik a jóváhagyás az erkölcsi és politikai cselekvés maximájára. A jóváhagyás

valamilyen módon egy civil alkotmány (*bürgerliche Verfassung*) részeivé kell hogy váljanak.” (Uo.) Ebben az értelemben a kölcsönös cselekvés szükségessé teszi a társadalom létrehozását, melynek *társult tagjai* (soci) valamit közösen tételnek, amely a *res publica* résztvevőivé teszi őket. Tehát Kant itt a forradalmi elvek közül a harmadikat, a Testvériséget alapozza meg.

²⁸ Uo., 182. o.

²⁹ Uo., 210 és 214. o.

kommunikációt, valamint az erkölcsi és politikai cselekvés maximáját képező alap érvényességének és megvalósíthatóságának elismerését jelenti. Ezen elismerés által a másik belép az erkölcsi és politikai cselekvés alapjába, vagyis maximájába, amely éppen az illetén való elismerés révén emelkedik magának a cselekvésnek a transzcendentális elvévé. Ezzel a másik az erkölcsi és politikai cselekvés *socius*ává (társult tagjává, résztvevőjévé, együttes végrehajtójává) minősül át. Ily módon ez a cselekvés már nem individuális, hanem kollektív, közös/egyetemes (*allgemein*).

Apel nagyon helyesen emelte ki a következőket: „Bizonyos értelemben Kant nem volt képes végbevenni az erkölcsi törvény végső transzcendentális megalapozását, melyet előbb ő maga szorgalmazott, majd később felhagyott vele, »a (gyakorlati) ész nyilvánvaló ténye« pusztá konstataálásának kedvéért, mégpedig az észnek a módszertani szolipszizmus értelmében vett szubjektív elvéből kiindulva.”³⁰ Megállapítható tehát, hogy a konszenzus elvárása az a zseniális fogás Kant részéről, mellyel képes túllépni ezen az *impasse*-on, vagyis ama tehetetlenségünkön, hogy transzcendentális alapot adjunk nemcsak a morális, hanem a politikai cselekvésnek is. Ilyen értelemben az erkölcsi-politikai maxima nyilvánossága és a konszenzus még egyértelműbben összekapcsolódik.

Valójában, ha tekintetbe vesszük, miként Apel ajánlja, hogy „az »Én gondolkodom« kanti transzcendentális elve az interszubjektivitás semmilyen transzcendentális dimenzióját sem tartalmazza”³¹, akkor észre lehet venni, hogy a kantiánus erkölcs az egyén szolipszisztikus felfogásán alapul, s hogy csak később nyit az interszubjektivitás felé, éppen az erkölcsi cselekvésnek az ítélőerőbe való átmenetében, világosabban kifejezve *A gyakorlati ész kritikájából Az ítélőerő kritikájába* való átmenetben, avagy az 1788-ból 1790-be való átmenetben. Tehát alapvetőnek látszik az a hatás, amelyet a francia forradalom gyakorolt Kant gondolkodására.

Még mindig az *Örök Béke* című írásában, Kant világosan tételezi az egyéni önzés és a morális cselekvés univerzalizmusa közti dichotómiát: „Objektíve (elméletileg) nem létezik semmiféle harc az erkölcs és a politika között. Szubjektíve azonban az ilyen konfliktus továbbra is fennmarad és mindig is fennmaradhat.”³² Kant úgy lép túl az egyéni önzésen, hogy paradox módon az egyéni bátorságra hivatkozik, amely legyőzi a bennünk lévő erkölcsi rosszat. Paradoxon az is, hogy éppen az erkölcsi cselekvés akadályozója, vagyis az egyén lesz ugyanezen *impasse* túlhaladásának kiindulópontja. Az ilyen paradoxon nem ellentét az azzal, hogy az egyént ne egyedülálló, azaz izolált egyedként fogjuk föl, hanem mint *elválaszthatatlan* találkozási pontot egyedi és egyetemes, egyediség és közösség között, mint valódi transzcendentális *individuumot*, amely Kantnál még nincs jelen.

³⁰ K. O. Apel, i. m., 15. o.

³¹ Uo.

³² I. Kant: *Az Ö. B.*, i. k., 208. o.

A közösség és az egyén valódi transzcendentális megalapozását úgy lehet elérni, ahogy azt Enrique Dussel fejtette ki: „A Másik nemcsak »bennünk« transzcendentális, hanem »magának a közösségnek« transzcendentális”.³³ Dussel a fölszabadítás filozófiájának perspektívájában mozog — amelyet a jelen esszében is követtünk³⁴ —, amely perspektíva lényegében nemcsak a kantianus, hanem általában az európai szolipszizmussal is szakít: az erkölcs valódi transzcendentális megalapozását csakis a Másikból kiindulva lehet elnyerni, főleg ha ezen Másik: a nem-európai. Valójában minden ember szolipszista, nemcsak a kanti „Én gondolkodom”, hanem a karteziánus „Cogito” is a háborútól való elszigetelődésből születik; ez is szolipszisztikus, lényegében védekezés a teoretikus imperializmussal szemben. Azon túlmenően, hogy Kant a politikai szférában újra fölveti a kategorikus imperatívusz struktúráját, amely túlhaladatik a másikkal való közösségben, implicite az elválaszthatatlan viszonyt tételezi a *Gemeinschaft* (közösség) és a *Gesellschaft* (társadalom) között.³⁵ A közösség azonban a társadalmat megelőző dolog, igazi és valódi *a priori*, amely lehetővé teszi az ítéletek kommunikálhatóságát, az erkölcsi és politikai cselekvések maximáinak szocializálását a jóváhagyáson keresztül. Ezt az *a priori* formát nem szabad összetéveszteni a civil társadalommal, amely módosíthatja legmélyebb struktúráit, de nincs hatással a közösségre, mert valaminek a közösségi birtoklása több, mint a társadalmi élet. A természetjog valódi túlhaladását csakis a közös tulajdonlással lehet elérni³⁶, amely a továbbiakban valaminek a tulajdonává lesz, és beilleszthetővé válik a civil társadalomba. Ám ha a közösség nem azonosul a társadalommal, mi képviselheti a társadalmat, abban az értelemben, hogy azt minden lehetséges formában megvalósítja? A választ az állam mint intézmény fogalmában kell

³³ E. Dussel: „La introducción de la *Trasformación de la filosofía* de K. O. Apel y la Filosofía de la liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)”, in i. m., 77. o.

³⁴ Nem fogadtatott el ellenben Dusselnak a kanti etikára vonatkozó azon bírálata, amely szerint ez az etika imperialista volna, mivel, éppen ellenkezőleg, a kategorikus imperatívusz éppen hogy az imperializmusból való kiutat mutatja és nem annak fönntartását szolgálja. Dussel példája a *Filosofia della liberazione*-ban (Queriniana, Brescia 1992, 129. o. — „Ama la patria e combatti per essa”) valójában hipotetikus imperatívusz, mivel a cselekvést a haza iránti szeretet alá rendeli. Ti. nem világos, miért is kell szeretni a hazát. Miféle *a priori* lehet a haza iránti szeretet, amely *Gewalt* tettekhez vezethet? Az igazi kategorikus imperatívusz ez lenne: „Akarnod kell az emberek közösségét és oly módon kell cselekedned, hogy cselekvésed maximája hozzájáruljon ezen közösség megalapításához.” Ellenben nagyon is helytálló a kiskorú állapotból való kijutás metaforájának újrafelvetése (vö.: *L'occultamento dell'altro*, La Piccola, Celleno 1993, 213–214. o.), melyet Dussel a „Mi a felvilágosodás?” Kantjától vesz át a célból, hogy azt tartsa: elérkezett a pillanat egy újabb kijutáshoz: azon Modernitásból való kijutáshoz, „amely áldozatokat követel”, vagyis háborúra alapozott modernitás.

³⁵ Latinul közösség és társadalom egyaránt a *societas* terminussal jelöltetik.

³⁶ Vö.: Marcuse, i. m., 60. o.

keresni, amely lehetővé teszi az erkölcsi törvény számára, hogy jogi törvénné váljon. Mint Eric Weil rámutat: „Az Állam, az urak Állama, amely távol áll attól, hogy az erényre épüljön, alkotja azon szükséges (de nem elégséges!) feltételt, hogy lehessen erkölcs a világon.”³⁷ A demokrácia, abban a történelmi formában, amelyben Kant megismerte, nem tűnt számára megvalósítható és gyakorolható politikai formának, ugyanakkor mégsem kétséges, hogy a *Gemeinschaft* a modern demokrácia valamennyi tipikus jellemzőjét mutatja. Ugyanis a közösség az egyének és a másik ítéletének/jóváhagyásának szubjektumában végbemenő interiorizálás közti szétválaszthatatlan kapcsolaton alapul. Ily módon megalapozódott a részvételi közösség, ahol is minden tag lényegi és összetevő rész. Kant tipikusan német politikai hagyományba helyezkedik, olyan hagyományba, melynek azonban megvoltak a sötét pillanatai, s hatalmas horderejű történelmi tragédiákat produkált.

Kant, ahogy az *Örök Béke* (1795) című munkájában elénk áll, az a filozófus, aki jelentős gondolati fejlődést mutatott föl utolsó tizenöt évében, talán a legrendkívülibb fejlődést, amelynek valaha is tanúi lehetünk a filozófia történetében. A *tiszta ész kritikájában* 1781-ben, Kant a megismerés és a külvilág viszonyát tisztázza; 1783-ban a „másik”-at úgy határozza meg, mint olyan elemet, amely alávet³⁸; 1788-ban, A *gyakorlati ész kritikájában* a maxima szubjektivitásából a kategorikus imperatívusz egyetemességébe való átmenetet fogalmazza meg elméletében; 1790-ben Az *ítélőerő kritikájában* a „másik”-at az ítélet társadalmi kommunikálhatósága által magának az ítéletalkotó képességnek alapvető elemévé teszi; végül 1795-ben az *Örök Békében* (f)elismeri, hogy a nyilvánosság, vagyis a „másik” jóváhagyása, a politikai cselekvés egyik kontrolláló eleme. Ily módon az erkölcs a politika határává, a politikai cselekvés ellenőrző szférájává válik. Amennyiben a jóváhagyás azt fejezi ki, hogy ismerjük a cselekvés erkölcsi alapjait, hogy tudatában vagyunk saját erkölcsi alapjainknak, valamint elismerjük, hogy a „másik” cselekvését erkölcsi alapok mozgatják, akkor Kant elméleti fejlődését úgy lehet értelmezni, mint állandó nyitást egy idegen, a saját belső szférájától elkülönbözött dimenzió irányába.

Igaz, hogy Kant gyakran emlékeztet arra, hogy a jog és a politika csakis az ember külső szférájára vonatkozik, de ez a tagadhatatlanul aktuális állítás azoknak a politikai eseményeknek a fényében értelmezendő, melyek az 1789–1795 közti éveket fémjelezték. A francia forradalom Kant számára azt bizonyította, mennyire gyöngye bensőleg az erkölcs a politikával szemben, s ez az esemény ugyanakkor azt az igényt fogalmazta meg számára, hogy összeegyeztesse az erkölcsöt az ember külső és belső természetével. A forradalom megsemmisítette benne azt a

³⁷ E. Weil: *Problemi kantiani* Quattro Venti, Urbino 1980, 122. o. A Kant-féle etatizmusról W.B. Gallie is írt, in: *Filosofie di pace e guerra*, Il Mulino, Bologna 1993, 45. o.

³⁸ A kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki értelmét más irányítása nélkül használja (vö.: „Mi a felvilágosodás?”).

fölfogást, hogy az uralkodó a társadalom alapja és a közösség képviselője. Később a terror időszaka annak a tragikus kérdésnek a fölvetéséhez vezette, hogy mennyire erkölcstelen is lehet az erény által ihletett politikai cselekvés. Pedig ez az erkölcstelen politikai cselekvés így is olyan politikai cselekvés volt, amely képes volt bizonyos népi konszenzus kialakítására. Azt hiszem, Kant számára elfogadhatatlan volt a párizsi nép tapsa és éljenzése, amikor XVI. Lajos feje a porba hullott a Vendôme téren; ugyanez a nép volt ez, amely a varennesi menekülés után XVI. Lajost, a Tuileries-be való visszatérésekor, dicsőítőleg a legtelteljesebb csöndben fogadta.

A belső és a külső közti kapcsolat az államok egymás közti kapcsolatában, valamint az államok belső alkotmányai közti viszonyban jelenik meg újra. Ugyanis a köztársasági alkotmány, melyet az államok belső alkotmányában kell alkalmazni, ugyanaz az alkotmány, melyet államok nemzetközi közösségében kell alkalmazni. Az 'egy mindenki ellen és mindenki egy ellen' által jellemezhető háborús természeti állapot adja kiindulópontját a nemzetközi kapcsolatoknak. De amikor, mint ahogy 1795-ben történt, két egymáshoz képest eltérő belső és külső érdekekkel rendelkező állam, mint amilyen a köztársasági Franciaország és az abszolutista Poroszország, békeszerződést ír alá, az Kant számára bizonyítja, hogy az egymással szembenálló önzések készítik elő/teremtik meg a történelmi és tényleges föltételeket az eszmei örök béke megvalósításához. Akkor ki kell alakítani az államok közti természetjogot, majd egy nemzetközi köztársasági alkotmányt, amelynek ugyanazok az alapvető tulajdonságai, mint a belső köztársasági alkotmánynak. Próbáljuk meg behelyettesíteni az örök béke tervének ideiglenes és végleges paragrafusában az „állam” kifejezést az „egyén,” kifejezéssel, s nem fogunk lényeges különbséget észrevenni. Ez azt bizonyítja, hogy a kanti köztársasági alkotmány, melyet a demokrácia egyik lehetséges formájaként ill. az egyének/államok alkotta közösség kifejezéseként értelmezzünk, tulajdonképpen az egyéni szabadságok kibontakoztatásának a rendszere.

Miként a belső közösségben, úgy a nemzetközi közösségben is előre föl kell tennünk, hogy a köztársasági alkotmány, az egyén nevelésével analóg módon, az államokat az együttes részvételhez szoktatja. Az együttes részvétellel, amely nem más, mint nagy pedagógiai értékű civil együttélési gyakorlat, túl lehet lépni mindazokon a civilizátlanságokon, melyek elsősorban az európai nemzeteknek más nemzetek irányában gyakorolt viselkedését fémjelezték. Kant nem mulasztotta el, hogy rámutasson ezen civilizátlanságra azok részéről, akik önmagukat nagyon is civilizáltak tartották, de másokkal egyáltalán nem úgy viselkedtek.³⁹

A történelmi valóság misztifikálástól mentes ismerete – mellyel Kant sohasem próbált kiegyezni, s amellyel ráadásul került a közvetlen és erős konfrontációt – arra vezette Kantot, hogy tervét az örök béke egyszerű filozófiai tervként fogja föl, melynek megvalósítását egyrészt szükségszerűnek, másrészt már kialakulóban

³⁹ I. Kant: Az Ö. B., i. k., 189. o.

lévőnek, lehetségesnek tartotta. Még 1797-ben írta, *Az erkölcsök metafizikájában*: „Az örök béke bizonyosan megvalósíthatatlan eszme. De az ebbe az irányba ható politikai alapelvek, melyek tehát az államok között olyan szövetségek létrehozását segítik elő, melyek a népeket folyamatosan e célhoz közelítik, nem megvalósíthatatlanok, mivel ez a közelítés az emberek és az államok kötelességén, s ebből eredően azok jogán alapul, vagyis bizonyosan gyakorolható.”⁴⁰

Kant újra erőteljesen hangsúlyozza, hogy az erkölcsi törvény, amennyiben formát ad a civil vagy a nemzetközi alkotmánynak, az erőszakkal szembeni akadály szerepét tölti be⁴¹, egy igazi és valódi *Grenzbegriff*, határfogalom szerepét, s egyben olyan elem is, amely átültetve a gyakorlatba, neveli és jobbá teszi azt, akire ill. amire alkalmazzák. Erkölcsi pedagógiája éppen az erkölcs ezen funkciójából születik. De paradox módon egyben korláta is. A morális törvényt el kell fogadni, s Kant szerint természetes módon el is fogadják, mert az ember, aki racionális lény, fönttartások nélkül el fogja fogadni az erkölcsi törvényt és a köztársasági alkotmányt, (felismerve annak formális jellegét. Amennyiben formális, az erkölcsi törvény semmit sem helyez megvalósítása, tehát elfogadása elé. De ha az ember az erkölcsi törvény formalitása helyett mást preferálna, egy tartalmat helyezne az elé, s a *Gewalt*tal élne a célból, hogy az erkölcsi törvénynek a nem-választását érvényesítse, akkor mi történne? Választ a realista Hegel ad: „A fecsegések elnémitanak minket a történelem komoly kihívásaival szemben.”⁴² A Napóleont csodáló Hegelnek könnyű dolga van, viszont egy béke, még ha paradoxonon is alapul, még mindig jobb, mint bármiféle s bármilyen céllal vívott háború. Bár a bázeli béke csupán tisztavirág-életű szélcsend volt egy folytatódó orkánban, mégis reménnyel töltötte el Kantot, mivel tudta, hogy a harcoló katonák egyetértettek volna vele, ha hangot adhattak volna ennek a meggyőződésüknek, s ha nem lettek volna elhallgatva a „történelem komoly ellenvetései” által.

(Fordította Nagy József)

⁴⁰ I. Kant: *Az erkölcsök metafizikája*.

⁴¹ Emlékeztetek arra, hogy a német *Gewalt* kifejezés, melyet Kant is használ, az „erő” és az „erőszak” szinonimája.

⁴² G. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*.

RESÜMEE

Some Paradoxes in Kant's „Eternal Peace“

Two hundred years passed since the publication of Kant's *Eternal Peace* and its problems and ideals are still actual.

Almost nothing from those has been realized yet. Kant himself saw that eternal peace cannot be realized

but as he put it a gradual approach to it by means of confederation of states is not unrealistic. It grounds on a formal moral law that gives form to the international civil constitution in order to prevent violence.

FENOMÉN ÉS RELEVANCIA

MEZEI BALÁZS

The great field for new discoveries[...]
is always the unclassified residuum.
(William James)

Ha a *vallásfilozófiát* tudományos diszciplínaként vesszük, mibenléte, fontossága, „értelme” rendszertani kérdésként vetődik föl. Eszerint meg kell határoznunk kapcsolatát a többi tudományághoz, „magához” a tudományhoz, s ezen belül – amennyiben tudománynak nevezzük – a filozófiához. Ugyanez a munka elvégezhető történeti alapon is: kifejthetjük a vallásfilozófiának mint tudományágnak a kialakulását, elkülönülését az anyatudományoktól, önállósága kialakulásának folyamatát és annak történetileg meghatározható okait. Ezen az úton is eljuthatunk olyan kérdések fölvetéséhez és megválaszolásához, hogy milyen értelemben nevezzük tudománynak a vallásfilozófiát; miben áll sajátos módszere és tárgya.

Az alábbiakban a történetileg megvalósított rendszertani megközelítés egy speciális változatát alkalmazom: a vallásfilozófia és a fenomenológia viszonyát fogom vizsgálni. Ebben föltételezem, hogy a vallásfilozófia *filozófiai* diszciplína – ami, az általam használt elnevezés ellenére, egyáltalán nem magától értődő a kortárs kutatásban –, de filozófiai jellegének a meghatározása mégis külön föladatnak tűnik. E föladat bevezetéséhez különösen alkalmasnak látszik a történeti megközelítés. A rendszertani megközelítés azt kívánja kiemelni, hogy a vallásfilozófia nem periferikus, bizonyos beállítódást eleve megkövetelő tudomány, hanem olyan kutatási irány, melynek fontos szerepe van nemcsak általában a filozófiának a megértésében, hanem még a következő két területen is. Egyrészt a vallásban föltáruló sajátos megismerési módok elemzésével fölhívja a figyelmet jelen ismeretelméleteink korlátaira, másrészt tartalmilag is képes meghatározni a benne jelentkező ismereti módok sajátosságát és összefüggését más ismereti módokkal. Ehhez tartozik, hogy ezáltal nemcsak ismereti módokról tájékoztat, hanem ismereti tartalmakról is, melyek specializált tudományos vagy filozófiai megközelítésben általában elkerülnek a figyelmünket. Másrészt a vallásfilozófia világossá teszi, hogy az emberi gondolkodás azon hatalmas területe, mely szoros értelemben a vallással függ össze és ezen belül is a teológiával, legalább annyira

fontos információkat tartalmaz, mint amit a nyelvnek, a természet bizonyos aspektusának, az absztrakt értelemben vett gondolkodásnak vált szokásunkká tulajdonítani. Ezért az alábbiakban a történeti megközelítésen túlmenően tartalmi megfontolásokat is kínálok a vallásfilozófia módszerére és tárgyára vonatkozóan.

Nem kétséges, hogy a „vallás”, a vallási jelenségek kincsesbányájából már jócskán merítettek: az etnológiai és szociológiai kutatások, vagy a jelképelemzések mind ehhez a forráshoz folyamodtak, s a legtöbb esetben azzal az igénnyel, hogy az ember mivoltára nézve alapvető információkat szűrjenek le a földolgozott adatokból. Mindeközben homályban maradt az a diszkrimináció, mely az „archaikusnak” tartott jelképes gondolkodást valamilyen okból előnyben részesítette az absztrakt teológiai gondolkodással szemben (legyen ez a teológia modern európai, avagy például indiai). Ez a diszkrimináció elméletileg alaptalan; abból az elfogultságból ered, mely a teológiával szemben a modern tudományosság kialakulása során történetileg jelent meg, anélkül hogy ez a történeti tény lényegileg – a teológia és a modern tudomány tartalmi összefüggéseinek szempontjából – valóban megalapozható lett volna. Ha eltekintünk ettől az elfogultságtól, világossá válik, hogy a teológiai gondolkodás – mely a vallási gondolkodás, mondhatni általában az emberi gondolkodás kezdetétől jelen van történetünkben – mind történeti dokumentumaiban, mind magát a jelenséget tekintve éppoly megfektetésre váró territórium az emberiségnek, mint amilyen „a gondolkodás” (ahogyan ezt az empirizmus vagy a racionalizmus föltételezte), vagy „a nyelv” (ahogyan ez a nyelvfilozófiában megjelenik), avagy „a társadalom” (ahogyan a szociológia vallja).

A filozófia bizonyos értelemben a teológiai gondolkodás értelmezésével vette kezdetét, mint ezt például a platóni Eutyphron-dialógusnak a jámborságra, a *hosionra* vonatkozó fejtegetései tanúsítják. Napjainkban, az európai filozófiatörténet fejleményeiből következően a filozófia elfeledkezett tájékozódásának ezen kezdeti orientációjáról és anyagáról. A vallásfilozófia bizonyos módon újrakezdi ezt a folyamatot, de nem azért, hogy az európai filozófiatörténet tévedéseit megismételje, hanem hogy az emberi gondolkodás előtt új perspektívát nyisson.

1. A vallástudomány és a vallásfilozófia küzdelme a fenomenológiában

A vallásfilozófia sokértelmű kifejezés. Jelenti elsősorban az egyes vallások noétikájához kapcsolódó filozófiai jellegű spekulációt. Ebben az értelemben vallásfilozófia Shankara kommentárja az *Upanishádok*hoz, Philón exegézise a *Septuagintáról*, de még a kereszténység korai egyházatyáinak hasonló törekvései is. Jelenti továbbá a skolasztikában kialakult természetes teológiát, mely – elismerve az axiomatikus teológia érinthetlenségét – elsősorban az istenérvek kérdésére összpontosított. De vallásfilozófiának nevezhetjük az európai filozófiai

hagyományban a természetes teológiára épülő filozófiai teológiát is, amelyen Leibniz írásában bukkan föl. Vallásfilozófia az is, amit különben is jelentős filozófusok – Berkeley, Locke, Hume, Malebranche, Wolff, Kant, Hegel stb. – filozófiai rendszerük egy vonatkozásaként, egyéb, átfogóbbnak gondolt filozófiai problémák *mellett* vetettek föl. (Ezen utóbbi gondolkodók esetében persze inkább arról van szó, hogy gondolkodásuk tartalmaz vallásfilozófiai aspektusokat is; ha ezen aspektusok elsősorban kritikaiak, mint Ludwig Feuerbachnál, akkor inkább valláskritikáról kell beszélnünk.) Vallásfilozófia továbbá az újkori gondolkodással párhuzamosan kibontakozó vallástörténeti spekuláció a „természetes vallás” eredetéről, mely kérdést az újonnan fölfedezett népek vallási szokásai inspiráltak. Ez utóbbiból emelkedett ki a vallástörténet diszciplínája, mely, felfegyverkezve a XIX. század filológiai és egyéb módszertani eszközeivel, Max Müller munkásságában önálló tudományos státust vívott ki magának.¹ Végül a XX. században a vallásfilozófia fogalma váltakozva jelenti a konfesszionális alapokon nyugvó filozófiai teológiát – ilyen Martin Buber, Franz Rosenzweig vagy Karl Rahner munkásságának egy része vagy egésze –, a függetlennek vélt vallásfilozófiai spekulációt – mint például Max Schelernél, Alfred Whiteheadnél –, illetve a tudományos törekvéseket. Ez utóbbiak azonban általában valamilyen speciális elnevezés ernyője alá vonulnak, mint például vallásszociológia, valláslélektan, valláshermeneutika vagy vallástörténet. De világosan kell látnunk, hogy ezen speciális vallástudományok esetében is nehéz súlyú teoretikus konstrukciók érvényesülnek, melyek logikailag nem igazoltak és hipotetikus jellegük sokszor nincs kellőképpen kiemelve.

A vallással foglalkozó szaktudományok gyakran „vallástudományként” fogják föl magukat. Leginkább a vallástörténeti iskola hajlamos arra, hogy Max Müller törekvéseinek örököseként egységes és átfogó tudományként viselkedjék, mely magába foglalja az említett szaktudományokat s még továbbiakat is, mint amilyen a vallásökológia, a vallásantropológia vagy a vallásfenomenológia. Az ilyen módon meghatározott vallástudomány fő ellensége egyértelműen az a spekulatív-nak képzelt vallásfilozófia, mely már a vallástudományon belül is megjelenik a történeti vallásfenomenológia álarcában.

A történeti vallásfenomenológia elsősorban a vallástörténeti kategorizálás problémájában ragadható meg. A vallástörténet mindenekelőtt történeti tények leírására törekszik, s a szigorú történeti iskola képviselői még az egyszerű klasszifikáció lehetőségét is elvetik. Ezek a törekvések gyakran végződnek abban a fölismerésben, hogy alapjukon a vallás fogalma még többes számban sem fogadható el, hiszen ezzel is föltételeznénk egy előzetesen kialakított és kialakítható típust, mely empirikusan azonban nem igazolható. A kategorizálás képviselői a fogalmi sémák elemzéséből indulnak ki. Ezek a törekvések azt szolgálják, hogy a történeti fenomenológia tipizálásai elméletileg megalapozhatók legyenek. A

¹ Lásd pl. Müller 1888.

legtöbb vitát, melyek következtében a kategorizálás kérdése máig sincs konszenzusosan tisztázva, a „vallási tény” problematikus fogalma idézi elő, melynek kapcsán, úgy tűnik, nem kerülhető el a „vallási” nem-empirikus alapú fogalmának fölvétele.

A történeti vallásfenomenológia egyes képviselői – így Gerardus van der Leeuw vagy Mircea Eliade – olyan tipizálási fölfogást képviselnek, mely igen messzi veti őket a szigorú értelemben vett vallástudomány képviselőitől. Középponti kategóriáik – mint a „hatalom”, a „szakrális” stb. – nem empirikus alapon kidolgozott kategóriák, eredetüket pedig – főképpen Eliade esetében – a megfelelő módszertani reflexiók hiányában sűrű homály fedi. A szigorú vallástudomány képviselői ezekben az esetekben megalapozatlan spekulációra gyanakszanak, ezért mereven elzárkóznak ezen fenomenológusok és tanaik elől – annak ellenére, hogy a történeti vallásfenomenológia képviselői a maguk deduktív módszerét tudományosan megalapozhatónak s főképpen sikeresnek találják. Azzal érvelnek, hogy az empirikus alapon hipotetikusan föllállított kategóriák alkalmazása áttekinthetővé, kezelhetővé és informatívvá változtatja a történeti iskola által csupán fölhalmozott ismereteket.

De a történeti vallásfenomenológia még mindig nem azonos a voltaképpeni filozófiai fenomenológiával – Max Scheler, Adolf Reinach, Edith Stein, Gerda Walter, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas vagy Jean-Luc Marion fenomenológiájával. Valóban jelentős különbséget találunk ezen utóbbiak módszere és a korábban ismertetett vallástudományi és vallásfenomenológiai irányzatok módszere között. Míg az előbbiek egy hagyományos, szigorúan fölfogott tudományfogalomból indulnak ki, az utóbbiak a filozófia tradicionális tudományos jelentőségével kevésbé törődnek. Ebből következően a filozófiai vallásfenomenológia hermetikusan elkülönül a vallástudománytól, ami megfordítva is igaz. Vannak természetesen hídverési kísérletek: J. C. Bleeker vagy Friedrich Heiler a vallástudomány részéről, illetve Paul Ricoeur a filozófiai vallásfenomenológia (vagy az ő esetében inkább valláshermeneutika) oldaláról.

Saját szóhasználatomban a „vallásfilozófia” kifejezés nem felel meg sem a vallástudomány, sem a filozófiai vallásfenomenológia általam ismert jelentéseinek. Fölfogásomban a vallásfilozófia egyrészt a hagyományos értelemben is tudományos diszciplína: elfogadja a történeti, a szociológiai, az antropológiai vagy a lélektani módszerek jogosultságát, általában véve és bizonyos határok között, ami persze nem jelenti azt, hogy módszertani állásfoglalások nem bírálhatók felül – például úgy, ahogyan Viktor Frankl bírálja Carl-Gustav Jung pszichológiai módszerét. Másrészt a vallásfilozófia elfogadja a filozófiai vallásfenomenológiák azon fölfogását, mely szerint a vallási jelenségek vizsgálatában egyrészt érvényesülnek fenomenológiai típusok, melyek éppen az empirikus alkalmazás során határozhatók meg egyre világosabban. Elfogadja továbbá, hogy a husserli fenomenológiai módszer a legrészletesebben kidolgozott és a leginkább használható filozófiai módszertan, mely bizonyos módosításokkal a vallásfilozófia módszere is. Ugyanakkor a vallásfilozófia föladata – véleményem szerint – sokkal

jelentősebb annál, mintsem hogy merőben az empirikus adatgyűjtés módszereinek vitájára vagy a fenomenológiai típusok lehetőségére összpontosítson. A vallásfilozófia ugyan vizsgálja az egyes, történetileg meghatározható vallási jelenségek fenomenológiai lényegét és összefüggéseit, de ennél sokkal jelentősebb, hogy magának a vallási jelenségnek a mibenlétét határozza meg. Csak ennek alapján lehet értelmesen foglalkozni akár a szűk értelemben vett történeti fenomenológia, akár a filozófiai vallásfenomenológia problémáival.

Ezen a ponton kell néhány szót szólnom arról, hogy a vallásfilozófia itt körvonalazott fogalma hogyan viszonyul a „philosophy of religion” manapság oly széles körben és oly gyümölcsöző sokoldalúsággal művelt diszciplínájához.² Mint Richard Swinburne, a teisztikus filozófia egyik kiemelkedő kortárs képviselője írja:

„Korunk egyik szellemi tragédiája, hogy míg a filozófia az angol nyelvű országokban az érvelés és a világos gondolkodás magas mércéit fejlesztette ki, a teológiai gondolkodást továbbra is az egzisztencializmus kontinentális filozófiája befolyásolta, melyre minden jelentős érdeme ellenére az érvelés igencsak laza és rendetlen stílusa jellemző. Ha az érvelésnek van helye a teológiában, az átfogó teológia világos és szigorú érvelésre szorul. Ezt nagyon jól megértette Aquinói Tamás, Duns Scotus, Berkeley, Butler és Paley. Legfőbb ideje, hogy mércéikhez visszatérjünk.”³

Egyetérthetünk azzal, hogy a vallásfilozófiának a logikailag szigorú argumentum formájában kell kifejeződnie; legalábbis addig tűnik ez igaznak, ameddig a vallás élesen elválasztható az emberi gondolkodás és az ehhez tartozó megnyilvánulások azon csoportjaitól, melyek pregnáns módon a misztikus érzületben, a misztikus leírásokban, a lírai (vallási-bölcséleti) költészetben és az ehhez kapcsolódó állapotokban és kifejeződési formákban jelennek meg. Állításom szerint azonban a vallás nem korlátozható merőben a tudományos gondolkodással összefüggő értelmi és érzelmi tevékenységek szférájára, s ennek megfelelően a vallással való foglalkozás, amennyiben csak a szigorú argumentumot tartja szem előtt követendő célként, lemond a vallásban masszívan megjelenő másfajta jelenségek megértéséről. Nem szorul ugyanis bővebb érvelésre az, hogy a megértésnek számos formája létezik, kezdve az empirikus intuíciótól a diszkurzív megértésen keresztül a művészi észlelésig, a vallási hitig és a misztikus belátásig. Nem követhetjük azokat, akik a vallási jelenséget *en bloc* látszatnak, „intencionális attitűdnek”, néplelektani jelenségnek minősítik, és akik másfelől már nem tudnak mit kezdeni azzal a kérdéssel, mely az állítólagos „látszat” magyarázatát kéri. Ugyanis ha a vallással való foglalkozás során a vallásnak csupán racionális szempontjait vesszük

² Lásd ehhez dolgozatomat: Mezei 1998b.

³ Swinburne 1993, 7. o.

alapul, oda jutunk, hogy a többi, lényegesnek tűnő vallási jelenséget látszatnak fogjuk minősíteni, amivel ésszerűen *nem* foglalkozhatunk. De még a látszattal is foglalkoznunk kell az ésszerűség egy lehetséges módján, s ugyanígy foglalkozhatunk a vallási megértés olyan típusaival is, melyek, mint a misztikus belátás, a valláson belül központi szerepet játszanak.

Swinburne követelménye tehát egyrészt igaz és elfogadandó: a teológiának (és a vallásfilozófiának) vissza kell térnie a racionális érvelés régi hagyományaihoz. De mit tegyünk azon problémák küszöbén, melyek csak jelentős nehézségek árán tárgyalhatók így, mint például a „rossz” teodíceai problémája?⁴ Állításom szerint a vallási megértés külső köreit tárgyalhatjuk adekvát módon racionálisan, sőt így is kell tennünk; de a vallás belső tapasztalati jellemzőit, mint amilyen a misztikus belátás, már csak hiányosan közelíthetjük meg ezen a módon. A vallás, belső rétegeiben, már nem egyszerűen olyan „tárgy”, mely minden további nélkül „tárgyalható”, ahogyan tárgyalható és vizsgálható a fizikai világ egy absztrakt eleme, törvényszerűsége, vagy a vallás szociológiai összetevői. Nem tartom kizártnak, hogy minél mélyebben hatolunk a vallási világba, annál nehezebbé válik nem egyszerűen a racionális tárgyalás, hanem a tárgyalás bármilyen formája, például akár csak a kommentár, a rekonstrukció, vagy a textuális ismétel. Ennek oka, hogy a vallási igazságok központi köre minden jel szerint nem engedelmeskedik a rekonstruálhatóság igényének, hanem csak egyetlen módon hajlandó megnyilvánulni: a magát vallásosként fölfogó szubjektum adekvát (akár mentális, akár verbális, akár tényleges) *cselekvésében*. Ha a vallás tárgyalása során eddig a pontig jutunk, műfaji váltásra van szükség.⁵

E problémát egy hasonlattal világíthatjuk meg: a vallás hasonlítható a zenéhez. Nyilvánvaló, hogy a zene sokféleképpen elemezhető argumentálisan: mint a zenei jelenség, mint általában a zeneiség kérdése, mint a zenei fölfogások kulturális megalapozottsága; mint *előadott* zene, melyen belül a hangszerek fejlődése, lehetőségei stb. külön tárgyként jelenhetnek meg; s még folytathatnánk. Nehezebb helyzetben vagyunk azonban, ha a zenei élményt kell esztétikai elemzés tárgyává tennünk, bár kétségtelen, hogy a világosan tagolt argumentum ezen a téren is hozhat némi eredményt. Még nehezebb helyzetbe kerülünk akkor, ha fölfedezzük, hogy a zenei élmény nemcsak a befogadói, hanem az alkotó zenészé is, és hogy a zenelelektanban az alapvető és semmiképpen el nem hagyható terület a zenei alkotás. A zenei alkotás nem egyszerűen „lélektan”, objektív pszichológia tárgya, hanem sajátos belső élmény, melyet az, aki nem végez alkotó zenei tevékenységet, nem képes a maga valóságában megérteni. Hasonlatunk ezen a ponton a

⁴ Ennek nehézsége abban áll, hogy az önmagában vett rossz nem oldható föl abban, hogy „a jó lehetőségi föltétele”. Vö. részletesebben in Mezei 1998b.

⁵ A műfaji váltás szükségességéhez lásd a *soliloquium* problémájának elemzését in Mezei 1997a, 7. fejezet.

fizikalizmus-mentalizmus vitából ismert „süket zenetudós” kérdésébe torkollik.⁶ Eszerint: vajon az az ember, aki süket léteére „mindent” tud a zenéről, valóban mindent tud-e róla? A válasz egyértelműnek tűnik: az a „minden”, amit a süket zenetudós tud, nem tartalmazza a zenei ismeret lényegét, a zenei élményt, tehát nem „minden”, vagyis hiányos. Saját hasonlatunk ehhez annyit tesz hozzá, hogy a centrális zenei élmény a zenei alkotás, melyhez képest minden szempontból derivatív a zenei befogadás, a rekonstrukció stb. Mármost ezen a ponton az a követelmény jelentkezik, hogy amiképpen a zene jelenségének megértéséhez rendelkezünk kell hallással (mi több, zenei hallással), úgy mélyebb és alapvető megértéséhez „zenét kell szereznünk”, vagyis közvetlenül ismernünk kell, milyen az, amikor az ember zenét hoz létre (nem egyszerűen a rekonstrukció, hanem az eredeti alkotás értelmében). A követelmény nem úgy szól, hogy Richard Strauss megértéséhez nekünk is Richard Strausszá kell válnunk, hanem emennél egyszerűbben: közvetlenül kell tudnunk fogalmat alkotni a zeneszerzés folyamatáról ahhoz, hogy megbízható, bár semmiképpen sem kimerítő ismeretünk legyen a zene keletkezéséről.⁷ A vallással hasonlóképpen állunk: a vallás bizonyos belső tapasztalati körei csak olyan tevékenységgel közelíthetők meg, mely egy adott ponton elszakad a rekonstrukció bármilyen fajtájától, s maga is alkotótevékenység lesz.

Ezt a fajta fölfogást több szempontból is problematikusnak találhatjuk. Hivatkozhatunk arra, hogy követelményünk relativizmusnak ad teret, hiszen ennek alapján bárki hivatkozhat rá, hogy az ő saját zenei megértése zenei tevékenységéből ered, s erre nem vonatkozhat a Swinburne által követelt szigorú érvelés. Valamint mondhatjuk azt is, hogy egy tudomány, bármilyen tárgyra vonatkozik is, a tárgy fölfogását eleve föltételezi, tehát nem az a föladata, hogy e fölfogás tényével, hanem az erre a fölfogásra épített fogalmakkal foglalkozzék. A tudomány a kijelentések és implikációik koherens összefüggését hozza létre. Bármennyi igazság van is mindkét ellenérvben, nem lehet tagadni, hogy a megértésnek léteznek olyan formái, melyek *maradéktalanul* nem fogalmazhatók meg az argumentális érvelés eszközeivel (tehát jelenleg elegendő, ha tézisémet csupán gyöngé formában fogadjuk el). S nem lehet tagadni azt sem, hogy a tudomány ugyan föltételezi a valóság megragadását, ám a valóság eleve való megragadásának kritikai vizsgálata ugyancsak tudományos feladat: például egy tapasztalatelméleté, avagy a bizonytalansági reláció megfelelő állításainak részletes kifejtéséé. Az ilyen tapasztalatelméletnek pedig szem előtt kell tartania a tapasztalat néhány sajátosságát, esetünkben azt, hogy a vallási tárgy oly szembetűnően különbözik az emberi ismeret egyéb tárgyaitól. Ha erre figyelünk,

⁶ Robinson 1993.

⁷ Mindez nem azt mondja, hogy Richard Strauss egyben szükségképpen nagyszerű zenetudós is; csak annyit, hogy a zeneszerzés folyamatának ismerete szükséges, de nem elégséges föltétele a megfelelő hozzáértésnek.

az egzisztencializmus teológiai hatását nem fogjuk „tragédiának” minősíteni, legfőljebb egyeduralkodó szerepét kárhoztathatjuk. Megértjük, hogy egy átfogó vallásfilozófiai (vagy akár teológiai) kifejtésben mindkettőnek: a racionális érvelésnek és a metaforikus, költői színezetű megnyilvánulásnak egyaránt helye van. E két kifejezési mód azonban nem érvényesülhet egymás rovására és főképpen nem egymással összekeveredve, hanem mindegyik a maga összefüggésében és a maga területén. Itt persze nehézségként merül föl, hogy a valláson belül mi számít az egyik vagy a másik megközelítés területének. Amire azonban gondolok, az nem szubsztanciálisan meghatározott tárgykörök elkülönítése, hanem mindkét megközelítés jogosultságának az elfogadása bizonyos határokon belül. E határokat a kiegyensúlyozottság kell hogy megszabja, hasonlóan ahhoz, hogy a normális, nem-patologikus emberi személyben kiegyensúlyozottan áll fenn egymás mellett nehezen átvilágítható érzelmi élet és világos, érvelő, felelős és célirányos gondolkodás.

Fölfogásom szerint a kortárs vallásfilozófiában a racionális és szigorúan argumentális megközelítést az angolszász országokban virágzó analitikus vallásfilozófia, ezen belül is a teisztikus filozófia képviseli, melynek két legkiemelkedőbb – ám egymástól sok tekintetben élesen eltérő fölfogást valló – képviselője napjainkban Alvin Plantinga és Richard Swinburne. A kontinentális vallásfilozófia egzisztencialista vagy fenomenológiai színezetű, így Martin Buber, Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur vagy Jean-Luc Marion munkáiban. E megközelítések is számtalan különbséget tartalmaznak, ám általában elmondható, hogy bennük az argumentális megközelítés kiegészül a főttebb röviden kifejtett szemponttal – a legnagyobb hangsúllyal Paul Ricoeur munkásságában. Levinas vagy Marion munkáit olvasva úgy tűnik, hogy megközelítésük a vallás misztikus oldalára irányul, s kifejezési módjuk talán ennek megfelelően tart kisebb-nagyobb távolságot a Swinburne által megfogalmazott szigorú követelményektől. Saját megközelitésem ebben a kontextusban úgy helyezkedik el, hogy a kétfajta megközelítést egymás mellé állítva mindkettőből azt emeli ki, amit fontosnak tart: az egyikből a logikai konzisztenciára való törekvést, a másiból a kifejezési módok pluralizmusának követelményét.

2. A vallásfilozófia önállósága

A föntiek alapján a vallásfilozófiát önálló filozófiai diszciplínaként határozom meg, mely világosan elkülöníthető tárggyal és módszerrel rendelkezik. Ha a vallástörténet tárgya a történeti faktum és módszere a történeti módszer; ha a vallásszociológia tárgya a vallás mint társadalmi tény és módszere az olykor „megértőnek” is nevezett strukturális elemzés; ha a valláslélektan tárgya a vallás mint lélektani tény és módszere – többféleképpen is értelmezett – pszichológiai módszer –, úgy a vallásfilozófia tárgya: a *relevancia*, és módszere: a *korlátozott epoché*.

Ami az első kifejezést illeti, talán lehetett volna másik szót is találnom. De hosszas töprengés után mégis a „relevancia” mellett döntöttem – amellet, hogy benne nem a kifejezésnek tulajdonítok fontosságot, hanem a kifejezett gondolatnak. Eszerint a vallás nem elsősorban történeti fejlemény, hanem egy bizonyos, csak az emberre jellemző kognitív gyakorlat. E gyakorlat talán evolúciós eredmény, talán nem az; lényegesebb e kérdésnél a vallási kogníció természete. Általánosan elfogadott, hogy a megismerő alany és a megismert tárgy kapcsolata a vallási megismerés körében sajátos jelleget ölt: a vallási tárgy, melyre a vallási megismerés vonatkozik, a fontosság egészen sajátos módján kapcsolódik az alanyhoz. A vallási tárgy – legyen jelkép vagy a jelkép által kifejezett tartalom, vagy legyen valamilyen közvetlen adottság, mint például egy misztikus élmény – oly módon fontos az alany számára, hogy a tárggyal való kapcsolat nem egyszerűen episztemikus, nem egyszerűen egy gyakorlati föladatösszefüggésben adódó, hanem az alany alany-mivoltát annak lényegében érintő fontosság. Ez az érintettség az alany részéről röviden úgy írható le, hogy a vallási tárggyal való megfelelő kapcsolat a szükségességnek, a fontosságnak, a múlthatatlanságnak, a pótolthatatlanságnak egyedülálló jellegét mutatja. Meglehet, az, aminek fontosságáról a vallásos alany meg van győződve, mások szemében például szertelenül túlzó, rajongó, patológikus gondolkodásra vall. Ám nem téveszthető szem elől két elem: egyrészt ugyanez a sajátos viszony egymástól gyökeresen eltérő tartalmak mellett is megjelenik – legyen szó akár a *sharía* betartásáról, a keresztény misszionárius minden fölött megbecsült fakesztjéről, vagy a sábesz megünnepléséről. Másrészt ha az általam sajátosan vallási fontosságot „túlzásnak” minősítjük (ahogyan például a husserli módszertannal teszik azok, akik az *epoché* visszafogott változatát szorgalmazzák), a jól ismert *problémaeltolás* esete lép fel: mert vagy azt kell vizsgálnunk, amit sajátosan vallási fontosságnak nevezek, vagy azt, hogy miféle „túlzásról” van szó. A redukcionizmuson logikailag nem segít az, hogy a „túlzás” fogalmát bevezeti, ahogyan a fizikalizmuson sem a „látszat” fogalma; a probléma eltolásával a probléma továbbra is fönnmrad s nem lesz könnyebben megfejthetővé.

Annyi bizonyosnak látszik, hogy ezt a fajta fontosságot szinte valamennyi vallási praxisban fölleljük, de ezen a körön kívül a vallásra jellemző formában sehol nem található. Vannak természetesen rokon jelenségek, melyek elemzése – így a játékszenvedélyé, a szerelmi élményé vagy patológikus tüneteké – még inkább kiemelheti a vallási fontosság sajátos jellegét. Az említett és hasonló jelenségek ugyan rendelkeznek a vallási fontosság némely aspektusával, de nyilvánvalóan nem rendelkeznek azok, az emberi élet minden szintjét átfogó, időbeli dimenzióit magába foglaló szintézisével. Ennek az egészen egyedülálló fontosságnak a típusát nevezem most relevanciának.

Ezen a ponton az általam használt relevanciafogalmat, mely, mint látni fogjuk, Alfred Schützre megy vissza, el kell határolnom Sperber és Wilson relevanciaelmé-

letétől.⁸ Ez a teória kommunikációelméleti meggondolásokat dolgoz ki aprólékos részletességgel. Amit ők a „relevancia elvének” neveznek, csak igen szűk jelenségcsoportra, az „oszténzív kommunikációra” vonatkozik. A relevanciafogalomnak ez a földolgozása valószínűleg nem független Schützötől, noha részletességben és specializációban már messze eltér attól, amit Schütz kifejezése tartalmaz. Saját relevanciafogalmam ugyancsak eltér a „relevancia elvétől”, egyrészt kidolgozottságának jelenlegi szintjén, másrészt abban, hogy nemcsak kommunikációs helyzetekre vonatkozik, hanem vizsgálni kívánja a kommunikációt megalapozó, attól nem független, de mégis önmagában is létező tapasztalati összefüggést is. Relevanciafogalmam a fenomenológia fenoménfölfogásaiból ered, s a jelen dolgozatban specifikusan vallásfilozófiai összefüggésben alkalmazom.

A módszert részletesebben alább írom le. Most legyen elég annyit megjegyezni, hogy az imént vázolt relevanciafogalom természetesen minden további nélkül hozzáférhető az egyes vallási kontextusokon belül tartalmilag meghatározott formában. Ahhoz, hogy e kontextusok és a tartalmi meghatározás mögött láthatóvá váljék az eredeti tény, a relevancia, szükséges e kontextusok ideiglenes fölfüggesztése, valamint a tartalmi meghatározásoktól való eltekintés. Ehhez módszeres eljárásra van szükség; mert nemcsak a vallási kontextusok kezeléséről van itt szó, hanem saját hozzáállásunk vizsgálatáról és módszeres fölfogásáról is. Mindehhez megfelelőnek látszik az a módszerfölfogás, mely a fenomenológiai módszer egyes változatainak kritikus vizsgálata révén válik hozzáférhetővé.

3. A fenoméntől a relevanciáig

A fenomén és a relevancia fogalmai egymással összefüggnek.⁹ Ennek megvilágításához sematikusán elemzem a fenomén néhány fogalmát, s kimutatom, hogyan kapcsolódik az általam bevezetett relevanciafogalomhoz. Rendszeres megközelítésben a fenomén a következő változatokban határozható meg: 1. A fenomén mint közvetlen és homogén adottság. 2. A fenomén mint közvetlen és strukturált

⁸ Sperber és Wilson 1986.

⁹ Összefügg továbbá a relevancia és az „értelem”, a *Sinn* is. De a *Sinn* különbözik is a relevanciától: mert lehet valami értelmetlen, *Unsinn*, mégis: releváns. Például egy kijelentés teljesen értelmetlennek tűnhet egy adott helyzetben – mégis, a kijelentés egy eleme valamilyen szinten megérint bennünket, s erre való tekintettel megőrizzük emlékezetünkben. Ebből az apró mozzanatból (egy szókapcsolatból, egy asszociációból) később kiemelkedhet a kijelentés átfogó relevanciája. Másrészt a *Sinn* használata kapcsán azt is látnunk kell, hogy például Alfred Schütz, mint alább kitérek rá, a társadalmi világ „értelmes” összefüggéséről beszél, s ezen egyebek mellett a relevanciátípusok jelenlétét érti. De ez a szóhasználat itt nem-specifikus. Tehát a *Sinn*-nek van olyan általános jelentése is, mely egybevág a relevancia ugyancsak nem-specifikus jelentésével.

adottság. 3. A fenomén mint közvetett adottság. 4. A fenomén mint konstrukció. 5. A fenomén mint fejlemény. 6. A fenomén mint a másik. 7. A transzcendens fenomén. — Az alábbiakban röviden jellemzem ezt a beosztást.

(1) Fenoménról mint közvetlen és homogén adottságról akkor beszélünk, ha a fenomén meghatározása szerint a szubjektum közvetítő — értelmező, reduktív, módszertani — tevékenysége nélkül jelenik meg a szubjektum számára mint önmagában egységes és saját tartalmát maradéktalanul közlő evidenciális mozzanat. Az adottság közvetlensége a szubjektum inaktivitását jelenti; a fenomén homogeneitása pedig azt, hogy a fenoménben adott evidencia önmagán túl semmi mást nem tartalmaz. E meghatározásban kritikus pont a szubjektum szerepe. Először is azért, mert ha a szubjektum teljességgel passzív is, még passzivitásában is aktív (hogy úgy mondjam), vagyis még ekkor is mint befogadó valamilyen alapvető értelemben hozzájárul a fenomén megjelenéséhez. Másrészt tudjuk, hogy a fenomenológia valamennyi jelentősebb képviselője megkülönbözteti a szubjektum természetes beállítódását — vagy valamilyen ennek megfelelő állapotot — attól a beállítódástól, melyben a fenomén mint közvetlen és homogén adottság megjelenhet. Ez a fenoménfogalom a leghatározottabban Schelernél bukkan föl, aki ugyanakkor hangsúlyozza a szubjektum szerepének fontosságát, mind beállítódásának megváltoztatását, mind a fenoménre irányuló aktus jelentőségét. Ugyanakkor jelen van Husserlnál is, mint az eidetikus fenomén, noha az ő esetében a fenomén, a szubjektum komplex és következetes eljárása funkciójaként, fenomenalitásának tartalmában átalakul. Sartre alapvető fenomén-fogalma ugyancsak megfelel ennek a fogalomnak, habár a későbbi sartre-i megkülönböztetés a tetikus és nem-tetikus fenomén között, illetve a szubjektum ebben játszott szerepét tekintve a kezdeti fenomén-fogalmat alapvetően átalakítja. Általában véve elmondhatjuk, hogy ezen fenomén-fogalom olyan szerzőknél jelenik meg domináns formában — elsősorban a göttingeni és a müncheni fenomenológusoknál —, akik Husserlnak a brentanói intencionalitás-fölfogásra alapozott fenomén-fogalmát lelkesen üdvözölték, de már szembehelyezkedtek a reflektív fenomenológia későbbi fejleményeivel, s arra tettek kísérletet, hogy filozófiailag is fölntartsák a fenomén ezen elemi és kritikátlan fölfogását.

(2) A fenomén mint közvetlen és strukturált adottság két értelemben szerepelhet. Egyrészt kimondhatja, hogy a fenomén evidenciális tartalma immanens szerkezetet tár föl, mint ahogyan például Husserl megállapítja a fenomén noétikus és a noématikus vonásait. Másrészt azt jelenti, hogy a fenomén evidenciája ugyan homogén, de egyben fenomenális kapcsolatok egész rendszerét mutatja, melyek vizsgálata ezáltal lehetségessé válik — vagyis a fenomén transzcendens szerkezetet kínál. Korai képviselője ennek az álláspontnak Adolf Reinach, de Schelernél és természetesen Husserlnál is megtaláljuk. Jan Patočka aszubjektív fenoménje ugyancsak strukturális fenomén: ezért is beszél Patočka inkább „fenomenológiai mezőről”. Merleau-Ponty ugyancsak elválaszthatatlan kapcsolatban látja a *Gestalt* és a struktúra fogalmait, később pedig a fenomenális mező nála a fenomenológiai világgént jelenik meg, melynek tartalma *megvalósí-*

tandó. Merőben logikailag úgy tűnik, hogy a fenomenális szerkezet csak a közvetlen és homogén fenomén-fogalom alapján vehető föl, amint ez például Reinachnál vagy Schelernél megtörténik; de a probléma az egyes szerzőknél nem mindig exponálódik.

(3) A fenomén mint „közvetett adottság” *contradictio in adjecto*-nak tűnik. Ha azonban Heidegger fenomén-fogalmára gondolunk, e talány megoldódni látszik. A fenomén vulgáris fogalom; valódi tartalmának kifejtése véget meg kell különböztetnünk a „megjelenést” és azt, ami nem jelenik meg. A megjelenés vagy látszata, vagy aspektusa, vagy teljes eltakarása annak, ami nem jelenik meg. Mégis, fenoménről van szó, melyet a természetes beállítódásban (a vulgáris megközelítésben) ilyennek érzünk — kifejtése azonban komplex eljárást, hermeneutikát igényel. Husserl fenomén-fogalma logikailag annyiban különbözik a heideggeri fölfogástól, hogy számára a fenomén azonos a teljes önközléssel — ennek tartalmát azonban csak a beállítódásmódok változásától és a módszertani eljárás következetes érvényesítésétől várja. Kérdés, hogy Heidegger ekkor nem-beszél-e jogosan a fenomén rejtett tartalmáról? A meg nem jelenő beillesztése a fenomén-fogalomban azonban problematikus: hiszen a fenomén meghatározása még Heidegger szerint is az, ami megjelenik, közli magát — de hát hogyan nem közli magát az, ami közli magát? Járhatóbbnak tűnik az a megoldás, mely szerint az önközlés fönnáll, csupán a szubjektív hozzáférés mikéntje — esetleg egyáltalában vett lehetősége — kérdéses. Mindenesetre általában jellemző, hogy a fenomén adott tartalmának fokozatos kibontása, explikációja a „rejtett” tartalom fölfedezéseként jelenik meg, mint például Sartre megkülönböztetésében a tetikus és nem tetikus fenomén között. A tetikus fenomén ugyanis nem-tetikus fenomént rejt, amelyet csak a negáció útján közelíthetünk meg. Ezt a kérdést Ricoeur talán jobban oldja meg, amikor a fenomenológiát evidenciában adott explikációként határozza meg — tehát amikor fönn tartja a fenomén mint közvetlen adottság tézisé, de egyben rámutat (Husserl nyomán) arra, hogy ez a közvetlen adottság mindig egy vonatkozó explikációban valósul meg.

(4) A fenomén mint konstrukció azt jelenti, hogy a fenomén adottság-mivolta a rá vonatkozó szubjektív tevékenység függvényeként jelenik meg. Ezzel nem zárjuk ki a fenomén adottságát. Ha a szubjektumot úgy határozzuk meg, mint objektív környezetéhez, vagyis a világhoz való sajátos viszonyt, ez lényegében legalább kétfajta tevékenységet implicál. Egyrészt egy alaptevékenységet, mely a szubjektum folytonos jelenlétét hozza létre az objektív környezetben -- ezt fejezi ki Husserl gyakran alkalmazott fogalma, a „fungálás”, mint például: „fungáló intencionalitás”. Másrészt az exponált, speciális tevékenységet, mely a szubjektumot a konkrét megismerési aktusokban hajtja. A fenomén bizonyos értelemben már az alaptevékenység szintjén is konstrukcióként jelenik meg. De itt óvatosan kell eljárunk. A fenomén bárminek a fölbukkanása a szubjektum számára, *mint* fölbukkanás vagy megjelenés. Vagyis bármiképpen álljon is elő a megjelenő, *csak mint megjelenő*, csak mint a szubjektum számára adott lehet fenomén. Ismét más szavakkal: legyen bárminő is a fenomén genezise, mégis, megjelenésének ténye —

fenomenalitása — külön kezelendő téren. Hogyan juthat szerephez ebben a genezis? Sartre válasza a következőképpen hangzik: Egy fenomén az első negáció nyomán jelenik meg mint tartalmilag strukturált adottság. Tartalma egy előzetes, a fenomenalitást megelőző tartományból származik, ami azonban mint előzetes tartomány csak a fenoménban válik nyilvánvalóvá. A fenomén konstrukciója a második negációban folytatódik, melynek során a fenomén tartalma mindig más tartalom tagadása által határozódik meg. Husserl a konstrukció helyett konstitúcióról beszél — s való igaz, hogy az ő fenomén-fogalma, mely a magasabb szintű redukciók végrehajtása során előálló fenoménekre vonatkozik, annyiban konstitutív, hogy benne a szubjektum tevékenysége csak egyik oldala a fenomén genezisének. A másik oldalon állnak a fenoménben adott immanens és transzcendens szerkezet törvényszerűségei, melyek a szubjektummal együtt „konstituálják” a fenomént. Általában ésszerűnek tűnik úgy érvelni, hogy egy fenomén fenomenalitása szükségképpen tartalmazza genezisének — fenomenalitásának alakjában. Ennek alapján mondhatjuk, hogy a fenomén ebben a speciális értelemben nevezhető konstrukciónak már alapszinten is — azon tényből kifolyólag, hogy a fenomén mindenkor egy szubjektum számára megjelenő fenomén. Ha a szubjektum beállítódást vált vagy összetett módszertani műveleteket végez, az ezek összefüggésében megjelenő fenomén tartalmazza ezen műveletek effektusát mint saját genezisének.

(5) A fenomén mint fejlemény a következő gondolatra utal. Egyáltalán nem szükséges a szubjektum szerepét annyira hangsúlyoznunk a fenomén esetében, mint ezt a fenomén mint konstrukció fogalma kapcsán tettük. Ha a fenomént a maga fenomenalitásában a mindenkor adott szubjektum passzivitása alapján határozzuk meg, elfogadhatjuk ugyan a szubjektum fungáló szerepét, anélkül azonban, hogy ezt konstrukciónak vagy konstitúciónak kellene minősítenünk. Így a szubjektum kristályosodási pontja a fenoménnek mint fejleménynek; kristályosodási pontja a fenoménnek mint idői kiterjedésnek, anélkül hogy ezt az időiséget ebben az értelemben a szubjektumnak is kellene tulajdonítanunk. Az időiség ebben az esetben a fenomén megjelenése — olyan fejlemény, melynek értelme csak a fenoménra nézve van, hiszen a szubjektum oldaláról nézve nem fejleményről, nem időiségről, hanem annak ilyenként való fölfogásáról van szó. A megjelenést nem megjelenés fogja föl, hanem valami, ami maga nem megjelenés; a konkrét időiséget nem időiség fogja föl, hanem valami, ami maga nem időiség; a fejleményt nem fejlemény ragadja meg, hanem valami, ami maga nem fejlemény. A szubjektum a fenomén mint fejleménnyel szemben statikus, a megjelenéssel szemben nem megjelenés, az időiséggel szemben nem idő-szerű. Ezzel a gondolatmenettel azonban sem Husserl, sem Heidegger nem értene egyet. Husserl szerint az időiség nem a fenomén megjelenésének a módja, hanem a fenomén megragadásáé vagy befogadásáé; ennek megfelelően az időiség a retenció és a protenció befogadó aktusainak nullpontja, most-pontja, mely ténylegesen tartalmazza a retencionális és a protencionális tartalmakat. Heidegger ezzel lényegében egybehangzóan állítja, hogy az időiség az a szintetikus fogalom, mely a „voltat jelenként őrző meg-

jelenítő jövő” — vagyis a múlt és a jövő jelenben kifejezett egysége. Ezzel a fölfogással szemben azonban két mozzanatra is hivatkozhatunk; egyrészt arra, hogy amennyiben a szubjektum az időiség ezen szintézise, mint aktuális szintézis maga nem időbeli. Másrészt: az időiségnek van olyan aspektusa, mégpedig a *beteljesült jövő*, melyhez képest a szubjektum sohasem foglalhatja el a szintetikus most helyzetét. Mindezzel nem az időiség problémáját szeretném részletekbe menően feszegetni, hanem rámutatni arra, hogy a fenomen mint fejlemény fogalma koherensen képviselhető.

(6) A fenomen mint a másik — ez a kérdés már Husserlnál fölvetődik a *Karteziánus meditációk*ban, ahol a másik saját magam észlelésének analógiájára, az analóg appercepcióban jön létre. Sartre, Levinas, Ricoeur más-más irányban dolgozzák föl a problémát, melynek alapgondolata érintetlen marad: a másik személy számomra való jelenléte olyan eredeti adottság, melynek megértéséhez Husserl kísérlete elégtelen. Ezért a másik külön fenoméntípus. Levinas esetében a másik egyben ablak a „végtelenre”, annak „nyoma”. A fogalom e kitérítése a „teljesen másra”, vagyis az istenire azzal a következménnyel jár, hogy a másik mint fenomen *határfenoménné* válik. Egyrészt az énhez tartozik, mint olyan, mely az énnel szembesül, tőle gyökeresen elkülönül. Másrészt a végtelenhez tartozik egy közelebből nem tisztázott s talán nem is tisztázható módon. A másik nem duálisan áll szemben az énnel, hanem maga „mögé” mutat, utal egy további, teljességgel fölfoghatatlan, reprezentálhatatlan mozzanatra.

(7) A transzcendens fenomen az a fenomen, mely egyrészt folytonosan és maradéktalanul, közvetlenül adott; másrészt közvetlen adottságában folytonosan túllép a szubjektum befogadó vagy megragadó aktusának a körén. Ez nem azt jelenti, hogy a szubjektum nem fogja föl a fenomént; vagy hogy rejtett tartalmat észlelné a fenomenban; vagy hogy a fenomen konstrukciójaként állna elő. Mindez nem lényeges abból a szempontból, hogy a fenomen, akár közvetlen, akár közvetett adottságként, akár konstrukcióként, akár fejleményként, mint éppen befogadott, mint éppen fölfogott fenomen, a fölfogás adott pillanatában egyszerre mutatkozik fölfogottnak és a fölfogást meghaladónak — amennyiben ez a meghaladás végtelen meghaladás, Jean-Luc Marionnal teljes fenomenról beszélhetünk. Marion a teljes fenoménnek a következő négy jellemzőjét adja: mennyiségére nézve beláthatatlan, minőségére nézve elviselhetetlen (vagy elhordozhatatlan), viszonyát tekintve föltétlen (horizonthoz nem tartozó), valamint semmiféle énnre nem redukálható; más szavakkal olyan fenomen ez, *quo maius cogitari nequit*.

A felsorolt fenomen-fogalmak közös mozzanata, hogy jelentésüket a természettudományos objektivizmusban történetileg kialakított tárgyfogalom határozza meg. A természettudományos tárgy absztrakt tárgy. Fönnállása, működése, összefüggéseinek hálózata, hajlamosságainak és képességeinek összessége olyan idealitásként jelenik meg, mely minden tényleges és lehetséges esetre nézve érvényes. Noha a természettudomány számos területen, így a mikrofizikában és a makrofizikában már elszakadt ettől a hagyományos

természettudományos tárgyfogalomtól, tény, hogy az újkori tudományt ez a fogalom kíséri. Szempontunkból ennek az az érdekessége, hogy e hagyományos természettudományos tárgyfogalom megjelenik a főnti fenomén-fogalmakban. A felsorolt típusok sok tekintetben eltérnek ettől a tárgyfogalomtól, például az 5., a 6. és a 7. esetében. Noha Levinas például több összefüggésben is hangsúlyozza a másik és a végtelen sajátos kapcsolatát, a „másik” fogalmának jellemző fenntartása gondolkodásában mégiscsak a tudományos tárgyfogalom hagyományos értelmét tartalmazza.¹⁰ Még Marion utolsónak említett fenomén-fogalmára is elmondható ugyanez, mely fölismerhetően az isteni valóságnak kíván helyet biztosítani a fenoméntípusok között. Amennyiben az objektivitásnak azt a fogalmát, melyet egy hagyományos teizmus tulajdonít Istennek, nem vesszük kritika alá, megmaradunk egy olyan tárgyfogalomnál, mely lényegében egybevág a természettudományossal.

Ám a fenomén-fogalmak mélyebb elemzése megmutatja, hogy bennük a természettudományos tárgyfogalom olyan maradvány, mely inkonzisztens azzal a szereppel, melyet a főnti típusok alkalmazói a fenoménnek tulajdonítanak. Közismert, hogy a fenomén-fogalom pályafutása a fenomenológiai filozófiákban Brentano gondolkodásából indul. A fenomenológiai fenomén-fogalmak természetesen nem a brentanói „testi fenomén”, hanem a „lelki fenomén” fogalmából származnak. A lelki fenomén brentanói elkülönítése azt a célt szolgálta, hogy az újkori fizikai tárgyfogalommal szemben egy újfajta tárgyfogalmat alkosson meg, a lelki jelenségeket. Ezekre a közvetlenség jellemző, szemben a testi fenomének közvetettségével.¹¹ A husserli fenomenológiában a fenomén fogalma a brentanói hagyománynak megfelelően egy új ontológiai tartomány tárgyaként bukkan föl. Ez a léttartomány nem „objektív” és nem „szubjektív”, a karteziánus eredetű, erős dualizmus értelmében. Helyzete „köztes”, ezért is nevezik oly sok összefüggésben „harmadik dimenzióknak”, „köztes tartománynak”. A fenomén köztessége azonban a főntebb röviden összefoglalt típusok esetében áldozatául esik a reziduummként mégiscsak fennmaradt természettudományos tárgyfogalomnak. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a fenomenológiai törekvések kisebb vagy nagyobb mértékben sohasem szabadultak ki annak a fizikalizmusnak a börtönéből, ahová annak ellenére kerültek, hogy különbségüket a „fizikai”, a testi jelenségektől több szempontból is sikerült meghatározni. Ennek megfelelően azok a fenomenológiai törekvések, melyek az újkori tudományosságnak ezt a reziduumát tartalmazzák, olyan „csücskét” vagy darabkáját (*Teilchen*, ahogyan Husserl mondaná) őrzik meg e hagyományos világképnek, mely messzemenő inkonzisztenciát eredményez bennük.

Ha a fenomént, bevezetésének intenciója szerint, valóban el kívánjuk szakítani e hagyományos tárgyfogalomtól, egészen újszerű megközelítésre van szükségünk.

¹⁰ Mivel ez a fogalom a természettudományokra emlékeztető dualizmust eredményez.

¹¹ Más helyütt a fenomenológiai megközelítést mint a szükségszerű (közvetlen) típusú korreláció leírását tárgyalom, in Mezei 1998c

E megközelítést első menetben a következőképpen is leírhatjuk. Az újkori természettudomány sok tekintetben a vallással, a vallás teológiai oldalával szembenállva, azt tagadva bontakozott ki. A teológia a maga szisztematikájával, a természetes világ (a teremtésfogalom) részletes kidolgozásával, a logikai módszerek alkalmazásával ugyan bevezette az újkori, matematikai alapú természettudományt, ám ez a természettudomány a természeti világ matematizálásának eszméjében, a világ végtelenségének az állításában szembefordult a teológia néhány alapvető tézisével, így például Isten létének és mibenlétének egy bizonyos, komplex fölfogásával. Tény, hogy a természettudomány vallásellenességét és többé-kevésbé következetesen kifejtett, tényleges vagy virtuális ateizmusát már lehetővé tette a középkori teológia istenfogalmának az átalakulása, melyet úgy írhatunk le, mint a misztikus-szemléleti vagy élményszerű istenfogalomtól való odafordulást a racionális istenfogalomhoz.¹² Most nem tartom föladatomnak e fordulat részletesebb elemzését, ám annyit meglehetősen biztonsággal le lehet szögezni: e kontextusban ez a fordulat alapozta meg az újkori matematikai természettudomány eszményét, mely a maga részéről a világot s ezen belül is a világot fölépítő tárgyak fogalmát ennek az eszménynek az alapján olyan objektív tárgyként fogta föl, melyből kiszorult az élményszerű közvetlenség tapasztalata, az a világ, melyet Husserl az *életvilág*, a „Lebenswelt” fogalmával akart jogaiba visszahelyezni.¹³ Az életvilág fogalmának bevezetése logikus folyamánya volt a fenomén-fogalom már említett bevezetésének.¹⁴ Mégsem mondhatjuk, hogy következetessége minden szempontból érvényesült. Hiszen például Husserl a vallást és a vallásfilozófia alapkérdéseit (így Isten létének a kérdését) zárójelezte fenomenológiai vizsgálatainak során. Noha a husserli módszer igen gyümölcsöző vallásfilozófiai megfontolásokat tesz lehetővé, mint ezt Husserl számos tanítványának munkássága bizonyította,¹⁵ annak megfontolására nem került sor, hogy a vallásfilozófiában nem egyszerűen elszigetelt témákról, „Isten létéről”, a „hitről”, a „teremtésről” stb. van szó. Inkább azt mondhatjuk, hogy a vallási tárgyalás *ontológiája*, amennyiben ezt merőben szerkezeti oldaláról szemléljük, egyebek mellett világosan megragadható tárgyfogalmat tartalmaz, a vallási tárgyét, mely oly szembetűnő módon különbözik a természettudományos tárgytól, de még sok tekintetben a fentebb említett fenomén-fogalmaktól is. Legyen szó akár „Istenről”, akár „kultuszról”, akár „vallási aktusról” stb., közös jellemzője e fogalmaknak (vagy tárgyaknak, megközelítésünkötől függően), hogy, mint említettem, olyan típusú viszonyban állnak a szubjektummal, mely nem jellemző

¹² Történetileg ez a fordulat az arisztoteliaiánus skolasztika és az augusztiniánus hagyomány összecsapásában jelent meg.

¹³ Különösen in Hua VI (Husserl 1998).

¹⁴ Lásd ehhez az életvilág fogalmának elemzését Husserl életművének egészében, in Mezei 1995a és 1998a.

¹⁵ Vö. Mezei 1997a, különösen a 4. fejezetet.

az újkori természettudományokban meghatározott tárgyra. E viszonyt főtebb, megfelelő módon, *fontosságként*, egzisztenciális jelentőségként említettük, s valóban erről van szó. A tárgyiség teljes körét merőben az absztrakt, matematikai tárgyiségra leszűkíteni a köznapi tapasztalás, mondhatnánk a husserli életvilág szempontjából: abszurdum. Ha viszont ezt fölismerjük, nem egyszerűen a jelzett fenomen-fogalmakra van szükségünk, hanem egy olyan tárgyfogalomra, mely ezt a fontosságot a fogalmilag lehetséges legteljesebb mértékben tartalmazza. S ezt nevezzük relevanciának.

Meggondolásainkat ehhez a ponthoz kapcsoljuk. Minden fenoméntípus annyiban fenomen, amennyiben egy szubjektumhoz tartozik. Hozzá tartozásának módja ugyancsak sokféle: közvetett és közvetlen, konstruált és nem-konstruált, fölfogott és a fölfogást folytonosan meghaladó; esetleg, *ad absurdum*, tökéletesen fölfoghatatlan. De azt látjuk, hogy a főtebb felsorolt típusok egyike sem tartalmazza azt az *odatarozást*, melyet főtebb a relevancia fogalmában fölvázoltam. Világos, hogy a relevancia fönti fogalmához mindegyik fenomen-fogalomnak köze van – hiszen a fenomen végül is az, ami valamilyen módon *számomra* jelenik meg. De mégis kimarad ezen típusok közül a megjelenésnek az a módja, amikor a fenomen egészen sajátos értelemben *fontos* a befogadó számára. A relevancia által megjelenített fenoméntípus már teljesen elszakad az újkori, klasszikus természettudományi tárgyfogalomtól. Mint a befogadó szubjektum számára átfogó módon fontos tárgy, a relevancia *naív* tárgy; olyan, mely alapvető és még nem került bele a szakirányú absztrakciók gépezetébe. Naivitása révén képes megőrizni a közvetlenségnek azt a sajátos, egyéni-exzisztenciális jellegét, melyet a tárgyak egy része tartalmaz mindennapi életünkben, de amelyektől következetesen eltekintünk egy hagyományos tudományfölfogás keretében. A relevancia az egész ember számára fontos; fontossága nem az egyéni élet valamely aspektusára terjed ki, hanem azokat meghaladó módon magára az emberre. Példaként ezt hozhatjuk föl: amiképpen egy szomjazó számára a víz oly fontossággal bír, mely minden más fontosságot megelőz és fölülhalad, ehhez hasonlóan nevezhetjük fontosnak a relevanciát. A szomjazó számára a víz nem kémiai összetétel, nem vízrajzi objektum, nem mező- és állatgazdálkodási tényező; nem leküzdendő akadály, nem határvonal két terület között, és nem történelmi vagy vallási emlékhely. Mi több, a víz, a szomjúság egy bizonyos fokán, nem is „eszköze” annak, hogy szomjamat eloltsam. A víz, hasonlatunkban, *minden*. Fontossága áthatja az ember aktuálisan, aktuális összefüggéseiben észlelt lényét valamennyi vonatkozásával együtt, azokat oly módon olvasztva magába, hogy különállásuk, egyáltalán jelenlétük föloldódik.

Valóban, mindez csupán hasonlat. Köznapi életünk azonban a hasonlatban vázolt fontosság modalitásaiban zajlik. Nem többféle fontosság modalitásaiban, hanem egy alapvető és dinamikus módon egész köznapi életünket átható fontosság aspektusaiban. Ez az alapvető fontosság azonban nem szubsztanciális, mint az alábbi elemzések ezt világossá teszik.

4. A relevancia mint vallásfilozófiai fogalom

Vizsgáljuk meg tehát részletesebben is a relevancia fogalmát. A relevancia összefüggésünkben a fenomének típusainak közös, „belső” mozzanata; az a jelenség, melynek csak aspektusai az egyes fenoménértelmezések. Más szavakkal: a relevancia az alapvető fenomén; *alapfenomén*. A relevancia fenomenológiája pedig, ennek megfelelően alapvető vagy *radikális* fenomenológia.

A „relevancia” kifejezése tudomásom szerint első ízben Alfred Schütznel bukkan föl mint fontos szerepet játszó *terminus technicus*. Schütz már első, jelentős visszhangot kiváltó munkájában, az 1932-ben megjelent *A társadalmi világ értelmes fölépítésében* alkalmaz egy fogalmat, mely az általa később bevezetendő relevancia előzetes fogalmának látszik. Ez az előzetes fogalom a Max Weberől kölcsönzött „adekváció”. Az adekváció a megértő szociológia egyik alapfogalma, mely arra vonatkozik, hogy a társadalmilag cselekvő, cselekvésének társadalmilag értelmességet tulajdonító személy milyen értelmi környezeteket vesz és vehet egyáltalán figyelembe cselekvése során. Tehát az adekváció fogalma értelem-fogalom, vagy az értelmesség egy bizonyos módon fölfogott fogalma. Weber két értelemben beszél adekvációról. Először mint értelmes adekvációról (sinnhafte Adäquanz) szól, mely meghatározása szerint: minden összefüggően lefolyó viselkedés, olyan mértékben, amennyiben alkotóelemeinek egymással való kapcsolata általunk, az átlagos gondolkodási és érzelmi szokásoknak megfelelően mint tipikus kerülhet megerősítésre.¹⁶ Ezzel szemben áll a kauzális adekváció (kausale Adäquanz). Eszerint: események egymásra következése oly mértékben nevezhető kauzálisan adekvátnak, amennyiben a tapasztalás szabályai szerint fönnáll annak lehetősége, hogy ezek az események mindig és ténylegesen ugyanazon módon történnek meg.¹⁷ Tehát, összefoglalva: értelmes adekváció az, ami tipikusnak fogható föl általunk; oksági adekváció az, ami, az értelmes adekváción belül, az elkülönítetten kezelt tapasztalás oksági értelmében értelmes.

Alfred Schütz posztumusz munkája, az *Életvilág struktúrái*¹⁸ tartalmazza az adekváció kifejezésének továbbfejlesztését, melyet Schütz immár „relevanciának” nevez. A relevancia is értelem-fogalom tehát, de annak egy speciális elemzés keretén belül föltárt formája. Relevancia az, ami a társadalmilag cselekvő alanyban, annak saját társadalmi cselekvéséhez való viszonyában a tudatosság valamilyen szintjén értelmesként jelenik meg; értelmesként, tehát cselekvése számára relevánsként. Schütz a relevanciák számos típusát különbözteti meg, melyek közül a legfontosabbak: egyrészt a kirótt vagy kikényszerített relevancia (amit a következőkben kényszerrelevanciának nevezek), másrészt a motivációs relevancia, mely szóhasználatomban szándékrelevanciaként szerepel. Ezen a fölosztáson

¹⁶ Schütz 1932, 326. o.

¹⁷ Schütz 1932, 326. o.

¹⁸ Schütz és Luckmann 1978–1982.

túlmenően említi Schütz a tematikus és a hipotetikus relevanciát, valamint az interpretációs relevanciát. Ezen fölöstás további részletes elemzésétől a jelen összefüggésben, mondanivalóm kifejtése érdekében most eltekintek.

Foglalkoznom kell azonban még a következő schützi témával is. A relevanciafogalom implikálja, hogy az, amit köznapian valóságnak nevezünk, relevanciakörök vagy relevanciakörnyezetek halmazaként adódik. Ezek a relevanciakörök zárt értelmi egységek, mint Schütz hangsúlyozza. Zárt értelmi egység egy foglalkozás, egy problémamegoldás, egy adott együttműködés, egy játékban való részvétel, egy tervezés, egy szándék stb. E relevanciakörök egy része természetesen és a fönti fölöstásnak megfelelően kényszerrelevanciaként adódik, amennyiben kikényszerített – például társadalmi környezet által, természeti vagy más, az alanyon kívül álló esemény által. Más részük viszont szándékrelevancia, amennyiben például a tervezés, ennek legalábbis néhány tipikus alakja, a maga lényegében kifejezetten az alany akaratától függ. A relevanciakörök közötti mozgás mármost problémaként merül föl: hogyan lépünk át egyik relevanciakörből a másikba, a kényszerrelevanciából a szándékrelevanciába stb.? Schütz itt vezeti be az „ugrásszerűség” fogalmát (*Sprunghaftigkeit*), ami azt jelenti: az egyik relevanciakörből a másikba ugrás által jutunk el, vagy a közvetlen átlépés egy sajátos módján, mely közvetítetlen s egyedüli jellemzője éppen az ugrásszerűség – mint Schütz hozzáteszi: „kierkegaard-i értelemben”. Schütz példaként említi az ébredést vagy a sokkélmenyt, mely élesen világítja meg az egyik relevanciakörből a másikba való átlendülés közvetlenségét, hirtelenszerűségét.

Saját meggondolásaimat szeretném most a schützi relevanciafogalomhoz hozzákapcsolni. Maga Schütz is összetetten elemzi a relevancia szerkezetét, de inkább önálló típusokról beszél; ugyanakkor nyilvánvaló, hogy ezek a típusok a maguk típusosságában is egy belső szerkezetet mutatnak. Minden relevancia állításom szerint három alaprétégből tevődik össze: az *alaprelevanciából*, az ennek környezeteként adódó *korrelevanciából*, s a környezet határaként adódó *transzrelevanciából*. A relevanciakörök közötti mozgás, az ugrásszerűség fölfogható úgy is, mint a koncentrikus körhármass alkotóelemei egymáshoz való viszonyának megváltozása. Amikor egyik relevanciakörrel áttérek egy másikra, az lehet a korrelevancia fókuszba állítása, de lehet valami egészen más fókuszálása is, ami azonban a transzrelevancia körébe tartozik. Ugyanis maga az a tény, hogy valami egyáltalán releváns, hogy az, ami releváns, egyáltalán releváns lehet, bármely konkrét relevanciakör implikációja: nem központi implikációja, hanem horizontális implikációja, tehát ennyiben a transzrelevancia körébe tartozik.

További megfigyelésem, hogy a relevanciakörök, az alany lélektana szempontjából megvizsgálva, megegyeznek a figyelem hármass fölépítésével – így a relevancia a figyelem fókuszában: alaprelevancia. Ezt körvezi a figyelem perifériája, mely a korrelevancia köre, majd a figyelem horizontja, mely a transzrelevancia köre. Fontos kiemelni, hogy az alaprelevancia középpontjához hozzátartozik a másik két kör is, de mindegyik a maga sajátos módján; a fókuszban előzetesen megjelenik, „prefókuszálódik” mind a korrelevancia, mind

a transzrelevancia, olyanképpen, hogy reflektíve fölismerhető: a fókusz relevanciája függ a periféria korrelevanciájától, s az egész függ a transzrelevancia horizontjától. Példa erre a sakkjáték során éppen előttünk álló lépés, mely relevanciakörünk fókusza (alaprelevancia); az általam megtehetőnek vélt jó lépések köre a korrelevanciáé; a jó lépés mibenléte, a sakkjáték szabályai, a játék legtagabb összefüggései mind a horizonton helyezkednek el, abban implikáltak (transzrelevancia).

Mármost milyen értelemben állíthatjuk azt, hogy a vallásfilozófia sajátos tárgya a relevancia? Abban az értelemben, hogy minden relevancia mint relevancia olyan kontextusok által konstituált, melyeket az imént „korrelevanciának”, illetve „transzrelevanciának” neveztem. A relevancia releváns mivolta végelemzésben a transzrelevanciától függ; enélkül nem létezik relevancia. A transzrelevancia nem csupán az éppen aktuális horizont, hanem bármely relevanciának értelmességi horizontja, egyáltalán maga az értelmesség, mely horizontálisan észlelve lehetővé teszi egyrészt a relevanciakörök relevanciáját, másrészt a relevanciakörök közötti átmenetet, az ugrást, harmadrészt bárminek mint relevanciának a fölbukkanását számunkra.

A korrelevancia és a transzrelevancia ugyanakkor nem csak mint az éppen aktuális relevancia környezete jelennek meg számunkra; vannak szociális cselekvések, melyekben éppen ez a kettő, a korrelevancia illetve a transzrelevancia válnak tematikussá számunkra, relevánssá, de éppen mint kor- illetve transzrelevancia. Amikor a korrelevancia mint korrelevancia tematizálódik számunkra – és ennyiben relevancia lesz, de ennek éppen korreleváns módján –, ténylegesen *tervezésről* beszélünk. A terv persze sokféle; a spontán előretekinéstől, a hipotetikus relevanciák folyamatos föl vételétől terjed az életterv kialakításán keresztül a társadalmi, sőt: történelmi tervezés világáig. Mindebben az aktuális relevanciák egy adott halmazára felől tekintetünket kiterjesztjük az adott halmaz lehetségesen értelmes folytatására, meghosszabbítására. Ez a folytatás természetesen az adott, aktuális halmazhoz tartozik, éppen ezért beszélünk korrelevanciáról.

A másik konkrét cselekvés illetve cselekvési típus a transzrelevanciát mint ilyet tematizálja. Elsődleges szintje e cselekvésnek, mely látszólag merőben szubjektív, az *élettörténet értelmező rekonstrukciója*. Normális, nem-patologikus emberek esetében saját élettörténetük többé-kevésbé egységesen értelmes (beleértve ebbe a kudarcok és hiábavaló erőfeszítések elfogadását, földolgozását, „megemésztését” is); az életesemények az értelmesség valamilyen módját és szintjét megvalósító teleologikus organizmusban szerveződnek egybe. A teleologikus összeszerveződés azonban nem automatikusan megy végbe, hanem lélektanilag és szociálisan leírható aktussorozatban és ennek eredményeképpen jön létre. A dolgok lélektanilag természetes menete szerint az élettörténet rekonstrukciója intenzív formában a *midlife crisis* környékén történik meg s eredményeképpen a korábbi, sokszor csak partikuláris értelmességek hajlamosak egyetlen, organikus egésszé szerveződni. De kivételes esetekben előfordul az élettörténet értelmes rekonstrukciója korábbi vagy későbbi időszakokban is; illetve gyakori az újra meg újra

megismétlődő rekonstrukció, melyet vagy külső események (tragédia, szerelmi élmény stb.) váltanak ki, vagy személyes jellemvonások. Az élettörténet értelmes rekonstrukciója mindebben olyan antropológiai szükségességgént mutatkozik meg, melynek hiánya esetén – pontosabban fogalmazva teljes, minden formától eltekintő hiánya esetén – valóban nem beszélhetünk egészséges emberi pszichikumról. Az élettörténet értelmes rekonstrukciója mögött azonban meghúzódik egy olyan konkrét gondolati cselekvés, mely Schütz – és természetesen mások – szerint is az alanyi és társadalmi létezés legalapvetőbb motivációja: a halálra való előregondolás, vagy a halálélmény. Schütz ebben az összefüggésben *Fundamentalangstről* beszél.

5. Relevancia és irrelevancia

A relevancia fogalmának jelenlegi kiemelése maga után vonja azt a fölvetést, hogy a köznapi világ nyilvánvalóan nem írható le csupán relevanciakörök, ezek kombinációi és változatai értelmében. Fontos és köznapi emberi tapasztalat az *irrelevancia*, tehát az az ismeret, tudás, élmény, hogy egy adott ismereti, tapasztalati, cselekvési összefüggés számára fölbukkanó adottság nem kapcsolódik, nem vonatkozik, irreleváns a szemlélő szempontjából. Problémamegközelítésünket továbbra is az általánosság szintjén tartva hivatkozhatunk az *unalom* példájára: az unalomban nem csupán arról van szó, hogy valaminek a fontossága kérdéses lett számomra, hanem arról is, hogy *elvileg* úgy viszonyulhatok magamhoz és környezetemhez, mint amik semmiféle fontossággal nem bírnak és nem is bírhatnak számomra. Meg kell különböztetnünk egymástól a „megunás” és az „unalom” mozzanatait. Az előbbi nem jelenti a relevanciaösszefüggések általános fölfüggesztését (érvénytelenítését), hanem csupán valamely konkrét relevanciaösszefüggését. Az utóbbi azonban még nem-patologikus formájában is arra tendál, hogy elvileg valamennyi relevanciaösszefüggés fölfüggesztéséhez vezessen.

Nem lenne azonban lehetséges a relevanciaösszefüggések fölfüggesztése, ha nem lenne relevancia; s nem lenne lehetséges az unalomnak akár patologikus formája sem (mint az „életuntság”), ha nem relevanciaösszefüggésekhez képest, azok viszonylatában jelenne meg ilyenként. Minden egyes „megunás” egy relevanciaösszefüggés megunása, és minden unalom egy relevanciaösszefüggésre vonatkozó unalom. Az unalom példáján túllépve: minden félreértés, sikertelen vagy céltalan cselekvés, minden teljesületlenség, tévedés vagy céltévesztés csak azért lehetséges, mert ugyanazon szempontból és ugyanazon összefüggésben elvileg – vagyis mint burkoltan föltételezett általános lehetőség – létezik megértés, siker, célba érés, teljesülés, találat stb. Ez az elvi összefüggés még akkor sem tévesztendő szem elől, ha elismerjük, hogy az irrelevancia a maga konkrét instanciáiban mennyire fontos az egyes relevanciák létrejöttében. Az irrelevancia alapvető abban az értelemben, hogy kiemeli az egyes relevanciák határát és különbségét. De a relevanciát nem a maga konkrét irányultsága hozza létre,

hanem az a tény, hogy a világ mint releváns, transzreleváns összefüggés van jelen számomra. Tehát nem mondhatjuk sem azt, hogy az irrelevancia alapvető abban az értelemben, mint a relevancia, sem pedig azt, hogy az irrelevancia a relevanciában lényegileg konstitutív. Az irrelevancia nem a relevancia komplementer fogalma, hanem *határfogalma* s mint ilyen nem lényegileg, hanem a konkrét instanciák eseteiben konstitutív. De az irrelevanciát egyáltalán az teszi lehetővé, hogy a valóság a releváns szerkezetek átfogó összefüggése; hogy a valóság végelemzésben: transzrelevancia.

A transzrelevancia alanyi tematizálása közösségi formákat is ölthet, főképpen és elsősorban közösségi ünnepek alkalmával, összközösségi érvényű intézményes aktusok, így például politikai választások során, illetve összközösségi jelentőségű személyek temetésekor (néha születésnapján is). De spontán is megnyilvánulhat például tüntetésben vagy egyenesen forradalomban. Tény, hogy a transzrelevancia összközösségi aktusaiban gyakran csak aspektusaiban jut szóhoz a közösség egészének létezésére, ennek értelmére vonatkozó tudás. Ezen a ponton, a transzrelevancia társadalmi aktusainak áttekintésekor könnyű igazán fölfedeznünk, hogy a transzrelevancia esetében valóban a vallási jelenségek tapasztalati alapjáról van szó: hiszen az összközösségi értelmesség exponálása ünnepek, temetések stb. formájában igen gyakran vallási és vallásos aktusnak minősül. De érvényes ez az alanyi élettörténet értelmes rekonstrukciójára is, mely gyakran ölti például a vallási vagy kvázi-vallási megtérés vagy elmélyülés formáját. Figyelnünk kell még arra, hogy a transzrelevancia tematizálása, éppen úgy, ahogyan ez a relevanciakörök formális szerkezetében is kimutatható, függő viszonyban tetelezi, konstituálja a további relevanciakörök tematizálási aktusait mint – és éppen mint – releváns aktusokat.

Amikor tehát arról beszélünk, hogy a vallásfilozófia sajátos tárgya a relevancia, nem azt állítjuk, hogy az egyes relevanciaköröket a maguk konkrétságában, közösségi-történeti meghatározottságában nem lehetne olyan szakdiszciplínák által is megvizsgálni, melyek igen távol állnak a vallásfilozófiától. Hanem azt állítjuk, hogy a relevancia mivoltát a maga egészében, a maga össz-szerkezetében vizsgálva vallásfilozófiát végzünk a szó teljes és filozófiai értelmében. Mindez megfelel a relevancia főntebb kifejtett első fogalmának: a relevancia először is valaminek a fontossága, maga a fontosság a maga fontosságában, aminek az alany számára „súlya” van; s az emberi alany számára természetesen nem egyszerűen a biológiai öfenntartás eszközeinek van súlya, hanem a maga személyes életének mint közösségben élő személyének, aki a közösségben, a közösség tagjaival folytatott állandó kommunikációja során megalkotja a maga élettörténetének az értelmét is; éppenséggel ez az értelmességre való törekvés vezérli kezdettől fogva, talán még tudati életének első mozzanataitól kezdve is (például az arcfölismerés képességében, mely az arc relevanciáját határozza meg), hiszen ez a tudati élet eleve mint potenciálisan emberi tudati élet veszi kezdetét. Az értelmességre való törekvés mögött pedig meghúzódik a halálra való előretekintés, akár *Angstként* fogjuk ezt föl, akár nem. A halálra való előretekintés mint az értelmességre való

törekvést átható és motiváló tényező nem más, mint minden relevancia végső horizontjára, a transzrelevanciára való előretekintés.

A relevanciafogalom bevezetésekor említettem Schütz fölosztását, aki kényszer- illetve szándékrelevanciáról beszél. Ez a fölosztás véleménye szerint minden relevanciátípusra kiterjed, illetve minden relevanciátípusban összefonódik a kettő egy bizonyos, megállapítható arányban. Valóban; saját fölosztásomban beszéltem a relevanciarétegekről, melyek mint korrelevancia illetve transzrelevancia egyrészt természetesen kapcsolódnak egy aktuális relevanciához, a relevanciakör rétegei. Ha a relevanciakör dominánsan kényszerrelevancia, úgy tűnik, hogy relevanciarétegei is kényszer-jellegűek; s ugyanez érvényes, úgy látszik, a szándékrelevanciára. De ez a kép mégsem teljes; hiszen a transzrelevancia a maga horizontalitásában Janus-arcú; egyrészt az aktuális relevanciához kötődve bukkan föl, másrészt önállónak mutatkozik, mint bármely tényleges vagy lehetséges relevanciakör horizontja. Mégis, a transzrelevancia mindkét területére kiterjed a szándékosság és kényszerűség kettősségének egy bizonyos formája; mégpedig abban, hogy a transzrelevancia egyrészt nyitott a szándékosság előtt s tematizálható például az élettörténet értelmes rekonstrukciójában; másrészt azonban önmagát mintegy rákényszerítheti a tematizálás alanyára. Ez utóbbi esetről van szó, amikor valaki – akár a közösség – egy megrázó élmény hatására tematizálja önnön létének értelmességét. Ezen élmények besorolhatók olyan élménycsoportokba, melyek a vallási élmények fölosztásakor is szerepelnek, mint például természeti élmények, szakrális élmények, üdvtörténeti és üdvközösségi élmények stb. Lényeges, hogy ezeket az élményeket most mint a transzrelevancia kényszerrelevanciaként való megjelenését fogom föl, melyhez azonban természetesen kapcsolódik a kényszerűség szándékossággal való kiegészítése. Példa erre a Holocaust, mely tragédiaként egy közösség számára jelent meg kényszerrelevanciaként, szembeesítve közösségi létértelme rekonstrukciójának szükségességével, mely azután már természetesen szándékos relevanciakörök elhatárolásához, az ehhez kapcsolódó további cselekvésekhez vezetett.

Összefoglalásul azt mondhatjuk, hogy a relevancia mint alapfenomén egyrészt megközelíthető a vallási tapasztalat felől, másrészt megközelíthető, mint láttuk, a relevanciafogalom történeti összefüggése felől, ennek mélyebb és komplex kifejtése által. A relevancia fenomén-fogalom s ennyiben a különben figyelembe alig vett vallási tapasztalatból emelhető ki. Ugyanakkor a relevancia tapasztalati fogalom, *Sinnbegriff*, mely az emberi tapasztalás szerkezetének ontológiai leírásában válik hozzáférhetővé. Az a vallásfilozófia, mely e két megközelítést egymással összekapcsolja, valóban *vallásbölcselet*: hiszen arra törekszik, hogy a vallási tapasztalatnak méltó helyet biztosítson egy tapasztalatelméletben. Másrészt ez a vallásfilozófia átfogóbb más, konfesszionális, történeti, történeti-fenomenológiai stb. megközelítésnél, hiszen azzal az igénnyel lép föl, hogy megközelítésében a valóság teljesebb leírása és elemzése válik hozzáférhetővé. Ezáltal válik a vallásfilozófia valóban *bölcseletivé*.

6. A korlátozott epoché

Korlátozott *epochénak* nevezem a vallásfilozófia jelenlegi értelmében alkalmazott módszert. Ezzel a relevancia filozófiáját Husserl módszerfogalmához kapcsolom. *Epochéra* szükségünk van ahhoz, hogy egyáltalán relevanciáról beszélhessünk; hiszen a relevancia, mint láttuk, szótörténetileg Weber adekváció-fogalmából ered, mely egy sajátos értelemfogalom. Egyrészt tehát végeztünk egy szótörténeti *epochét*: a kifejezés eredeti összefüggését zárójelvezve továbbértelmeztük és alkalmaztuk vallásfilozófiai összefüggésben. Másrészt azonban vissza is vezettük ezt a kifejezést tapasztalati alapjaihoz: ahhoz, amit relevanciaként köznapian megélünk. A köznap megélés mozzanatainak tipizálása ismét csak *epoché* eredménye lehet; amint *epoché* az is, hogy a típusok közül az egyiket, melyet relevanciának nevezünk, kiemelünk és tipikus értelemben elméleti konstrukció megalkotásában használjuk föl. Mindez tehát az *epoché* ilyen vagy olyan alkalmazását jelenti. De milyen értelemben beszélünk „korlátozott” *epochéról*?

Alfred Schütz állítja, hogy művében¹⁹ eltekint a transzcendentális redukció alkalmazásától, mely visszavezet az önmagában fölfogott szubjektivitás élményeinek *hogyanjához*. Ehelyett megelégszik azzal, hogy elhatárolja a köznap világ, a szociális világ területét, s azt tipikus fogalmakban leírja. Amit Schütz tesz, a husserli *epoché* és redukciók módszertanának *korlátozása*. Ehhez hasonló értelemben beszélek én is korlátozásról. Husserl módszertana olyan maradéktalanul neutrális szemlélőről beszél, melynek szempontjából megvalósítható a természettudományoknál alapvetőbb, azokat kritikusan meghaladó objektivitás. Ez az objektivitás teszi lehetővé például, hogy míg a természettudományokat módszerük és tárgyük szerint kritizálva eljutunk az azok alapjául szolgáló életvilághoz, magát ezt az életvilágot is tematizáljuk „maradandó struktúrái” szerint. Ez utóbbi Husserl kifejezése, de Schütz posztumusz munkájának címe is innét származik. Az „életvilág struktúrái” mást jelent Husserlnál és mást Schütznél. Schütznél a természetes beállítódás, a köznap élet köznapian fölfogott struktúráiról van szó, ennyiben egy naiv tudományfogalom objektivitását alkalmazza. Husserl azonban kritikusan meghaladja ezt a tudományfogalmat, majd az életvilágon is túllépve a transzcendentális én tiszta szubjektivitása szempontjából beszél az életvilág maradandó struktúráiról. A mi elemzésünk főntebb azonban kimutatta, hogy az életvilág valójában relevanciavilág; relevancia-körök halmaza, melyek mindenkori, aktuális egységét a transzrelevancia teszi egyrészt lehetővé, másrészt aktuálissá. Amit megélünk, az elsősorban nem konkrét tárgyak adott sokasága, hanem e tárgyak tényleges vagy potenciális értelmes mozgása a szubjektum vagy a szubjektumok egy csoportja, közössége számára. S végül tudomásunk van a transzrelevanciáról, mely minden relevanciaélmény és -fogalom meghaladhatatlan horizontja. Az életvilág objektivitásának határt szab az

¹⁹ Schütz 1932.

a tény, hogy releváns *életvilág*. A valóság objektivitásának határt szab az a másik tény, hogy releváns *valóság*, vagyis mindig szubjektum számára releváns, értelemmel bíró, fontossággal bíró, mégpedig: meghaladhatatlan, összfontossággal bíró. A husserli módszer nem léphet túl ezen a relevancián; ezen a relevancián túl nincsen más objektivitás és nincsen más valóság. A valóság vizsgálata éppen ennek a relevanciának a vizsgálata kell hogy legyen. De vajon nem ezt teszi-e Husserl? Vajon a tiszta szubjektivitásban nem éppen ezt a relevanciát vizsgálja-e? A husserli megközelítés fő problémája, mint ezt a *Válság* napvilágra hozza, hogy nem képes teoretikus értelemben egységesen fölfogni a konkrét, empirikus ént és a transzcendentális egót. Amennyiben a transzcendentális én szempontjából indul ki, elvész benne, „átugrásra kerül” az empirikus én, vagy az, aki én éppen most vagyok; ha pedig ebből indulunk ki és ehhez ragaszkodunk, az Husserl szemében „antropologizmus”.

E dilemma megoldása a következő: ha a valóság relevancia, úgy ez a relevancia mindenkor szubjektumra vonatkozik; de ez a szubjektum nem az empirikus szubjektum, hanem a relevanciakörök szubjektuma; és nem is transzcendentális szubjektum, hanem ismét csak a relevanciakörök szubjektuma. A szubjektumot nem fogjuk föl sem empirikusan, sem transzcendentálisan, hanem csak úgy, mint aki számára a relevancia releváns. Az, akit illetően a relevancia releváns, a relevancia pólusa vagy, más kifejezéssel, *szubjektuma*. A „szubjektum” annyit jelent: „alávetett” s valóban, a relevancia szubjektuma mint egy releváns vonatkozás pólusa ebben és éppen ebben az összefüggésben alá van vetve e vonatkozásnak. A kutatási terület tehát nem a husserli értelemben vett transzcendentális szubjektivitás lesz, hanem egy vonatkozási terület, egy *proszontológiai* terület, a relevánság, a relevancia területe.²⁰ A valóság ennek megfelelően nem elsősorban egy szubjektivitás valósága, nem is egy absztrakt objektivitásé, hanem a relevánságé, a valamire való vonatkozásé. A valóság a vonatkozások áttekinthetetlen szövevénye, melynek azonban mindent átható össz-stílusa mégis a vonatkozás. A vonatkozás minősége a relevancia, melynek típusait és ezek kombinációit csak egy relevanciaontológia lenne képes megközelítőlegesen feltárni.

Módszertani nehézség adódik abból, hogy amikor a transzrelevanciát tematizáljuk, föltételezünk egy nézőpontot, mely kívül esik, mintegy meghaladja a transzrelevanciát. Hogyan történik meg ez? Valóban föltételezünk-e egy külső nézőpontot? Válaszom nemleges. A transzrelevancia relevanciája nem konkrét tartalmilag telített relevancia, hanem a tények és lehetőségek összhorizontja; mint ilyen nem partikuláris horizont, mely tovább tolódik, amint tartalmát tematizáljuk, hanem összhorizont, melynek már nincsen környezete. Ha a partikuláris horizont tematizálható olyképpen, hogy rögvest újabb horizont jelenik meg vizsgálódásaink fölött, az összhorizont sem nem tematizálódik ekképpen, sem nem hoz létre újabb

²⁰ Lásd „A szubjektív fenomenológia és proszontológia” című dolgozatomat in Mezei 1998c.

horizontot önmagán kívül. Tehát tematizálódása is más. Valóban, az élettörténet értelmes rekonstrukciója, az ünnepekben fölfogott közösségi lét értelmessége mint a transzrelevancia fókuszálásának aktusai nem hoznak létre partikulárisan tematizált fókusz; a fölfogott és prefókuszált értelmesség mindig megőriz valamit horizontalitásából, akkor is, amikor éppen prefókuszálódik, vagyis sajátosan tematizálódik. Ez abban jelenik meg, hogy míg például rekonstruálok élettörténetet s ezt mint értelmességet élem meg, maga az értelmessége mintha elveszne egy számomra aktuálisan soha be nem látható peremvidékben, melynek értelmessége homogén az élettörténet értelmességével. Ha egy cselekedet értelmes, mert egy konkrét célra irányul, például táplálék megszerzésére, az élettörténet rekonstruált alakja nem azért értelmes, mert egy konkrét célra irányul, hanem mert mintegy „részesedik” az értelmességben, mely benne céltalanul megjelenik.

A módszertani mérlegeléseknél emelem ki a következőket. Ha valaki a transzrelevanciát a föntiek alapján „szubsztanciális”, „esszenciális”, vagy reális értelemben fogná föl, elvétí mondanivalóm lényegét. A transzrelevancia *horizont*, és minden összefüggésben mint az adott összefüggés horizontjaként van jelen. Nem arról van szó, hogy mint „végső horizont” a transzrelevancia csak a diszkurzív módon végigkövethető relevanciarétegek „utolsó”, „végső” rétegeként merülhetne föl – ha ezt így gondolnánk el, szubsztanciálisan fognánk föl a relevanciát, s megfosztanánk horizont-jellegétől. Hasonlóan járnánk el tehát, mintha az életvilág fogalmát kezelnénk szubsztanciálisan.²¹ A transzrelevancia bármely relevanciaréteg horizontja, közvetlenül és „minden további nélkül” jelen van egyéni és közösségi életünk bármely mozzanatában. Ez horizontalitásából következik. Ugyanakkor „megragadása” – ugyancsak horizont-jellegéből fakadóan – *mint* horizont nem lehetséges. Mégis tudomásunk van róla – miképpen? Ennek megértéséhez egyrészt gondoljunk arra, hogy minden horizont egyrészt közvetlenül tudásunk tárgya, másrészt mégsem centrális tárgy – nem központilag, hanem csak *en parergo*, mellékesen van jelen. De mellékessége esetünkben a szürke eminenciásé: noha figyelmünk fókuszában mindig konkrét relevanciaösszefüggések csomópontjai állnak, mégis tudomásunk van a transzrelevanciáról, s erre a „tudomásra” – nem pedig magára a transzrelevanciára – mindig odafordíthatjuk a figyelmünket. Az odafordulásban *epochét* gyakorlunk, mindig a korlátozott *epochét* egy adott, konkrét összefüggésben, mely *epoché* nem vezethet bennünket a semleges vagy érdektelen szemlélő állapotába, hiszen minden tudásunk horizontja *relevancia*.

Amennyiben a transzrelevancia jelen van bármely relevanciaösszefüggés horizontjaként, az a kérdés merül föl, hogy miként kapcsolódik az irrelevancia főntebb bemutatott fogalmához. Az irrelevancia egy konkrét relevanciaösszefüggés határa – miként viszonyul a határ a horizonthoz? Bármely határ két konkrét vagy

²¹ Mint teszik ezt némelyek, Husserlt félreértve, vö. Klaus Held Waldenfels-kritikáját, in Mezei 1998a.

reális valóságmozzanat elválasztására szolgál. A horizont esetében csak az egyik oldalon jelenik meg „valami” – a konkrét relevanciaösszefüggések egy adott halmaza –, a „másik” oldalon már nem „valami” jelenik meg, hanem e halmaz, bármely halmaz *de facto* vett lehetősége. A horizont nem valamit választ el valamitől, hanem valaminek *mint* valaminek az összes többi „valamivel” és önmagával való összefüggését „biztosítja”. Relevanciaösszefüggések az irrelevancia határa által különböznek egymástól, de önmagukban relevanciaként mégis a transzrelevancia által jelennek meg: a transzrelevancia képezi horizontjukat. Az irrelevancia mint határfogalom lehetősége is a transzrelevancia; s míg az irrelevancia bizonyos esetekben átfedni látszik a transzrelevanciát, ez az átfedés nem lehet valóságos. Határ soha nem szerepelhet horizontként s megfordítva: ami a relevanciaköröket egymástól elhatárolja, az *in concreto* nem a transzrelevancia, hanem az irrelevancia. Az irrelevancia következetes vizsgálata azonban elvezethet annak megállapításához, hogy a dolgok nemcsak határoltak, hanem horizontálisak is – egymástól való különbségüket a határ szabja meg, de lehetőségi alapjuk, konstitutív ténylegességük forrása a transzrelevancia.

7. A vallásfilozófia fontossága

A relevanciának mint a vallásfilozófia tárgyának föntiekben vázolt meghatározása ellenvetéseket válthat ki, melyek közül a legerőteljesebb azt állíthatja, hogy a vallásfilozófia fogalma ebben a megközelítésben szükségtelenül, és tárgya, a vallás szempontjából elégtelenül leszűkítetté válik. Ezért röviden foglalkozom azzal a kérdéssel, hogy mennyiben tekinthető jogosultnak a vallásfilozófia jelen megközelítése. Tény, hogy a kortárs valláselméletekben megközelítem legalábbis tapasztalatelvűnek számít, s amennyiben a tapasztalati megközelítés némely kritikáját elfogadjuk, egyben *prima facie* „esszencialistának” is. Mind az esszencializmus, mind a tapasztalatelvűség számtalan problémával kénytelen szembenézni. Esszencialista egy valláselmélet akkor, ha a vallás „lényegét” akarja kimutatni, meghatározni és érvényesnek tartani „minden” vallás esetében. S tapasztalatelvű egy vallásfilozófia akkor, ha a vallás döntő mozzanatának nem az intézményt, a tanítást vagy a hagyományt tekinti, hanem a „vallási tapasztalatot”. Ez a fölosztás és bírálata kifejezetten szerepel Clarke és Byrne könyvében.²²

Az említett bírálat, másokat követve, a vallás Wittgensteinra hivatkozó megközelítését ajánlja. Eszerint a vallás tárgyalásakor a legalkalmasabb Wittgenstein „családi hasonlóság” fogalmának az alkalmazása.²³ Ennek értelme, hogy a vallást, hasonlóan a „játékhoz”, nem határozhatjuk meg „lényegileg”. Csupán egyes konkrét „játékok”, „vallások” léteznek, melyeket „megfigyelve”, „nézve”,

²² Clarke és Byrne 1993.

²³ Wittgenstein 1993.

megértjük, hogy ez az összefüggés itt egy játék vagy vallás. De már a „játékról mint olyanról”, a „vallásról mint olyanról” nem beszélhetünk. A „vallás” hasonló egy szorosan font kötélehez, melyet számos szál alkot együttesen, anélkül hogy ugyanaz a szál a kötéle egész hosszán végigérne. E hasonlatban a szálak a „játék”, a „vallás” némely tulajdonságára utalnak, melyek közül egyik sem „alapvető”, ám egy adott halmazból egynéhány mindig megtalálható a szomszédos halmazokban; de egyetlen tulajdonság nem található meg mindegyikben.

Fogadjuk el, hogy a vallás esszencialista megközelítése problematikus. Hiszen valóban belátható: az esszencializmus alapján számos olyan képződményt kénytelenek lennénk kizárni fejtegetéseinkből, melyeket mégis ésszerű vallásnak neveznünk. Ha például a vallás lényegét monoteisztikusnak határozzuk meg, kizárjuk a politeizmust vagy a buddhizmust, noha ezen képződmények vallási jellege nem kétséges.²⁴ Ám amennyire elfogadható első megközelítésben a vallás esszencialista fölfogásának az elutasítása, annál problematikusabb ennek kiterjesztése a vallási tapasztalatra. A kiterjesztés széles körben ismert képviselője Steven Katz.²⁵ Katz érve abban áll, hogy nincsen „általános” vallási tapasztalat, csupán olyan vallási tapasztalatok, melyek egy adott vallási összefüggésben értelmesek. Nem beszélhetünk arról, hogy a buddhizmus központi „tapasztalata” azonos lenne a judaizmus vallási tapasztalatával, hiszen ezek tartalmukban összemérhetetlenek. Ez az álláspont karakterisztikus és világos, de mégsem problémamentes. Amikor azt mondjuk, „nincsen általában vallási tapasztalat”, azt állítjuk: csak az egyes vallásokon belül van vallási tapasztalat – az egyes vallások azonban egymással összemérhetetlenek. Nevezzük ezt a fölfogást immanentizmusnak: mert a tapasztalatot egy adott rendszeren belül immanens értelemben veszi. De kérdéses, hogy mit tekinthetünk egy adott vallási rendszernek. Például a judaizmus Második Templom időszakának utolsó évtizedeiben mi számított annak az összefüggésnek, melyen *belül* volt értelme csak „vallási tapasztalatról” beszélni? Például a farizeus vagy a szadduceus fölfogás? Vagy az alexandriai szórványzsidóság szinkretizmusa? A qumráni kegyesség, avagy a korai ebionita kereszténység? Azt kívánom ezzel kiemelni, hogy az immanentizmus értelme nehezen megfogható. Ezért az immanentizmus talán csak akkor konzisztens, ha azt állítjuk, hogy a vallási tapasztalatról egyáltalán nem mondhatunk semmit, olyan szempontból, mely a vallási tapasztalatot kívül fekszik. Ugyanis csak ekkor teljesülne az, hogy egy vallási tapasztalat maradéktalanul immanens egy adott „vallásban” (vallási összefüggésben). Minthogy azonban a vallási tapasztalat már egy adott vallásban is kifejezésre kerül (objektíválódik már az első beszámolóban, értelmezésekben stb.), mi több, összevetésre kerül más vallások tapasztalatával (sokszor azzal az eredménnyel, hogy az egyik „igaz”, a másik „téves”), a vallási tapasztalat *már eleve nem* maradéktalanul immanens. Tovább objektíválódik a

²⁴ A vallás fogalmának alapos áttekintéséhez lásd Wagner 1986.

²⁵ Katz 1978.

vallási tapasztalat, amikor vallástudományi szempontból állításokat teszünk róla, például azt, hogy nem vethető össze más vallási tapasztalatokkal. De a vallási tapasztalat immanenciája ekkor már régen föloldódott, s *virtuálisan* máris összevetésre került más vallási tapasztalatokkal. Ha Katz érve úgy szólna, hogy a vallási tapasztalatok *tartalmilag* nem vethetők össze más vallási-tapasztalati tartalmakkal, állítása elfogadhatóbb lenne. De ekkor elegendő lenne ahhoz ragaszkodnunk, hogy a tartalmi összemérhetetlenség nem jelent formai összemérhetetlenséget is, s ha ez utóbbi lehetséges, a vallási tapasztalatok mégis összemérhetők.

Következtetésem az, hogy a tapasztalati megközelítés, mely szerint létezik vallási alaptapasztalat, olyan tapasztalási forma, melyet több-kevesebb pontossággal vallásinak tarthatunk, nem nevezhető esszencialistának. Egy hasonlattal még jobban megvilágíthatjuk ezt a konklúziót. Azt állítjuk, hogy egy bizonyos nyelvi *megértés* (egy adott nyelv megértése) nem vethető össze semmilyen más nyelv megértésével. Ez az állítás első megközelítésben nem tűnik értelmetlennek. Mégis problematikus. Noha valószínű, hogy egy bizonyos nyelv megértési élményeit még akkor sem tudom megismerni, ha esetleg megtanulom azt a nyelvet (mert például mint tanult nyelv nem lesz anyanyelvem), mégis jogosnak tűnik azt mondani, hogy a többi, kommunikációra használt bonyolult hang- és jelentésrendszer ugyancsak „nyelv” s mint ilyenhez ugyancsak „megértés” tartozik, s a különböző nyelvmegértéseket, noha tartalmilag sok mindent nem tudunk róluk, bizonyos megszorítások mellett mégis egységesen leírhatjuk. Hangsúlyozom, hogy a tapasztalati megközelítés nem lesz esszencialista, ha elfogadjuk, hogy bizonyos keretek között beszélhetünk egy többé-kevésbé meghatározható értelmű „vallási tapasztalatáról”.

A családi hasonlóság fogalmának alkalmazása további problémákat is fölvet. A legfontosabbat a következőképpen közelíthetjük meg. A vallásokkal kapcsolatban három lényeges kérdésre kereshetünk választ: Honnét ered a vallás? Mi a szerepe? Milyen jellemzői vannak? Az első kérdésre adott válasz lehet történeti vagy logikai (abban az értelemben, hogy például a vallás eredetét, mint Feuerbach, az emberi öntudatban helyezzük el). A második kérdés lehet szociológiai vagy lélektani (például Durkheim vagy Freud módján). Végül a harmadik kérdésre adott válasz a történeti vallásfenomenológia oldaláról már sokféleképpen megfogalmazódott. Álláspontom szerint a wittgensteiniánus megközelítés csupán a harmadik kérdésre akar választ adni; a másik kérdést kifejezetten vagy burkoltan nem-létezőnek tekinti. Ezáltal azonban módszertani hibát követ el, hiszen a pusztá tagadáson kívül nem ad választ arra, hogy a másik két kérdés miért lenne jogosulatlan. Intuitíve mindhárom kérdés jogosan vethető föl s mindhárom kérdésre joggal keresünk választ.²⁶

²⁶ Kritikám nem a családi hasonlóság jelenségét érinti, hanem ennek elvi alkalmazását. A definíció gyakorlati nehézsége nem szabad, hogy arra a következtetésre vezessen: egyáltalán

Az általam a relevancia fenomenológiájaként fölvezetett megközelítés nem esszencialista, hiszen a vallás meghatározásával nem kísérletezik; ha mégis ezt tenné, föltehetően egy kifinomultabb és megalapozottan feuerbachianus választ keresne, mivel másokkal (például Thomas Luckmannal vagy Peter Bergerrel) együtt meggyőződésem – mint a relevancia fogalmának bemutatása főntebb világossá tette –, hogy az ember kognitív természete és a vallási jelenség egymással szorosan összefügg. De az esszencializmus kiterjesztése a tapasztalatel-vű megközelítésre semmiképpen sem tűnik elfogadhatónak. Katz vázolt fölfogása önmagában is problematikus, továbbá súlyosabb problémákhoz vezet a vallási tapasztalat általános emberi jelenségének a kirekesztése az értelmes vizsgálódás köréből, azáltal, hogy immanentizáljuk őket az egyes vallási formációkban. Ez körülbelül annyit jelent, mintha azt állítanánk: mivel minden nyelv megértése immanens az adott nyelvben, nincs összehasonlítható „megértés”, ezért a nyelvi megértés jelenségét egyáltalán nem lehet vizsgálni.

A fönti érvek és ellenérvek alapján több szempontból is megközelíthető a vallásfilozófia fontossága.

1. Tartalmi fontosság: új vallásfilozófiai alapfogalmat vezettünk be, a relevanciáét, melyet a vallásfilozófia sajátos tárgyaként fogok föl.

2. Formai fontosság: új vizsgálódási területeket nyit meg; a vallási és a misztikus élmények világának újfajta megközelítését, valamint relevanciafogalom segítségével lehetővé teszi a *vallási életvilág* fogalmának kialakítását.²⁷

3. Önálló diszciplínaként jelenik meg, melynek megkülönböztethető tevékeny-ségi körei vannak.

Ad 1. A vallással foglalkozó vallásfilozófia olyan fogalmat tár föl, mely különben kimarad a fenomenológusok és a filozófusok látóköréből – a relevanciá-ét. Ezt a relevanciafogalmat fölfoghatjuk újfajta fenoménfogalomként is, melynek fenomenológiai előtörténete van (amint a weberi értelemfogalom kapcsolódik a fenoménfogalmakhoz); de mégis teljesen új irányban fejleszti tovább és mélyíti el a weberi – schützi fenomenológiai tradíciót.

Ad 2. Lehetővé válik az *exponált relevancia* fogalmának a bevezetése mint a vallási és misztikus élmények sajátos típusa; ezzel lehetővé válik ezen élmények rendszeres vizsgálata, beleillesztve a relevanciakörök sokaságába. Ebbe az irányba már Schütz is tett kísérletet, amikor újra meg újra utal a vallási relevancia fontosságára mint különálló, zárt értelmi körre. Amennyiben a relevanciakörök

s elvileg nem lehet definiálni a „játékot”, a „vallást”. Az a tény, hogy a megfont kötéltbe kapaszkodva a fuldokló kimenekülhet a vízből, mégis valószínűvé teszi a szememben, hogy az a valami, aminek következtében megmenekült, megközelítőleg definiálható, még akkor is, ha első megközelítésben a kötélnak csupán néhány tulajdonságát tudjuk felsorolni.

²⁷ Ezt a pontot a föntiekben részletesen nem, csak utalásokban jelenítettem meg. Ennek oka, hogy a vallási életvilág fogalma a jelen dolgozat megközelítésétől eltérő, átfogó kifejtést tesz lehetővé, melyet külön munkában szeretnék elvégezni.

halmazát husserli kifejezéssel életvilágnak nevezzük, lehetségessé válik a *vallási életvilág* fogalmának a bevezetése is, majd ennek vizsgálata a korlátozott *epoché* módszerével. A vallási életvilág az a minden egyes vallásban immanens relevanciaösszefüggés, melyet a vallásos ember a maga valóságában mint saját világát fogja fel. A vallási életvilág ennek következtében az eredetileg rendelkezésre álló fogalmak némi módosításával (általánosításával, kontextuális értelmezésével) leírható. Így egy relevanciaösszefüggés leírásához jutunk, mely azonban a vallásfilozófia feladatának csak egyik lépése. A vallási életvilágok alapján ugyanis kialakíthatónak tűnik a vallási életvilágok formális ontológiája, melyre Husserl is törekedett az életvilággal kapcsolatban. A formális leírás egyik fő iránya a mindenkor az irrelevancia határfogalmainak összefüggésében karakterizálható transzrelevancia lenne, melynek horizontfogalma *tartalmilag*, leírásról leírásra természetesen különbözik. Ezzel azonban a horizontalitás gondolatának egységessége nem megy veszendőbe, ám lehetővé válik összetett kontextuális elemzése.

Ad 3. A vallásfilozófia önálló diszciplína. Vallási, mert a vallási tapasztalatot és a vallási jelenséget átfogóan elemzi; s filozófiai, mert a relevanciafogalom elemzése által az emberi tapasztalás fölépítésére, szerkezetére és működésére nézve alapvető meglátásokkal szolgál. Módszere minden szinten a fentebb elemzett fenomenológiai, megfelelő megszorításokkal. Szintjei külön elnevezést is kaphatnak a tevékenységi körök kiindulópontjának megfelelően. Mert vallásfilozófia kapcsán kiindulhatunk a történeti vallásokból; ekkor történeti fenomenológiát építünk föl, melynek során eljutunk a kategorizálás és a tipizálás problémájához; ezt a problémát a vallásra vonatkozóan azonban nem oldhatjuk meg például a weberi ideáltipizálás eszközével, hiszen a vallási praxis, Weber állításával ellentétben, nem olyan tevékenység, mint bármely egyéb. Ezért szükségképpen átlépünk a szubsztanciális tipizálás területére, ahogyan például Gerardus van der Leeuw²⁸ vagy Mircea Eliade²⁹ eljár. De az ő módszertani naivitásuk újabb problémákat eredményez, aminek következtében vagy újkantiánus élményfenomenológiát választunk (mint Rudolf Otto tette³⁰), vagy a vallási alapkategóriákat kognitív módként (tapasztalatelméletileg) fogjuk föl.

Ezzel kirajzolódik a további két megközelítési lehetőség. Mert vallásfenomenológiát űzhetünk élményfenomenológiaként is, William James³¹ eljárását követve; csakhogy az ő pszichológiai megközelítése végül is a klasszifikáció üres felsorolásaival ér véget. Ha Rudolf Ottót követjük, az ő kantiánus megoldása az élmény tényszerűségét megmagyarázatlanul hagyja. Friedrich Heiler³² követelmé-

²⁸ Van der Leeuw 1933.

²⁹ Eliade 1980.

³⁰ Otto 1987.

³¹ James 1958.

³² Heiler 1961.

nye, mely szerint a vallásfilozófiához a kutatónak is vallásosnak kell lennie, komoly módszertani problémákat vet föl.

További lehetőség a vallásfilozófia mint kognitív megközelítés; eszerint a vallási alaptípusok ismereti módok, melyek meghatározásához használhatunk történeti anyagokat, élménybeszámolókat, vagy introspekciót, ám a lényeg, hogy az ezekben megmutatkozó megismerési módot logikailag meghatározzuk és szisztematikusan elhelyezzük. Pascal Boyer ilyen irányú elemzése³³ azonban inkább a kulturális antropológia körébe tartoznak.³⁴ Az általam ajánlott fenomenológiai megközelítés ezen utóbbi, de Boyer-nál átfogóbb és inkább bölcséleti (logikai-elemző) megközelítéshez tartozik. Ha ezt a megközelítést átfogó ontológiaként dolgozzuk föl, úgy – a relevanciafogalom tartalmának meghatározó szerepe miatt – *proszontológiáról* beszélhetünk.³⁵

De adódik más lehetőség is: ha a történeti fenomenológiai megközelítést választjuk, kiindulhatunk a vallási gyakorlatból, az intézmények elemzéséből, vagy a vallás noétikájából (explicit vagy implicit tanrendszereiből). Ez utóbbi érdemtelesen háttérbe szorul a vizsgálódásokban, mintha az intézményi struktúra vagy a gyakorlat többet árulna el a vallás mibenlétéről, mint a noétikus vagy dogmatikai struktúrák. Márpedig egy vallás noétikus rétege tartalmazza átfogó önértelmezését, igen gyakran szisztematikus formában. Mármost ezen szisztematikus formát is vizsgálhatjuk, például egy teológiatörténet adott fázisát. Ebben az esetben meghatározhatóvá válik a noétikus relevancia egy bizonyos típusa; ebből a formából pedig továbbléphetünk további lehetséges típusok meghatározásához és összefüggéseik vizsgálatához. Ezen összefüggésekben olyan *prototeológiai típusokhoz* juthatunk, melyek az általam fölvázolt kognitív vallásfilozófia fontos területét alkotják.³⁶

Végül visszatérek Platón korábban már említett *Eutyphronjára*. Benne a filozófiai gondolkodás csap össze a mitologikus-vallási gondolkodással. A filozófia ezzel vallásfilozófiaként jelenik meg: filozófiaként, mely egyszerre bírál és épít. A filozófiai tudás azonban, a filozófia eredeti meghatározásában, nem egyszerűen elrendezett fogalmi ismeret, hanem – mint Jan Patočka oly gyakran hangsúlyozza – az egyéni és közösségi emberi lét egészét meghatározni kívánó, *gyakorlatilag érvényesülő* ismeret. A relevancia fenomenológiája kidolgozott formájában ugyancsak arra irányul, hogy ne csupán a valóság fogalmi szerkezetét, hanem sajátos működését is megértse – egyrészt saját határai között értse meg, másrészt utat nyitva más megértési formák és módszeres kidolgozásuk felé.

³³ Boyer 1994.

³⁴ Lásd még Barkow és Cosmides 1992.

³⁵ Lásd „Aszubjektív fenomenológia és proszontológia” című dolgozatomat in Mezei 1998c.

³⁶ A prototeológiához lásd Mezei 1997a.

- Barkow, Jerom H.—Cosmides, Leda—Tooby, John szerk. 1992: *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York: Oxford University Press.
- Boyer, Pascal 1994: *The Naturalness of Religious Ideas*, Berkeley—Los Angeles—London: University of California Press.
- Clarke, Peter B.—Byrne, Peter 1993: *Religion Defined and Explained*, London: The Macmillan Press.
- Eliade, Mircea 1980: *What is Religion?*, Edinburgh—New York: T. and T. Clark, Seabury Press.
- Heiler, Friedrich 1961: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Hua VI: Edmund Husserl 1976: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Walter Biemel (Hg.), Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1998: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* (ford. Berényi G.—Mezei B.—Ullmann T.—Egyedi A., szerkesztette, utószóval és jegyzetekkel ellátta Mezei Balázs), Budapest: Atlantisz.
- James, William 1958: *The Varieties of Religious Experience*, New York.
- Katz, Steven 1978: „Language, epistemology and mysticism”, in uő. (ed.) *Mysticism and Philosophical Analysis*, London: Sheldon Press.
- Mezei Balázs 1995: *World and Life-World: Aspects of the Philosophy of Edmund Husserl*, Stuttgart: Peter Lang.
- Mezei Balázs 1997: *Zárójelbe tett Isten: Edmund Husserl és egy fenomenológiai prototeológia vázlatja*, Budapest: Osiris.
- Mezei Balázs 1998a: „A tiszta ész krízise”, utószó Edmund Husserl *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* című könyvéhez, Budapest: Atlantisz (Husserl 1998).
- Mezei Balázs 1998b: „Swinburne és a teizmus filozófiája”, utószó Richard Swinburne *Van Isten?* című könyvéhez, Budapest: Kossuth.
- Mezei Balázs 1988c: *A lélek és a másik. Jan Patočka és a fenomenológia néhány problémája*, Budapest: Atlantisz (megjelenés előtt).
- Müller, Max 1888: *Three Introductory Lectures on the Science of Thought*, London: Longmans Green.
- Otto, Rudolf 1987: *Das Heilige*, München: C. H. Beck (Magyar fordítása Bendl Júlia, Budapest: Osiris).
- Robinson, Howard 1993 (ed.): *Objections to Physicalism*, Oxford University Press.
- Schütz, Alfred 1932: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien: Julius Springer.

- Schütz, Alfred—Luckmann, Thomas 1979–1984: *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Sperber, Dan—Wilson, Deirde 1986: *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford: Basil Blackwell.
- Swinburne, Richard 1993: *The Coherence of Theism*, Oxford University Press.
- Van der Leeuw, Gerardus 1933: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Wagner, Falk 1986: *Was ist Religion? Studien zum ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Wittgenstein, Ludwig 1993: *Tractatus Logico-philosophicus*, *Tagebücher 1914–1916*, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt: Suhrkamp.

SUMMARY

Phenomenon and Relevance

In his essay the author raises the problem of the philosophy of religion in the context of the phenomenological tradition. As he argues, in the scholarly study of religion there have always been circles in which phenomenology played an important role. Some scholars of religion had used the word „phenomenology“ even before Edmund Husserl declared phenomenology to be the fundamental philosophical discipline. During the 1920s, the study of religion has become more and more divided between scholars who used „phenomenology“ merely in a typological sense on the one hand, and those who tried to develop a philosophical approach to the study of religion on the other hand, applying a philosophical conception of the term „phenomenology“. As the paper suggests, the second group of scholars and philosophers have made every effort in order to develop a phenomenological approach, philosophically conceived, to the study of religion. None of them

seems to have considered, however, Husserlian phenomenology as an appropriate means to discover the peculiar subjective character of religious phenomena. Husserlian phenomenology, especially as is interpreted and further developed by Alfred Schütz, may provide such a means. As the author argues, religious phenomena are to be classified as particular aspects of cognitive relevance. „Relevance“ is understood in the paper not only as a general feature of any configuration of human experience, but rather as a fundamental characteristic thereof. Relevance can be considered as a fundamental kind of phenomenon, the central concept in phenomenology. In order to introduce the concept of relevance as a basic phenomenon, the author offers a typology of the various kinds of the concept of „phenomenon“ present in such authors as Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty or Jean-Luc Marion. He points out that the common characteristic of each

concept of phenomenon is what we can term „relevance“. Reality is always „relevant“ in a certain fashion and in religion, especially in religious experience, relevance is understood in an unspecified fashion. Precisely this unspecified or general character of religious

relevance makes religious experience comprehensive and, subjectively, more fundamental than any other type of human experience. The author offers the outlines of a philosophy of religion in which the concept of relevance plays the central role.

SWINBURNE ISTENÉRVEI

SZALAI MIKLÓS

A XX. században nehéz sors jutott osztályrészül a *theologia naturalis*-nak. A kontinensen a protestáns teológia barthi fordulata, valamint a keresztény gondolkodásnak az egzisztencializmussal, a fenomenológiával és a marxizmussal folytatott párbeszéde, az angolszász országokban pedig az egy időre uralkodó ortodoxiává lett logikai pozitivizmus szigorú metafizikaellenes attitűdje szorította háttérbe.

A logikai pozitivizmus bomlása során azonban fokozatosan kialakult egy sokszínű – nálunk alig ismert – analitikus vallásfilozófia,¹ amelyhez ugyan továbbra is hozzátartozik egy erős agnosztikus-ateista áramlat, és olyan törekvések is, amelyek a természeti teológia és a metafizikus teizmus elutasításával keresik a vallás valamilyen re-legitimációját, de amelyen belül immár újjászületett a *theologia naturalis* is. Ennek az új, analitikus jellegű *theologia naturalis*-nak a legnevesebb képviselője, Richard Swinburne olyan apologetikát épített föl, amely módszerében inkább a brit empirizmus és a modern természettudomány mintáihoz igazodik, mint Aristotelészhez vagy Aquinói Tamáshoz.

Az 1934-ben született Swinburne ifjúkorától érzékelt az általa mélyen hitt kereszténység és a modern természettudományos világkép közötti feszültséget. Elégedetlenül szemlélte mind az ötvenes évek teológiáját, amely kizárólag a kontinentális filozófia irracionalista áramlataiból merített, mind oxfordi „hivatalos” analitikus filozófiáját, amely alkalmatlan volt a természettudományos megismerés racionális rekonstruálására, még inkább átfogó világnézeti szintézisben való elhelyezésére. Anglikán papi hivatását föladva ezért arra törekedett, hogy komoly természettudományos és tudományfilozófiai képzettséget is szerezzen.² Első filozófiai munkáit is a természettudományok filozófiai problémáiról írta, és csak

¹ Az angolszász vallásfilozófia valamennyi lényeges trendjéről a laikus olvasónak bevezető áttekintést nyújt a *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* c. kötet (ed. R. Douglas Geivett–Brendan Sweetman), Oxford University Press, New York 1996.

² Lásd Richard Swinburne: „An intellectual autobiography”, in *Reason and the Christian Religion. Essays in Honour of Richard Swinburne* (ed. Alan Padgett), Clarendon Press, Oxford 1994.

később fordult a vallásfilozófia felé.³ Swinburne arra törekszik, hogy a hétköznapi és természettudományos gondolkodásban egyaránt alkalmazott „common sense” fényében plauzibilis hipotézisként mutassa be a hagyományos keresztény teizmust. Természetesen ettől még Swinburne sem kívánja tagadni sem a hit, sem az isteni kinyilatkoztatás döntő szerepét a vallásban. Mégis, szerinte a keresztény hithez föltétlenül szükséges legalább az olyan mértékű racionális bizonyosság, hogy a keresztény hitvallás minden más álláspontnál valószínűbb.

Apologetikáját Swinburne egy nagyszabású trilógiában fejtette ki, amely mára a természeti teológia egyfajta kézikönyvévé vált – barát és ellenfél számára egyaránt. Az első kötet, a *The Coherence of Theism*⁴ a teizmus mint hipotézis koherenciáját védelmezi, a második, az *Existence of God*⁵ a teizmus melletti érveket taglalja, a harmadik pedig azt, milyen relevanciája van ezeknek az érveknek a hívő hitére.⁶ A hetvenes években megírt trilógia után előbb egy külön könyvet írt a lélek fogalmáról, majd már egyértelműen teológiai témák felé fordult, jelenleg az ezeket taglaló tetralógiája negyedik kötetén dolgozik.

A jelen tanulmányban a swinburne-i apologetikának csak egyetlen – igaz, kulcsfontosságú – részét, az *istenérvek* témakörét kívánom „körüljárni”.

1. A swinburne-i istenfogalom

Swinburne, trilógiája első kötetében, szembeszáll a hagyományos empirista verifikacionizmus metafizika-kritikájával éppúgy, mint azokkal a specifikusabb ellenvetésekkel, amelyek szerint Isten mint test nélküli személy fogalma inkohereus, valamint azokkal a törekvésekkel is, amelyek – éppen az empirizmus nyomása alatt – a teológiai állítások „értelmességét” azzal kívánják megmenteni, hogy tagadják, hogy ezek egyáltalában „tényeket” írnának le, s ehelyett a vallási nyelvet inkább meghatározott attitűdök kifejezőjeként fogják föl.

A *Coherence of Theism* szerint koherens az a hipotézis, hogy létezik egy olyan lény, akit a nagy monoteista világvallások Istennek neveznek, egy „test nélküli személy (tehát egy szellem), aki örökkévaló, szabad, bármit képes megtenni, mindent tud, tökéletesen jó, az emberi imádat és engedelmesség megfelelő tárgya, az Univerzum teremtetője és fönntartója”. Swinburne azonban e hipotézis koherenciáját csak olyan áron tudja megvédeni, hogy „föladja” illetve átértelmezi

³ *Space and Time* (London 1968) és *An Introduction to Confirmation Theory* (Methuen, London 1973).

⁴ Oxford University Press 1977. Második, több lényeges ponton javított kiadás: Clarendon Press 1993. A továbbiakban: CT.

⁵ Oxford University Press 1979. Második, bővített kiadás: 1990. A jelen tanulmányban a második kiadás szövegére támaszkodunk. A továbbiakban EG.

⁶ *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford 1981 és 1996. A továbbiakban: FR.

a hagyományos filozófiai-metafizikai teizmus – mindenekelőtt Ágoston és Aquinói Tamás által kimunkált – istenfogalmának több elemét is.

A swinburne-i istenfogalomban a kontinentális filozófiai iskolázottságú olvasót mindenekelőtt az lepi meg, hogy hiányoznak belőle a létfilozófiai konnotációk. A swinburne-i életműben sehol sem hallunk arról, hogy Isten maga a Lét, vagy a Lét teljessége. A hipotézis nem a létfogalomból, hanem a szellem, pontosabban a testetlen személy fogalmából indul ki, amelyet úgy nyerünk, hogy az általunk mindennap megtapasztalt karakterisztikus emberi pszichológiai attribútumokat – így az akarás, a tudás, a gondolkodás képességeit – leválasztjuk az őket kísérő fizikai jelenségekről (pl. a hozzájuk kapcsolódó agyállapotokról) és általunk megtapasztalt korlátaikról. Vegyük például a teremtés képességét: bár megszoktuk, hogy egy tintatartót csak úgy helyezhetünk az asztalunkra, hogy miután létrejön az a szándékunk, hogy ott legyen, fölállunk, megkeressük, a helyére tesszük stb., teljesen jól el tudjuk azt is képzelni, hogy szándékunk *közvetlenül* agyi állapotok, izommozgások és tagjaink ezek révén történő mozgatása nélkül valósuljon meg, és egyszerűen ott álljon a tintatartó az asztalon, pusztán azért, mert ezt kívánjuk. E valószínűtlen lehetőség esetleges bekövetkezése normál tudományos módszerekkel megállapítható és ellenőrizhető volna. Az istenfogalom ilyen módon kapcsolódik hétköznapi tapasztalati világunkhoz. Ez az istenfogalom szükségképpen némileg antropomorfabb így a hagyományos filozófiai teizmus istenfogalmánál.

A swinburne-i istenfogalomnak a hagyományos metafizikai istentantól való további eltérései részben ebből az alapvető megközelítésbeli különbségből fakadnak. Ezek közül a legfontosabb az, hogy Swinburne tagadja Isten szükségszerű voltát: szerinte Isten kontingens lény, logikailag semmi esetre sem szükségszerű, ha pedig a szükségszerűség valamilyen más fogalmát alkalmazzuk, nem biztos, hogy istenfogalmunk koherens marad. A szükségszerűség bizonyos más fajtái ugyan vonatkoznak Istenre, de alkalmazásuk bizonyos problematikus következményeket von maga után.⁷

Egy további újszerű vonása Swinburne istenfogalmának, hogy az isteni jóság egy tisztán *morális* attribútum. Nincs köze a „tökéletesség”, vagy a „tisztán ténylegesség” fogalmaihoz. Isten jósága abban áll, hogy ő sohasem hajt végre erkölcsileg rossz tetteket. Honnan tudjuk, hogy ez így van? Swinburne szerint Isten jósága mindentudásának és tökéletes szabadságának következménye, valamint annak a (vitatható, de Swinburne által hosszasan védelmezett) filozófiai előfeltevésnek, amely szerint az erkölcsi igazságok objektívak: bizonyos tettek morálisan objektíve jók, vagy rosszak.⁸

⁷ Lásd Terence Penelhum alapos recenzióját a műről: *Journal of Philosophy* 1980, 502–508. o.

⁸ Richard Swinburne: „The objectivity of morality”, *Philosophy* 51 (1976), 5–20., valamint CT. 11. fejr., 188–209. o.

Nyilvánvaló, hogy egy mindentudó lény minden esetben tudni fogja, melyek a morálisan helyes, és melyek a helytelen cselekvési lehetőségek. De vajon azt fogja-e tenni, ami morálisan a leghelyesebb? Swinburne szerint szükségképpen igen. Ugyanis szerinte, amikor egy morális ágens valami rosszat tesz: vagy *jónak hiszi* azt, amit tett, vagy tudja ugyan, hogy racionálisan értékelve helytelen, amit tesz, de mégis megteszi, mert valamilyen irracionális (pszichés vagy fiziológiai) impulzus hatása alá kerül. Istennel nyilvánvalóan nem fordulhat elő egyik lehetőség sem. Mivel teljesen szabad, és mindent tud, ezért szükségképpen racionálisan fog eljárni.

Ezen a ponton azonban Swinburne gondolatmenete – nézetünk szerint – megbicsaklik: kétségtelen ugyan, hogy egy tökéletesen szabad és mindent tudó lény tökéletesen racionálisan fog eljárni, de a tökéletes racionalitás *akkor sem* azonos a moralitással, ha a moralitás objektív. Igaz, az erkölcsileg helytelen viselkedés *legtöbb* esetét az (általunk tévesnek tartott) erkölcsi nézetek, vagy a nem racionális impulzusok hatásának tudjuk be, de ez korántsem szükségszerű. *Elvileg* semmi nem zárja ki, hogy valaki tökéletesen tisztában is legyen azzal, hogy mi az erkölcsileg helyes döntés, s egyszersmind teljesen birtokában legyen szabadságának, de tudatosan másfajta döntést hozzon. Köznapi erkölcsi nyelvhasználatunk is tükrözi ezt a tényt: mind a helytelen erkölcsi nézeteket, mind az erős irracionális impulzusok befolyását *enyhítő* körülménynek tartjuk, és pontosan akkor beszélünk valódi erkölcsi rosszról, amikor ezek egyike sem áll fenn. Ha a dolog így áll, akkor a tökéletes racionalitás (a mindentudás és a szabadság együttes megléte valakinél) korántsem szükségképpen azonos a tökéletes jósággal, és így elvileg semmi nem zárja ki, hogy egy mindentudó és teljesen szabad lény egyszersmind ne legyen jó, esetleg tökéletesen gonosz legyen.⁹

Nézetünk szerint tehát Swinburne nem tudja megfelelően megalapozni Isten jóságát, ez pedig alapvetően érinti egész apologetikus konstrukcióját. Ugyanis a legtöbb érve amellettszól, hogy *valamilyen* értelmes és mindenható lény a végső magyarázata a valóság különböző jelenségeinek, nem pedig amellettszól, hogy ez a lény *jó* is lenne. Ez esetben pedig, még ha helyesek is az érvek, éppúgy valószínűsíthetjük a keresztény teizmus Istene, mint egy közömbös vagy gonosz Teremtő létezését.

Egy további újszerű eleme Swinburne teizmusának az isteni örökkévalóság Szt. Ágoston óta az egész nyugati teista hagyományban általánossá lett fölfogásának kritikája. E hagyományos fölfogás szerint az örökkévalóság jelentése az időfölöttiség: Isten egyetlen pillanatban, mintegy „örök jelenben” látja mindazt, ami történik. Swinburne úgy vélekedik, hogy ennek a fölfogásnak nagyon nehéz bármilyen koherens értelmet adni, ezért egyszerűen úgy értelmezi az isteni

⁹ Hasonló módon bírálja Swinburne érvelését Michael Martin „The coherence of the hypothesis of an Omnipotent, Omniscient, Free, and Perfectly Evil Being” c. cikkében, *International Journal of Philosophy of Religion* 17 (1985).

örökkévalóságot, mint végtelen időn át tartó, kezdet és vég nélküli, mindazonáltal *időbeli* létezését. Ez természetesen következményekkel jár az isteni mindentudóságra. Szabad akarattal rendelkező lények (pl. emberek) jövőbeni döntéseit Isten nem ismeri, mivel ezek előzetes ismerete logikailag lehetetlen, s ez éppúgy nem valós korlátja Isten mindentudóságának, ahogyan a mindenhatóságának sem korlátja az, hogy nem teheti meg a logikailag lehetetlent. Mivel Isten döntéseket hoz és információkat szerez az időben történő eseményekkel kapcsolatban, ezért azt sem állíthatjuk, hogy egyáltalán nem változik, hanem csak azt, hogy alaptulajdonságai nem változnak.

Swinburne szerint az ilyen módon megfogalmazott teista hipotézis az, amelynek igazsága mellett és ellen tapasztalatainkból kiindulva érvelhetünk.

2. A bayes-iánus metodológia

A múlt nagy metafizikáival ellentétben Swinburne nem úgy igyekszik Isten létezését igazolni, mint valamilyen, a valóság alapszerkezetét a priori bizonyossággal megragadó konceptuális struktúra egy következményét. Az a priori ismereteket a kortárs angolszász filozófia túlnyomó részével együtt ő is konvencionális jellegűeknek tekinti, s az a priori istenérvekkel — köztük a leghíresebbel, az ontológiai érvel — nem is foglalkozik. A teista hipotézist a hétköznapi és természettudományos tapasztalati megismerés módszereivel analóg módon kívánja igazolni. Másfelől a racionális metafizika nagy XVIII. századi kritikusai szerint tévedtek, amikor föltételezték, hogy a megfigyelhető tények magyarázatát csakis szintén (legalább elvileg) megfigyelhető, érzékeinkkel tapasztalható valóságokban kereshetjük. A modern tudomány sokféle és nagyon izgalmas következtetésre jut pl. a Kozmosz eredetéről, vagy a szubatomi részecskékről, amelyek teljesen lehetetlenek lennének, ha Hume és Kant alapelveihez tartaná magát. Azon az alapon hisszük el a természettudományok ilyen állításait, hogy a tudomány olyan entitásokat posztulál, amelyek sok tekintetben egyszerűek és amelyek föltételezett kölcsönhatásai miatt számunkra a megfigyelt jelenségek várhatóvá válnak. Swinburne szerint Isten létezése is lehet a megfigyelhető jelenségeknek egy megfigyelhetetlen tényezővel való plauzibilis magyarázata.

Van természetesen a fizika megfigyelhetetlen magyarázó entitásai és a teista hipotézis között egy nagyon fontos különbség: az utóbbinál hiányzik a kísérleti ellenőrizhetőség illetve a predikciók lehetősége. Swinburne szerint azonban ez nem diszkreditálja a teizmust mint bizonyos jelenségek racionális magyarázatát. Az előrejelző képesség illetve a kísérleti ellenőrizhetőség azért nem lehet a magyarázó hipotézisek racionalitásának, valószínűségének kizárólagos kritériuma, mert ez a magyarázatok helyes vagy helytelen voltát egy *szubjektív* kritériumtól, attól tenné függővé, hogy *mi* képesek vagyunk-e megfigyelni vagy tudatosan előidézni bizonyos, a hipotézis alapján várható jelenségeket. De nyilvánvalóan, egy magyarázat igaz vagy hamis volta valami tőlünk független, objektív adottság, ami

nem függhet attól, hogy mi mit tudunk a jövőben megfigyelni. A tizenhetedik század második felében élt emberek például akkori ismereteik fényében rendkívül valószínűnek ítélték Newton mozgásról szóló törvényeit, jóllehet az elmélet nem fogalmazott meg új, közvetlenül ellenőrizhető előrejelzéseket, az ekkor már ismert, és ezáltal az elmélet által érthetővé tett törvények (például a bolygók mozgásáról szóló Kepler-féle törvények és Galilei törvénye a testek eséséről) alapján tett előrejelzéseken túl. Az elmélet valószínűsége csakis abból fakadt, hogy olyan rendkívül egyszerű magasabb szintű elmélet volt, amelyből le lehetett vezetni ezeket a különböző más törvényeket.

Swinburne szerint tehát a teista hipotézis a „legjobb magyarázatot” nyújtja bizonyos tényekre, de e tények nem *logikailag összeegyeztethetetlenek* a hipotézis hamisságával. A swinburne-i érvek tehát a posteriori érvként sem deduktívak, hanem induktívak. Az érvek továbbá *kumulatív* módon működnek. Az egyes érvek ún. C-induktív érvek. Egy C-induktív érv premisszái konklúziójukat nem teszik valószínűbbé az ellenkezőjénél, de valószínűbbé teszik, mint amilyen nélkülük volna. Több ilyen C-induktív érv azonban együtt egy jó ún. P-induktív érvet alkothat: egy olyant, amely a konklúziót (jelen esetben a teista hipotézist) valószínűbbé teszi az ellenkezőjénél.

Ahhoz, hogy azt állítsuk: valamilyen ténynek valami a „legvalószínűbb magyarázata”, természetesen pontosabban körül kell határolnunk mind a valószínűség, mind a magyarázat fogalmait.

A hipotézisek induktív valószínűségének fogalmát Swinburne az angolszász filozófiában általánosan alkalmazott, a valószínűség matematikai elméletének egyik alaptételét képező Bayes-tétel segítségével értelmezi. A tétel szerint egy adott, meghatározott tényekkel alátámasztott hipotézis valószínűsége *előzetes valószínűségének és magyarázó erejének* a szorzata. Egy hipotézis előzetes valószínűségét egyrészt az határozza meg, hogy mennyire *egyszerű*, mennyire kevés és viszonylag kisszámú paraméterrel leírható entitást, tényezőt posztulál, másrészt mennyire jól illeszkedik háttértudásunknak, mindannak a rendszerébe, amit a valóságról egyébként tudunk. A hipotézis magyarázó ereje pedig nem más, mint a hipotézis által magyarázni kívánt jelenség (adatok) valószínűsége a hipotézis fényében, osztva valószínűségükkel a hipotézis *nélkül*. Ezt az összefüggést a következő képlet fejezi ki:

$$P(h/e) = P(h/k) \times \frac{P(e/h,k)}{P(e/k)}$$

P a képletben a valószínűséget („probability”), h a hipotézist, e a hipotézist alátámasztó adatokat, tényeket („evidence”) jelöli, k pedig az összes, az illető hipotézistől független egyéb ismeretünket. A „/” jel mindig azt jelenti: valaminek a valószínűsége valami mellett, valaminek a fényében.

Nézzük meg, hogyan működik a Bayes-tétel a gyakorlatban. Vizsgáljuk meg a következő hipotéziseket:

1. hipotézis: A Föld legkülönbözőbb népei között egyaránt elterjedt sárkánymondáknak az a magyarázata, hogy az ősemberek találkoztak a dinoszauruszok utolsó élő példányaival.

2. hipotézis. Annak, hogy az üzemben a raktárból hiányzik egy alkatrész, az a magyarázata, hogy Géza (aki közismerten hajlamos a lopásokra és szabad bejárása volt a raktárba) lopta azt el.

Az 1. hipotézis esetében nagyon nagy a magyarázóerő (nehéz megmagyarázni a sárkánymondák keletkezését sárkányok nélkül, de – ismerve a dinoszauruszok külsejét – könnyű akkor, ha föltételezünk egy ilyen találkozást), azonban az előzetes valószínűség nagyon kicsi, mert a hipotézis jöllehet rendkívül egyszerű, háttértudásunk fényében valószínűtlen, hiszen a fejlődélmélet szerint a nagyhüllők az ősember megjelenésekor már több száz millió éve kihaltak.

A 2. hipotézisnél az előzetes valószínűség igen nagy: a hipotézis egyszerű és háttértudásunk fényében is valószínű (Géza könnyen lehet hajlamos a lopásokra és járhat be szabadon a raktárba). Azonban lehet, hogy a hipotézisnek csekély lesz a magyarázóereje. Ugyanis, bár Pe/hk nagy (az alkatrész könnyen tűnhetett el úgy, hogy Géza ellopta), a tört hányadosa, Pe/k is lehet nagyon nagy, mert az üzemi raktárból könnyen eltűnhetett az alkatrész akkor is, ha nem Géza lopta el (például mert sokan mások is bejárhatnak a raktárba, mert a felsőbbbség egy új rendelkezése miatt elszállították stb.).

A példákból talán kiviláglik hogyan működik a Bayes-tétel, és az is, hogy miért tűnik a hétköznapi józan ész és a természettudomány gyakorlata fényében intuitíve helyesnek. A képletben szereplő mennyiségeknek egyébként nem kell számszerűen meghatározhatóknak lenniük.

Amikor a Bayes-tételt a teizmusra mint magyarázó hipotézisre alkalmazzuk, akkor természetesen bizonyos sajátos problémákkal találkozunk. Először is egy nagyon átfogó hipotézis esetében, mint amilyen a teizmus vagy valamilyen átfogó kozmológiai illetve fizikai elmélet, mely szinte összes tapasztalatainkra magyarázatot kíván adni, a háttértudás rendszerébe való beilleszkedés kritériuma úgyszólván eltűnik. Hiszen ilyenkor nincsenek tudásunknak olyan, az adott területtel „szomszédos” más területei, amelyek rendszerébe új hipotézisünknek illeszkednie kellene. Az előzetes valószínűség döntő kritériuma tehát a teista hipotézis esetében az *egyszerűség* marad.

Swinburne szerint a teizmus rendkívül egyszerű hipotézis, mert az általa posztulált lény mindössze néhány alapvető tulajdonságával (jóság, mindenhatóság, mindentudás stb.) magyarázza a valóságot, és ezek is *végtelen* módon vannak jelen ebben a lényben, nem valamiféle olyan korlátozott „mennyiségben”, amely indokoltta tenné azt a kérdést: miért *éppen ennyi* tudással vagy hatalommal vagy jósággal rendelkezik ez a lény.

A teizmus magyarázóerejét illetően szintén sajátos problémákkal szembesülünk. Mert $P(e/h.k)$ attól függ majd, hogy mennyire valószínű, hogy Isten (amennyiben létezik) létrehozza a szóban forgó jelenséget. De ehhez Isten lehetséges indokait, motívumait kellene fölmérnünk, ami – amint azt Swinburne

is hangsúlyozza – igencsak spekulatív vállalkozás. Ám mégsem teljesen reménytelen. Ehhez a kulcsot Isten jósága nyújtja nekünk. Ha Isten tökéletesen jó és minden helyzetben azt teszi, ami erkölcsileg kötelező, akkor némileg indokolt, hogy abban az esetben, ha Isten létezik, inkább várjuk bizonyos fajta tényállások létezését, mint másokét. Ez a metódus persze csak olyan kontextusokban alkalmazható, ahol a szóban forgó tényállásnak nyilvánvaló morális minőségei illetve következményei vannak.¹⁰ Nem véletlen ezért, hogy Swinburne a teisztikus hipotézis jelentős előrejelző erejére (vagyis a szóbanforgó tényállás erős valószínűségére a hipotézis fényében) csak két érvnél: a teleológiainál és a gondviselésből vettnél utal.

A többi argumentumoknál inkább arra hivatkozik, hogy $P(e/k)$ nagyon csekély: a szóban forgó tényállás valószínűsége nagyon kicsi, ha Isten létezését nem tételezzük föl. Ez természetesen azt a kérdést veti föl, hogy tényállásoknak mikor milyen magyarázatai lehetnek, s mikor indokolt azt mondanunk, hogy egyszerűen *nincs* magyarázatuk. Csak akkor valószínű ugyanis, hogy valaminek Isten létezése (pontosabban döntései) a magyarázata, ha más – valamennyire is valószínű – magyarázata nincsen, és nem indokolt, hogy a szóban forgó tényállásnál egyszerűen *lezárjuk* a magyarázatok keresését. Mitől függ ez?

A magyarázatoknak Swinburne szerint több típusa van. Egy jelenségre adhatunk részleges és teljes magyarázatot. A magyarázat teljes akkor, ha valamennyi tényezőt felsorol, amely a szóban forgó jelenség létrejöttéhez az adott pillanatban szükséges volt. Ha azonban minden okot vagy magyarázó tényezőt megadtunk, amely egy adott jelenség előidézéséhez szükséges volt, akkor természetesen esetleg tovább érdeklődhetünk az okok okai, magyarázatai iránt. Elképzelhető egy ún. „végső” magyarázat: a végső magyarázatban nemcsak minden magyarázó tényezőt, hanem a magyarázó tényezők valamennyi múltbeli okát is meg tudjuk adni. Ha igaz volna a múlt századi fizika mechanikus-determinisztikus világképe, akkor Laplace démona, aki ismeri a világegyetem kezdetén létezett valamennyi részecske térbeli helyét és impulzusát, ismerné mindennek a „végső magyarázatát”, ami a világon annak keletkezése óta történt.

¹⁰ Annak a problémának, hogy Istentől, ha létezne, milyen világ (világok) megteremtését várhatnánk, természetesen van egy triviális és közismert „rövidrezárása”, tudniillik, hogy Isten, ha létezne, a lehető legjobb világot teremtené meg. Ennek a megoldásnak az elfogadása pedig abba a – kényelmetlen – helyzetbe sodorná a teológust, hogy (mint Leibniznek) azt az álláspontot kellene védelmeznie, hogy világunk a lehetséges világok legjobbika. Ámde Swinburne kikerüli ezt a csapdát, mert szerinte *nincs* ilyen lehetséges legjobb világ. Bármely legjobb világnál elképzelhető egy még jobb, ahol például létezik még egy személy, akinek lehetősége nyílik a lehető legboldogabb életre, ami egy újabb pozitívum az előző világhoz képest. Swinburne a probléma taglalásában Robert Merrihew Adams egy cikkére támaszkodik: „Must God create the best?”, *Philosophical Review* 81 (1972), 317–32. o.

Mi történik akkor, ha azt kérdezzük: miért *éppen azok* a végső magyarázatok, amik? Megállhatnánk-e a magyarázatok keresése során az Univerzum „első” állapotánál (ha ugyan volt ilyen) és az akkor érvényes természettudományos törvényeknél, vagy ezekre is kell-e valamilyen magyarázatot keresnünk? Az imént láttuk, hogy valamely magyarázat valószínűsége egyszerűségének és magyarázó erejének függvénye. Swinburne szerint akkor és csak akkor kell „továbbmennünk” a magyarázatok keresésében, ha ezzel „nyerhetünk” valamit akár az egyszerűség, akár a magyarázóerő vonatkozásában.

Az olyan magyarázatot, amelyen már nem azért nem tudunk túllépni, mert nem tudunk az egymást magyarázó tényezők sorában az időben tovább „visszafelé” haladni (mint a végső magyarázat esetében), hanem azért nem, mert az ilyen „túllépési” kísérlet már nem adna hozzá semmit világképünk egyszerűségéhez és magyarázóerejéhez, nevezi Swinburne *átfogó magyarázat*nak („complete explanation”).

A részleges, teljes, végső és átfogó magyarázatok egyaránt lehetnek *természettudományos* jellegűek. A természettudományos magyarázat fogalmának megvilágítására Swinburne a Hempel-féle deduktív-nomologikus modellt használja. E modell szerint valamely *E* jelenség föllépésére javasolt természettudományos magyarázat akkor igaz, ha *E* föllépését a magyarázatban megadott *C* kezdeti föltételek (ezek rendszerint állapotok, vagy események), továbbá az *L* természeti törvények együttesen fizikailag szükségszerűvé, vagy nagyon valószínűvé teszik.

Van azonban a magyarázatnak egy másik típusa is, amelyet Swinburne *személyes magyarázat*nak (personal explanation) nevez. A személyes magyarázat egy meghatározott személy szándékaival és képességeivel magyarázza a történéseket, azzal, hogy egy meghatározott *P* tudatos cselekvő személynek volt egy *J* szándéka és megvoltak azok az *X* képességei, amelyek az adott föltételek és az érvényes természeti törvények mellett szükségszerűvé tették *E*-t.

Az általunk ismert tudatos cselekvő személyek – az emberek és a magasabb rendű állatok – a fizikai világ részei és nagymértékben alá vannak vetve az abban érvényesülő törvényszerűségeknek. Teljesen érthető módon merül föl tehát a kérdés, hogy vajon érdemes-e a személyes magyarázatot a magyarázatok külön kategóriájába sorolnunk, vagy pedig végső soron a személyes magyarázat redukálható a természettudományos magyarázatra? Swinburne szerint ez a kísérlet kudarcra van ítélve. Még ha föl is tételezzük, hogy az agy és a tudat azonosságának elmélete helytálló s az emberek szándékai mindig meghatározott agyállapotok, akkor is koherensen föltételezhető, hogy nem azok. Így egy személyes és egy természettudományos magyarázat azonossága csak logikailag kontingens azonosság lehet: a filozófiai elemzésben kell beszélnünk a cselekvést előidéző szándékokról vagy akarásokról, még ha ezek a mentális diszpozíciók vagy állapotok lehetnek is azonosak az agyállapotokkal, és így alá lehetnek vetve a természettudományos törvényeknek.

Azonban a redukcionizmusnak ez a formája is ki van téve Swinburne szerint egy végzetes ellenvetésnek, amelyet a következő példával világíthatunk meg a legjobban: Tegyük föl, hogy egy előadáson a közönség egy tagja nagyon szeretné magára fölhívni az előadó figyelmét, azonban szegénylős lévén csak kényelmetlenül fészkelődik a székén és el-el pirul. Tegyük föl továbbá, hogy a fészkelődéssel *tényleg* magára is hívja az előadó figyelmét, azonban ő *nem ezzel a céllal* fészkelődött, jöllehet ezt szerette volna, és nagyon jól tudta, hogy az ilyen viselkedés ezt a hatást fogja kiváltani.¹¹

Itt van tehát egy esete annak, hogy valakinek vannak bizonyos, egy *E* jelenségre (arra, hogy az előadó fölfigyeljen rá) irányuló mentális állapotai vagy diszpozíciói, *E* tényleg be is következik (éspedig talán, ha az emberi tudat azonos az aggyal, a fizikai valóság pedig determinált, fizikai szükségszerűséggel), ámde az illető mégsem *akarta* ezt. *Konceptuális* különbség van tehát Swinburne szerint bármilyen, valamely *E* eseményt megelőző eseménysor vagy állapotsor (lett légyen szó mentális vagy fizikai eseményekről vagy állapotokról), és valakinek az *E* előidézésére irányuló tudatos szándéka vagy döntése között, s ezért a személyes magyarázatot nem tudjuk kikapcsolni világképünkől.

Ha így áll a dolog, akkor a két magyarázattípus – elvileg – világképünkben háromféle módon viszonyulhat egymáshoz:

1. A valóság alapvetően plurális, dualisztikus, vannak fizikai folyamatok, amelyek meghatározott törvények szerint működnek, és vannak tudatos személyek, akik döntéseket hoznak.
2. Minden személyes magyarázatnak végső soron van valamilyen fizikai magyarázata.
3. Minden fizikai magyarázatnak végső soron van valamilyen személyes magyarázata.

Az 1. megoldás rendkívül kaotikus és bonyolult világképet eredményezne, ezért ezzel szemben előnyben kell részesítenünk a másodikat vagy harmadikat. A 2. megoldás nem más, mint a materializmus filozófiai programja: mindenre, ami létezik, fizikai-természettudományos magyarázatot adni. A materializmus programja azonban jár bizonyos meghatározott nehézségekkel. A 3. megoldás pedig a teizmus filozófiai programja: a teizmus a valóság minden jelenségét végső soron egy személy (Isten) akaratára, döntéseire vezeti vissza.

A swinburne-i teizmus arra törekszik, hogy a valóság jelenségeire olyan átfogó személyes magyarázatot nyújtson, amely egyszerűbb és nagyobb magyarázóerővel rendelkezik, mint a materializmus.

Mikor, milyen jelenségek esetében gondolhatjuk úgy, hogy nem találhatunk rájuk természettudományos magyarázatot, hogy a személyes magyarázathoz kell fordulnunk segítségért? A természettudomány magyarázatai meg kell hogy

¹¹ A példa R. Taylortól származik. Vö. R. Taylor: *Action and Purpose*, Englewood Cliffs, New Jersey 1966, 248 skk. o.

álljanak annál a megállapításnál, hogy van egy fizikai Univerzum bizonyos meghatározott természeti törvényekkel – bármilyenek is ezek. Ha ennek a ténynek – az Univerzum és törvényei létezésének – van valamilyen magyarázata, az nyilvánvalóan kívül esik a természettudomány hatókörén. A másik lehetőség az, amikor valami tudományosan megmagyarázhatatlan. Mindenekelőtt akkor van erről szó, ha valamely területen találkozunk valamilyen jelenséggel, amely az illető terület törvényszerűségeit szisztematikusan föltáró tudományág által megállapított törvényszerűségek szerint valószínűtlen. Ilyen jelenségek Swinburne szerint a csodák (föltéve, hogy vannak ilyenek) és a tudat létezése.

Swinburne szerint hét olyan tény (inkább tények csoportjai) van, amelyből kiindulva megfelelő C-induktív érveket alkothatunk Isten létezése mellett, ezek: az Univerzum létezése (kozmológiai érv), az Univerzum rendezettsége (teleológiai érv), az Univerzum kezdeti föltételeinek az élőlények létrejötte szempontjából különlegesen kedvező „finomrahangolása” (fine-tuning), a tudatos lények létezése, a világ „gondviselésszerű” (a tudatos lények alapszükségleteinek megfelelő) berendezése, az emberek vallási tapasztalatainak létezése, végül a csodák és más sajátosságos, vallási jelentőséggel bíró jelenségek előfordulása a történelemben. Ezek azok a jelenségek, amelyeknek a teizmus hipotézise valószínű magyarázatát nyújtja, s amelyek így valószínűbbé teszik Isten létezését, mint amilyen nélkülük lenne.

Az a priori érveken kívül Swinburne elvet egy – a filozófiatörténetben sokszor felbukkant – istenérvet: a moralitás létezésére hivatkozó érvet, s megkísérli megcáfolni a legfontosabb, Isten létezése ellen szóló érvet: ti. azt, amely a Rossz létezéséből indul ki. Swinburne feltételezi, hogy az általa megvizsgáltakon kívül egyetlen érv sem bír különösebb súllyal az istenkérdést illetően.

3. A kozmológiai érv

Ha egy filozófus valamilyen kozmológiai érvet kíván kifejteni, mindig szembesül azzal az alapvető nehézséggel, hogy miért Isten, és miért nem a Kozmosz pusztá léte a magyarázatok sorának legmegfelelőbb lezárása: ha „mindennek” van oka vagy magyarázata, akkor Istennek is van valamilyen oka, ha pedig nincs, akkor miért kell föltételeznünk, hogy a Kozmosznak van valami oka? A filozófiatörténet során a kozmológiai érv mellett lándzsát törő gondolkodók rendszerint azt a választ adták: a Kozmosz kontingens, míg Isten szükségszerű. Már láttuk, hogy Swinburne ehhez a válaszhoz nem fordulhat. A másik lehetőség az, hogy azt mondjuk: azért nem szorul magyarázatra Isten, míg a Kozmosz igen, mert a Kozmosznak van kezdete az időben, míg Isten örökkévaló. Swinburne ezt a választ is elveti, és pedig azért, mert vélekedése szerint jelenleg nem tudjuk, van-e a világnak kezdete az időben, vagy nincs – a modern tudomány *kimutathatná* ugyan, hogy a világnak van kezdete az időben, de jelenleg sem pro, sem kontra nem ad nekünk világos útmutatást erre vonatkozóan.

Swinburne szerint azért Istennel ésszerűbb (bár nem kényszerítő) lezárunk a magyarázatok sorát, mert Isten egyszerűbb a Kozmosznál. A teizmus hipotézise – mint láttuk – rendkívül egyszerű hipotézis, viszont egy igen komplex, nagyon sokféle részből álló és csak nagyon specifikus adatokkal leírható Univerzum létezése magyarázatra szorul. Igaz, hogy az *explanandumnak*, a Kozmosz létezésének a valószínűsége akkor sem nagyon nagy, ha Isten létezik. A Bayes-tétel képletében szereplő $P(e/h.k)$ azért nem nagy, mert Istennek semmiféle perdöntő oka nem volt arra, hogy éppen ezt a világot teremtsen meg, ezekkel a partikuláris vonásokkal. Azonban Univerzumunk létezésének valószínűsége minden magyarázat nélkül még kisebb, márpedig semmiféle plauzibilis más magyarázat nem áll rendelkezésre. A helyzet hasonló ahhoz, mintha egy szobában találnánk nagyszámú fadarabot meghatározott minta szerint elrendezve. Ha nem tudunk tudományos magyarázatot adni erre a mintára, akkor azt mondanánk: *valaki* így rendezte el a fadarabokat, még akkor is, ha fogalmunk sincs arról, miért rendezte így el. „Van valami komplexitás, partikularitás és végesség az Univerzumban, ami magyarázat után kiált” – írja Swinburne.

Már Hume fölvetette, hogy amennyiben az Univerzum végtelen ideje létezik, akkor egész egyszerűen minden egyes állapotának az előző állapot a magyarázata, s főleges magyarázatot keresnünk az állapotok összességére. A hétköznapi és tudományos megismerés során ugyanis, amikor okozatok egy halmazának minden egyes tagjára megtaláltuk a magyarázatot, nem kell külön megmagyaráznunk valamiképpen az okozatok egészét. Swinburne azonban úgy véli, az ellenvetés nem állja meg a helyét. Ugyanis nem tekintjük megmagyarázottnak az okozatok egy meghatározott halmazát akkor, ha a halmaz minden egyes tagjának megadtuk az okát, csak hogy az okok közül némelyik magához a halmazhoz tartozik. Nyilvánvaló, hogy ha ismerjük a , b , c és d okát külön-külön, akkor értelmetlen fölvetnünk azt a kérdést, hogy mi okozza a négyet „együtt”, azonban nem fogadnánk el egy olyan magyarázó elméletet, amely megadja a , b , c és d magyarázatát, de azt mondja: a -t b , b -t c , c -t d , d -t pedig megintcsak a magyarázza. Ha pedig ez az elv érvényes a magyarázatok egy véges halmazára, akkor érvényes kell hogy maradjon akkor is, ha a halmaz végtelen.

J. L. Mackie *The Miracle of Theism* c. könyvében több ellenvetést hozott föl Swinburne kozmológiai érve ellen. Ezekre az ellenvetésekre Swinburne igyekezett a *The Existence of God* második kiadásához illesztett „Válasz Mackie-nek” c.¹² függelékben válaszolni. Mackie első ellenvetése az volt, hogy Swinburne teista hipotézisének egyáltalán nincs túl nagy előzetes valószínűsége. Egy olyan lény föltételezése, aki – szöges ellentétben a személyekre, azok szándékaira, és megvalósításuk módjára vonatkozó ismereteinkkel – mindenfajta oksági lánc közvetítése nélkül, közvetlenül tudja megvalósítani a maga intencióit, egyáltalán nem egyszerű, és nem valószínű. Swinburne válasza lényegében abban áll, hogy

¹² EG. 293–299. o.

az egyszerűség, mint a teizmus hipotézisének fő erénye, teljesen független attól, hogy a hipotézis által posztulált típusú személyes magyarázattal milyen gyakran találkozunk az Univerzumban. Swinburne utal a matematikában és a fizikában alkalmazott számos „modell”-ra (például egymásnak ütköző biliárdgolyók mint az atomok viselkedésének modellja), amelyek mindegyikét éppen egyszerűsége miatt fogadjuk el plauzibilisnek, noha bizonyított tény, hogy a valóságban a biliárdgolyók sohasem érintik egymást ilyen módon. Hasonló módon viszonyul a swinburne-i teista hipotézisben szereplő személyes magyarázat a konkrét, általunk ismert személyekhez: „bár, úgy tűnik, ahhoz, hogy az emberi cselekvő személyeknek hatékony szándékaik legyenek, szükségesek az agy bizonyos fizikai állapotai, az emberi modell egy egyszerűbb modellt sugall, amelynél az ilyen korlátok hiányoznak”. A hivatkozott példák szerencsétlenek Swinburne mondani-valója szempontjából, mert a kérdéses matematikai és fizikai absztrakciók esetében tudomásul vesszük, hogy ezeknek a valóságban *semmi sem felel meg* teljesen. Ha a teista hipotézis úgy viszonyul a valósághoz, mint az „egyenest” matematikai fogalma a valóságban létező tényleges vonalakhoz, akkor azt is el kellene fogadnunk, hogy Isten csak *közelítően* olyan, mint amilyennek a teista hipotézis bemutatja, de Swinburne sehol sem mond ilyesmit. A lényegesebb kérdés azonban az, hogy csakugyan ellensúlyozza-e a teista hipotézis egyszerűsége azt a tényt, hogy a teizmus egy rendkívül szokatlan (testetlen) személyt posztulál a valóság magyarázataként? Mivel Swinburne a magyarázatok valószínűségével kapcsolatos általános fejtegetései során maga is elismeri, hogy egy magyarázat valószínűségének *egyik* kritériuma az, hogy számunkra ismerős, „természetszerű” entitásokat és összefüggéseket posztuláljon, mi több, a későbbiekben ezt a kritériumot alkalmazza is az agy és tudat azonosságelméletének a bírálatára, ezért ez nyitott kérdés marad: Swinburne-nek meg kellene indokolnia, hogy miért kell ebben az esetben az egyszerűségi kritériumnak a másik kritérium rovására döntő súlyt tulajdonítanunk.

Mackie másik kritikai gondolatmenete abban áll, hogy a „partikularitás”, amit Swinburne Istennel meg akar magyarázni, nem tűnik el a teista hipotézis elfogadásával, ugyanis ez esetben „partikularitásokat kellene posztulálnunk Istenben, hogy megmagyarázzuk, miért éppen azt a konkrét Univerzumot választotta, amely nem a megteremtése mellett döntött”.¹³ Swinburne megjegyzi ezzel kapcsolatban, hogy ő *megadott* bizonyos megfontolásokat, amelyek alapján valószínűsíthető, hogy Isten miért éppen ezt a Világegyetemet választotta. Ezek a megfontolások csakugyan megtalálhatóak a *The Existence of God*-ban, azonban ezek kizárólag Isten morális adottságaira (jóságára) utalnak, s ezért legfőljebb a gondviselésről vagy a célszerűségről szóló érvnél kaphatnak helyet. Mivel Swinburne tagadja, hogy a mi világunk a lehetséges világok legjobbika lenne, ezért

¹³ Lásd J. L. Mackie: *The Miracle of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1982, 5/d. fej., 95–101. o.

nem állíthatja, hogy Isten jósága *egyértelműen kijelölne* egy meghatározott világot. Swinburne semmit sem mond, ami plauzibilissé tenné, hogy Istennek miért kellett egy olyan Univerzumot teremtenie, ahol a testek közötti vonzóerő a köztük lévő távolság négyzetével arányos, vagy a fény sebessége 300 000 km/sec. Mi több, az agyban lefolyó kémiai reakciók és tudati állapotaink közötti korrelációk kérdésénél maga Swinburne is kénytelen arra hivatkozni, hogy ezeket Isten talán valamilyen „sorshúzásszerű” eljárással, véletlenszerűen határozta meg.¹⁴ Következésképpen a „komplexitást, partikularitást és végességet”, amelyeket Swinburne meg kíván magyarázni, az ő teisztikus hipotézise nem magyarázza meg. Igaz, az általunk (többé-kevésbé) ismert „komplexitás” (az Univerzumé), átalakul Isten (számunkra ismeretlen) indítóokainak komplexitásává, de hogy ezzel mit nyerünk az „egyszerűség” terén, az nem világos.

4. Célszerűségi (tervezési) érv

A célszerűségi érv „rehabilitálása” volt Swinburne első fontos hozzájárulása a vallásfilozófiához, és azóta is az ő ezzel kapcsolatos munkássága határozza meg az érvről szóló vitákat.¹⁵ Minden célszerűségi érv a világ valamilyen „rendezettségéből” következtet Isten létezésére, de ez a rendezettség lehet általános (kiterjedhet egész tapasztalati világunkra) és lehet partikuláris (lehetséges, hogy csak a természet egy meghatározott területén mutatkozik), továbbá lehet egyszerűen valamilyen terv jele, és lehet egy meghatározott (általunk többé-kevésbé ismert terv) jele. Swinburne más érveknél taglalja a specifikus isteni célokat, „célszerűségi érven” azokat az érveket érti, amelyek szerint az Univerzum a legáltalánosabb értelemben vett „rendje” egy isteni Tervezőre enged következtetni.

Swinburne először is megkülönbözteti a rendezettség két különböző formáját, az egyik a térbeli, a másik az időbeli rendezettség. A térbeli rendezettség példája lehetne egy olyan város, ahol az összes utcák derékszögben helyezkednek el egymáshoz képest. Az időbeli rendezettség a jelenségek szabályos egymásrakövetkezésében áll: valamennyi természeti törvény az ilyen rendezettséget példázza. Célszerűségi istenérvek kiindulhatnak mind a térbeli, mind az időbeli rendezettségéből. A térbeli rendezettségéből — mindenekelőtt az élő organizmusok szervezetének belső, funkcionális rendezettségéből — vett érv volt az, amely a XVIII. század vallásos beállítottságú emberére (például Hume Cleanthes-ére a *Dialogues Concerning of Natural Religion*ban) olyannyira meggyőzően hatott. De minden térbeli rendezettségéből vett érvel van két probléma. Az egyik az, hogy a térbeli rendezettség példái mellett sokféle rendezetlenség is található világunkban: a galaxisok az Univerzumban rendezetten helyezkednek el, de a facsoportok

¹⁴ EG. 160. o.

¹⁵ Lásd cikkét: „The argument from design”.

egy afrikai őserdőben például egyáltalán nem. A másik az, hogy a térbeli rendezettségnek mindig lehet természettudományos magyarázata, amely megmagyarázza; hogy bizonyos (rendezettséget is magukba foglaló) kezdeti föltételekből hogyan jött létre természeti törvények működése révén az a rend, amellyel találkozunk. Az élő organizmusok szervezetének funkcionális rendjét illetően a biológiai evolúció elmélete adta meg ezt a magyarázatot: a természetes kiválasztódás mechanizmusai magyarázzák, miért olyan organizmusok léteznek, amelyek belső fölépítése bizonyos, az adaptáció szükségleteinek megfelelő funkcionális rendet követ. Ez az oka annak, hogy a XIX. században az apologetikában a tervezési érv fokozatosan háttérbe szorult. Swinburne szerint azonban a keresztényeknek nem lett volna szabad lemondaniuk a tervezési évről, mert az rekonstruálható olyan formában, amelyet nem dönthetnek meg a természettudományok újabb fejleményei.

E rekonstruált érv kiindulópontja az az időbeli rend, amelyet a természet törvényszerűségeiben tapasztalunk meg. Az időbeli egymásutániség szabályszerűségei – a térbeli rendezettség példáival ellentétben – mindent áthatnak az Univerzumban. Nemcsak arról van szó, hogy az Univerzum sehol sem kaotikus, mindenütt bizonyos szabályszerűségek működnek, hanem arról is, hogy ezek a szabályszerűségek – jelenlegi ismereteink szerint – mindenütt ugyanazok. A XIX. században ráadásul, a periódusos rendszer fölfedezésével, a természettudomány igazolta, hogy kisszámú építőkö meg határozott tulajdonságai szabják meg minden más létező sajátosságait.

Mi a magyarázata a természeti törvényszerűségek létezésének és uniformitásának? Van két olyan álláspont, amely szerint ez a kérdésföltevés helytelen. Az első szerint azért, mert ha a természetnek nem volnának törvényei, mi nem volnánk itt, hogy ezt a kérdést föltegyük. A világ rendezettsége teszi lehetővé, hogy gondolkodjunk ezen a rendezettségen illetve a magyarázatán, s e nélkül a rendezettség nélkül nem tehetnénk föl az eredetére vonatkozó kérdést, mert nem léteznénk. De ez nem teszi a kérdést értelmetlenné – hiszen a rendezettség ténye semmilyen módon nem függ attól, hogy mi itt vagyunk-e, vagy sem. A rendezettség *a priori* valószínű vagy valószínűtlen magyarázatra szorul vagy nem szorul, függetlenül attól, hogy vannak-e emberek, akik ezt a kérdést föltehetik, vagy sem.

A második ellenvetés abban a megfontolásban áll – amelyet Hume óta sok filozófus és egyes természettudósok is előszeretettel hangoztatnak –, hogy a rend nincs objektíve „ott” a természetben, hanem csak mi „tesszük bele”, hogy a természettudományok által föltárt szabályszerűségek az emberi elme szubjektív és nem a természet objektív meghatározottságait tükrözik. Swinburne természetesen elvileg elismeri az indukció igazolásának problémáját, mindazonáltal úgy véli: józan ésszel nem vonhatjuk kétségbe, hogy a rend objektíve létezik a természetben. Például sokkal valószínűbb, hogy holnap a Nap föl fog kelni, mint ennek az ellenkezője.

A természeti törvények által leírt rendezettség tehát ott van a természetben, és magyarázatra szorul. Lehet-e *természettudományos* magyarázata? Bizonyos

értelemben igen. A természet törvényeit sokszor más, átfogóbb törvényekkel magyarázzuk – Galilei törvényeit a szabadesésről a Newtonéival, a Newtonét pedig az Einsteinéival. Pontosabban inkább arról van szó, hogy a törvényt, amelyet a másik törvénnyel „magyarázunk”, úgy fogjuk föl, mint a magasabb szintű törvény egy speciális esetét bizonyos feltételek között. Ezeknek a magyarázatoknak a sora azonban valahol föltehetően véget ér, valószínűleg vannak a természetnek bizonyos végső törvényei, még ha egyelőre igen messze is vagyunk attól, hogy őket megtaláljuk.

A természeti törvények létezése, akárcsak magáé az Univerzumé, túl átfogó, túl nagy ahhoz, hogy természettudományos magyarázatot adjunk rá. Az egyes jelenségek meghatározott rendhez való alkalmazkodását megmagyarázhatják a tudományos törvények, a tudományos törvényeket – mint láttuk – bizonyos értelemben magyarázhatják más törvények, azt azonban, hogy miért rendelkeznek az összes anyagi testek bizonyos meghatározott képességekkel és hajlamokkal, miért nincs káosz vagy teljesen más törvények – ezt a természettudomány nem tudja megmagyarázni. Ha ez a tény nem a magyarázatok végpontja, akkor csak személyes magyarázata lehet – s a rendezettség megmagyarázására alkalmas legegyszerűbb lény megintcsak egy végtelen hatalommal, tudással és szabadsággal rendelkező ágens –, ezért a legegyszerűbben akkor járunk el, ha ezt a személyes magyarázatot Istenben keressük.

Itt azonban segítségünkre jönnek bizonyos olyan megfontolások, amelyek a kozmológiai érvnél nem játszottak szerepet. Egyrészt a kozmológiai érv miatt már van némi valószínűsége annak, hogy Isten létezik. Másrészt – ellentétben a kozmológiai érvvvel – itt nemcsak a magyarázó hipotézis nélkül igen csekély a megmagyarázandó jelenség valószínűsége, hanem a megmagyarázandó tény valószínűsége is nagy a magyarázó hipotézis fényében. Láttuk, hogy nem ismerünk semmiféle döntő indokot, amely miatt Istennek éppen ezt a világot kellett megteremtenie (mi több, jó néhány olyan indokot ismerünk, amely miatt inkább *nem* ezt kellett volna teremtenie – de erről, a rossz problémájáról később lesz szó). Ezzel szemben Istennek, ha létezik, és egyáltalában teremt valamit, minden valószínűség szerint egy rendezett világot kellett teremtenie – a teljes káosz egyszerűen csúnya lenne, és nem lenne alkalmas semmiféle föltételezhető isteni cél megvalósítására sem (egyebek között arra sem, hogy legyenek olyan tudatos lények, akik képesek megismerni és alakítani mind az Univerzumot, mind saját karakterüket – de erről később).

Ésszerűen járunk el tehát akkor, ha a természet rendjének végső magyarázataként elfogadjuk a teizmus hipotézisét, Isten létezését. Mi a helyzet azonban azokkal a filozófiában klasszikussá vált ellenvetésekkel, amelyeket Hume hozott föl az érvvvel szemben a *Dialogues Concerning of Natural Religion* hasábjain? Igaz, ezek az érvek eredeti formájukban az érvek a XVIII. században elterjedt, a térbeli renden alapuló változata ellen szóltak, de könnyűszerrel átalakíthatók az időbeli rendből vett érv ellen szóló ellenvetésekké.

Hume először is fölveti, már a *Vizsgálódás az emberi értelemről* XI. részében, hogy a racionális megismerés nem tulajdoníthat olyan tulajdonságot az oknak, ami az okozatból hiányzik. Ezt a megfontolást Hume túlnyomórészt arra használja, hogy kimutassa: még ha ésszerűen magyarázzuk is az Univerzum rendjét egy tudatos Teremtő tevékenységével, ez a lény nem szükségképpen mindentudó, mindenható és jóságos. Ezt Swinburne el is fogadja: Istennek ezeket a tulajdonságait (mint már láttuk) más megfontolások alapján posztulálja. Ebből azonban nem következik, hogy a természet rendjét létrehozó „valamiről” ne is tudhatnánk *semmi mást*, mint azt, hogy rendet hoz létre. Ha így járnánk el, akkor semmilyen tudomány sem működne: a tudomány rendszeresen tulajdonít olyan tulajdonságokat dolgok okainak, amelyek az okozatból hiányoznak; éspedig a következő elv alapján. Ha az A típusú jelenségeknek tudomásunk szerint A* típusú tényezők az okai, minden vagy a legtöbb esetben, akkor indokoltan föltételezzük, hogy a meghatározott vonásaiban A-hoz hasonló B jelenségnek olyan B* típusú tényezők az okai, amelyek rendelkeznek bizonyos A*-hoz hasonló vonásokkal. Ha az Univerzum rendje hasonlít az emberek által létrehozott alkotások rendjéhez, akkor indokoltan föltételezzük, hogy ennek a rendnek az oka valamilyen, az emberhez némileg hasonló lény.

Hume továbbá fölveti, hogy ha *tényleg* hasonlít az Univerzum valamilyen ember által alkotott dologhoz (például egy házhoz) és ha ezért indokoltan keressük az Univerzum okát egy az emberekhez hasonló lényben, akkor miért ne vigyük végig az analógiát következetesen, és miért ne egy óriási embert tételezzünk föl az Univerzum alkotójának. Swinburne válasza erre az, hogy természetesen az analógiák azért *analógiák*, mert az összehasonlított dolgok között nem csak hasonlóságok, de különbségek is vannak. Amikor azt mondjuk, hogy mivel az A típusú jelenségek bizonyos vonatkozásokban hasonlítanak a B típusúakra, és mivel az A-kat A* típusú tényezők magyarázzák, ezért a B-ket B*-k, akkor természetesen úgy gondoljuk, hogy bizonyos vonatkozásokban, melyekben a B-k különböznek az A-któl, a B*-k is különbözni fognak az A*-któl. Hasonló a helyzet az Univerzum rendjével is, amely bizonyos mértékig persze hasonlít az emberi alkotások rendjére, de természetesen sokkal nagyobb és tökéletesebb. Az Univerzum rendjének alkotója csak egy teljesen szabad (mert különben fölmerülne a kérdés: mi és hogyan korlátozza szabadságát, ami fölöslegesen bonyolítaná hipotézisünket), nálunk sokkal értelmesebb (hiszen összehasonlíthatatlanul bonyolultabbak a Mindenség törvényei minden emberi alkotásnál) és persze sokkal hatalmasabb ágens lehet. Ha pedig ez az ágens testi lény volna, akkor tudományos törvényeknek kellene megmagyarázniuk, hogyan tud hatni az Univerzum többi részére. Holott éppen a tudományos törvények rendszerének megmagyarázására alkottuk meg a nagy Tervező hipotézisét.

Hume fölhozza még, hogy hasonlóan ahhoz, ahogyan egy hajót vagy házat is rendszerint nagyszámú ember *együtt* alkot, miért ne *sok* istent tételezzünk föl az Univerzum rendjének magyarázataként. Egy ilyen hipotézis még valószínűbb is lenne az egyetlen Teremtő hipotézisénel, mert ezek a korlátozott hatalmú és

esetleg testi istenek jobban hasonlítaniának az általunk ismert tervező ágensekre, ti. az emberekre.

Azonban Hume hipotézise fölöslegesen bonyolult (ami lerontja előzetes valószínűségét) és azért sem kell preferálnunk a teizmussal szemben, mert sokkal kisebb a magyarázóereje. A teizmus alapján a természetben mindenütt ugyanazt a rendet kell hogy találjuk, és ez csakugyan – eddigi tudományos ismereteink szerint – így is van. De ha több istenség volna az Univerzum rendjének oka, akkor azt várnánk, hogy az Univerzum különböző részeiben különböző istenségek munkájára jellemző jegyeket találjunk, éppúgy, mint ahogy különböző mesterek kezemunkáját látjuk egy-egy város különböző házain. Indokoltan várnánk például ebben az esetben, hogy az Univerzum egyik része a gravitáció fordított négyzetarányos törvényének engedelmeskedjék, egy másik része pedig egy olyan törvénynek, amely valamilyen más arányt állapít meg a gravitáció és a távolság között. Elegendő ezt az abszurd következtetést végiggondolni ahhoz, hogy lássuk, mennyire téves Hume ellenvetése.

Hume a tervezési érvet támadja azzal is, hogy egyáltalán nemcsak tudatos dolgok, hanem öntudatlanok, például állatok és növények is képesek bizonyos rendet vinni az általuk létrehozott dolgokba: a növény a termésének, az állat az utódainak valamiképpen „továbbadja” azt a rendet, amely az ő élettevékenységét meghatározza. Ha ezt az analógiát végiggondoljuk, valami a nemzéshez vagy a sarjadáshoz hasonló tevékenységet tekinthetnénk esetleg a Világegyetem ősokáinak, és ennek megfelelően egy öntudatlan (bár élő) lényt. Azonban az élő szervezetek olyan működései, mint a nemzés vagy a sarjadás csak az együttes jelenlét, a térbeli rend szabályszerűségeit mutatják, és e szabályszerűségek csak az időbeli rend, a dolgok szabályos egymásrakövetkezésének szabályszerűségei révén működnek. A mag például csak a biokémia törvényeinek működése révén tudja létrehozni a növényt. Tehát ez az ellenvetés – ha az érvet az időbeli rendből kiindulva fogalmazzuk meg – elesik.

Végül Hume fölveti azt a kérdést, hogy vajon nem lehetséges-e az, hogy az Univerzum csak egy az anyag végtelen számú elrendeződései közül. A végtelen időben az örökké létező anyag mindenféle módon elrendeződhet – mi éppen egy olyan időszakban élünk, amelyben az anyag rendezett, de tévesen következtetünk ebből arra, hogy az anyag mindig is rendezett volt és mindig is az lesz.

Swinburne elismeri, hogy ez a lehetőség logikailag fönnáll, ámde úgy véli, hogy ahogyan a természettudományos megismerés egyre messzebb és messzebb tud visszatapogatózni az időben, s mindenütt csak törvények által rendezett anyaggal találkozunk, úgy válik egyre kevésbé valószínűvé.

J. L. Mackie néhány fontos ellenvetést hozott föl könyvében a swinburne-i tervezési érv ellen is, amelyeket Swinburne azután az *Existence of God* második kiadásában szintén megkísérelt megválaszolni. Mackie szerint nincs és nem is lehet semmiféle okunk arra, hogy az Univerzum „rendezettségét” valami *a priori* nagyon valószínűtlennek tartsuk. Ugyanis vagy hiszünk (mint Swinburne és minden józan ember) az induktív következtetések megbízható voltában, ami

föltételezi az Univerzum valamilyen rendezettségét, vagy nem. Ha igen, akkor semmi meglepő és magyarázatra szoruló nincs az Univerzum „rendezettségében”, ha nem, akkor mindig azt kell gondolnunk, hogy pusztán véletlen tapasztalataink uniformitása, és így nincs mit megmagyarázni.

Swinburne válasza erre az, hogy az Univerzum rendezettsége egy olyan tény, amelyet kevés *a priori* okunk van várni, de ami a tapasztalati megismerés során egyre valószínűbbé és valószínűbbé válik. Más szavakkal az Univerzumban a dolgok rendezetlensége, véletlenszerűsége egy fokozatosan „falszifikálódó” hipotézis. Ahogyan az Univerzum rendje ilyen módon egyre világosabban föltárul előttünk, egyre valószínűbb, hogy ez a rend mindenre kiterjed, és egyre valószínűbb az is, hogy ennek az oka a mindenség tudatos Teremtője.

Swinburne egy asztal példájára hivatkozik, amelyen van egy csomó pakli kártya. Ahogyan felbontjuk a kártyákat, úgy derül ki, hogy a lapok minden pakliban színek és rangsor szerint el vannak rendezve. Ahogy egyre több ilyen paklit találunk, egyre valószínűbb, hogy az asztalon fekvő minden pakli rendezett, és az is egyre valószínűbb, hogy ez valaki tudatos tevékenységének a műve. Swinburne hasonlata azonban sántít. Egy hároméves gyerek ugyanis valószínűleg semmi meglepőt nem találna abban, hogy a kártyák sorrendbe vannak állítva. Ő egyszerűen elfogadná, hogy a kártyáknak „ez a rendje”. Mi azért találjuk meglepőnek, hogy a paklik rendezettek, mert tapasztalatból tudjuk, hogy a kártyák normális esetben a használat során összekeverednek. Ámde van-e ennek a tudásunknak megfelelője az Univerzum rendjére vonatkozóan? Nincs, semmiféle olyan tapasztalatunk sincs, hogy „az anyagi dolgok” vagy az „Univerzumok” normális esetben rendezetlenek, ezért meglepő és magyarázatra szoruló, amikor nem azok. Amiről *van* tapasztalatunk, az nem az anyagi dolgok „rendezetlensége”, hanem az, hogy az öntudatlan anyagi dolgok nem tudnak rendet *létrehozni* (legfőleg az általuk létrehozott dolgoknak „átadni” azt a rendet, amely az ő működésüket is meghatározza).

Swinburne sikeresen védi meg álláspontját a Mackie által fölállított dilemmával szemben: a teista tarthatja az Univerzum rendezettségét *a priori* valószínűtlennek, és ugyanakkor tapasztalataink alapján egyre valószínűbbnek. De Swinburne nem tudja megmagyarázni, miért lenne *a priori* valószínűbb a káosz a rendezettségénél. A legtöbb, amit mondani tudunk, az, hogy *a priori* egy rendezett és egy kaotikus Univerzum egyformán valószínű. Ténylegesen az Univerzum rendezett, és mivel egy értelmes Teremtő minden valószínűség szerint csakugyan egy rendezett Univerzumot alkotna, ezért hipotézise csakugyan megmagyarázná, hogy e két, *a priori* egyformán valószínű lehetőség közül miért az egyik valósul meg, és miért nem a másik. Valamilyen értelmes Teremtő hipotézise (ha nem valószínűtlen egyéb okokból) csakugyan magyarázatot ad arra, hogy miért egy törvények által rendezett fizikai valóság létezik. Hogy ez valóban érv-e egy ilyen Teremtő létezése mellett, az csak annak a fényében dönthető el, mennyire tartjuk „metafizikailag extrapolálhatónak” azt a tapasztalatunkat, amely szerint az Univerzumban

nincsenek testetlen személyek, illetve olyan dolgok, amelyeket ilyen személyek hoztak volna létre.

5. Az ember helye a teremtésben

A most következő érvek egymással szorosan összefüggenek, ezért tárgyaljuk őket együtt. Láttuk, hogy a swinburne-i kozmológiai és teleológiai érvekből nem tudhatjuk meg, Isten „milyen” és hogyan viszonyul hozzánk – erre némi támpontul csak Swinburne *a priori* spekulációi szolgálnak. Ezek az érvek viszont már (némi) világosságot vetnek erre is. Az érvek mind abból a tényből indulnak ki, hogy az Univerzumban vannak olyan lények, mint az emberek és az állatok, továbbá abból, hogy ezek létezése *a priori* valószínűtlen (Pe/k tehát csekély), viszont Istennek számottevő okai lehettek arra, hogy ilyeneket teremtsen ($Pe/h.k$ viszonylag nagy) ezért a teizmus valószínű magyarázata egy egyébként valószínűtlen tényállásnak. Az első érv azt taglalja: mennyire valószínű, hogy az Univerzum kezdeti föltételrendszere kedvezzen az élet és különösen az értelmes élet kialakulásának. A második azzal foglalkozik: mennyire plauzibilis, hogy e föltételrendszeren belül tudatos lények jöjjenek létre, van-e tudományos magyarázata a tudat kifejlődésének. A harmadik pedig azzal: mennyire valószínűek a teizmus hipotézise nélkül, illetve annak fényében azok a föltételek, amelyek között ezek a lények a Földön általában léteznek.

5/a. Az Univerzum „finomrahangolása” és az antropikus elv

Swinburne, könyve első változatának megírása idején, határozottan elvetette az élet kialakulásából vett istenérveket: nemcsak azért, mert az élet kialakulását természettudományosan megmagyarázhatónak tekintette, hanem azért is, mert az élet megjelenése egy igen kivételes esemény volt az óriási és évmilliárdok óta létező Világegyetemben. A második kiadás idejére azonban már szélesebb körben ismertté váltak azok a kutatási eredmények, amelyek arra mutattak: ha Univerzumunk kezdeti föltételei csak egészen csekély mértékben eltértek volna a ténylegesektől, az élet egyáltalán nem jöhetett volna létre, és így Swinburne úgy vélte, ki kell fejtenie egy ebből a tényből vett újabb istenérvet.

Swinburne az érv taglalása során mindenekelőtt Barrow és Tipler, az antropikus elvről szóló nevezetes könyvére¹⁶ támaszkodik, és föltételezi, hogy a kérdéssel kapcsolatos szaktudományos ismereteket helyesen ismertetik. Ennek nyomán föltételezi, hogy az általunk ismert, alapvetően a szén, a hidrogén, a nitrogén és az oxigén molekuláira, illetve a belőlük létrejött nukleinsavakra épülő

¹⁶ J. D. Barrow–F. J. Tipler: *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford 1986).

életen kívül kevésbé valószínű, hogy bármilyen másfajta élet létrejöhetne Univerzumunkban.

Ezek után részletesen megtárgyalja, milyen, *a priori* valószínűtlen törvényekre volt szükség a szénvegyületek alapuló élet kialakulásához. Az alapvető fizikai erők és az elemi részecskék tömege közötti arányok a ténylegesektől csak nagyon csekély mértékben térhettek volna el, továbbá érvényben kellett lennie a Pauli-elvnek is, különben a nehezebb elemek egyáltalán nem jöhettek volna létre. A kvantumelmélet alaptörvényei nélkül az atomok nem lehetnének stabilak (az elektronok egyszerűen az atommagba zuhannának), a Pauli-elv nélkül nem rendeződhetnének „héjakba” az atommag körül. Mivel a Pauli-elv működik, a különböző számú elektronokból csak véges számú, különböző fajtába tartozó atom alakulhat ki, a különböző atomokhoz tartozó kötésekből pedig kialakulhatnak a molekulák. Vannak azonban további fizikai állandók is, amelyek szükségesek ahhoz, hogy nagyméretű atomok jöjjenek létre, melyekben bőven van üres tér a jól körülhatárolt atommag és az elektronok között: enélkül nem jöhetnének létre viszonylag stabil atomi struktúrák, melyek egymással kölcsönhatásba léphetnek, és így kialakulhatnak az olyan hosszú molekulaláncok, amelyek az élet keletkezéséhez nélkülözhetetlenek (például a DNS).

Továbbmenve: a mai ismereteink szerint a Világegyetem első pillanatát jelentő, mintegy 15 milliárd évvel ezelőtt történt „Nagy Bumm” pillanatában uralkodó feltételek csak bizonyos nagyon szűk kereteken belül térhettek volna el a valóságosaktól, különben az élet egyáltalán nem jöhetett volna létre. Ha az Univerzum tágulási üteme csak egy billiomoddal kisebb, ez az Univerzum idő előtti összeomlásához vezetett volna, ha pedig csak egy milliomod résznyivel nagyobb, akkor ez megakadályozta volna a csillagok és a nehezebb elemek kialakulását. Ahhoz, hogy a csillagok és a galaxisok létrejöjjenek, a sugárzásnak Univerzumunk kialakulásakor némileg egyenetlenül kellett eloszlania, ha viszont túlságosan egyenetlenül oszlik el, akkor még a csillagok születése előtt fekete lyukak alakulnak ki. Kezdetben bizonyos típusú részecskéknak nagyon csekély mértékben túlsúlyban kellett lenniük más részecskékkal szemben, de ha ez a túlsúly a valóságosnál kisebb, akkor túl kevés anyag lett volna a csillagok kialakulásához. És így tovább.

Swinburne mármost elfogadja, hogy amennyiben az Univerzum végtelen ideje létezne, ez természetesen alááshatná valamennyi következtetését, hiszen végtelen idő alatt esetleg az anyag az összes elképzelhető állapotokat fölveheti, és így egyszer létrejöhetnek azok a specifikus feltételek is, amelyek az élet kialakulásához szükségesek. Ez azonban *akkor sem* túlzottan valószínű lehetőség, ha az Univerzum végtelen ideje létezik. Sokkal valószínűbb, hogy még ha az Univerzum végtelen ideje létezik, akkor is vannak bizonyos „kezdeti feltételek” (ebben az esetben inkább keretfeltételeknek nevezhetnénk őket), amelyek meghatározzák, hogy a logikailag lehetséges összes elrendeződések közül az Univerzum melyeket veheti föl. Ilyen lehet például az, ha jelenleg az Univerzum rendelkezik egy bizonyos energiamennyiséggel. Ez esetben, az energiamegmaradás elvének

valamilyen változatát föltételezve, a végtelen idő alatt létrejövő különböző állapotok is csak ennek az energiamennyiségnek a meghatározott elrendeződései lehetnének. Tehát még ha Univerzumunk végtelen ideje létezne, az élet keletkezéséhez valószínűleg akkor is jókora „szerencse” kellene. Mindazonáltal mai tudományos ismereteink fényében valószínűbb, hogy az Univerzum véges idővel ezelőtt jött létre.

Ítéletünk tehát szükségképpen bizonytalan lesz. Logikailag nem szükségszerű az élet kifejlődését a jelenleg ismert konkrét törvényekhez és kezdeti föltételekhez sem kapcsolnunk, mert bármilyen, akárcsak mérsékeltén precíz fölmérése annak, hogy a logikailag lehetséges törvények és kezdeti föltételek mekkora hányada tenné lehetővé az élet kialakulását, lehetetlennek tűnik. Ezért nem az élet kialakulását lehetővé tévő föltételek előfordulásának *a priori* valószínűtlenségét kell meghatároznunk, hanem inkább azt, hogy a *lehetséges törvényeknek és kezdeti föltételeknek azon a régióján belül*, ahol egyáltalán föl tudjuk mérni ezt az arányt (háttértudásunk részének tekintve bizonyos alapvető természettudományos ismereteinket), mekkora az *a priori* valószínűsége ezeknek a specifikus föltételeknek. Ebben az esetben azt fogjuk találni, hogy ez a valószínűség $P(e/k)$ nagyon kicsi.

$P(e/h.k)$ viszont, az értelmes élet létrejöttét lehetővé tévő föltételrendszernek a kialakulása a teista hipotézis fényében, viszonylag nagy lesz. Ez azért van így, mert (bár természetesen erre vonatkozó becsléseink spekulatív jellegűek) Istennek lehetnek bizonyos kézenfekvő indokai az emberek és az állatok megteremtésére. Jó dolog, hogy vannak olyan lények, akik képesek imádni Istent és csodálni a természetet, s akiknek erkölcsi ismereteik is vannak. Az is jó, hogy vannak olyan lények, akik nem pusztán meg tudják változtatni a világot, hanem mindenfajta előzetes „programozás”, determináltság nélkül teszik ezt, szabad választásaik révén önállóan formálják a világot és járulnak hozzá annak fejlődéséhez. Az ilyen lények többek lesznek beprogramozott gépeknél, ők mintegy az isteni Teremtő modelljei — kis teremtők maguk is.

Ehhez az embereknek három dologra van szükségük: hatalomra, tudásra és szabad akaratra. Az emberek természetesen mindhárommal csak bizonyos korlátok között rendelkezhetnek. Nyilvánvalóan rendelkeznek valamennyi korlátozott tudással és hatalommal, s mind az egyes ember, mind az emberiség szüntelenül növelheti mindkettőt, tudatos döntései révén. Nem ilyen nyilvánvaló, hogy az embereknek van-e szabad akaratuk: Swinburne az *Existence of God*-ban föltételezi ezt, de hangsúlyozza, hogy álláspontja vitatható, és külön védelmet igényelne. Mindazonáltal, ha van is szabad akarat, nyilvánvaló, hogy ez is korlátozott: génjeink, neveltetésünk, és társadalmi környezetünk bizonyos mértékig meghatározza azt, amit teszünk. Azonban Swinburne szerint éppen szabadságunk eme korlátozottsága (tudásunk korlátaival együtt) az ami biztosít számunkra valami nagyon fontosat: *sorsunk valódi megválasztásának a lehetőségét*. Láttuk már — Isten esetében —, hogy Swinburne szerint egy tökéletesen szabad és mindentudó lény paradox módon *nem* rendelkezik valódi

választási lehetőséggel jó és rossz között, mert belső szükségszerűséggel mindig a jót teszi. A jó és a rossz között csak olyan lény választhat, akinek vannak bizonyos vágyai, aki ki van téve bizonyos irracionális befolyásoknak, s ezért eldöntheti, hogy az indokok racionális mérlegelése szerint cselekszik-e, vagy sem. Sokszor persze mindegy – legalábbis erkölcsi szempontból –, hogy mit teszünk. De vannak olyan esetek is, amikor döntésünknek erkölcsi súlya is van, néha nagyon komoly. Az ember megteheti, minden olyan szituációban, amikor döntésének komoly erkölcsi jelentősége van, hogy az indokok racionális megfontolása alapján cselekszik, de megteheti azt is, hogy egyszerűen átengedi magát azoknak az irracionális impulzusoknak, amelyek befolyásolják. Mindkét döntés formálja az ember jellemét – a jó döntések megnehezítik a továbbiakban a rosszakat, és megfordítva. Végül az ember eljuthat odáig, hogy külön döntések nélkül, magától értődd természetességgel teszi a jót (némileg Istenhez hasonulva), illetve – a másik úton haladva – hogy már egyáltalán nem tudja a jót választani, nincs is saját akarata, hanem pusztá bábja a vágyainak. Ebben áll Swinburne szerint sorsunk megválasztása, abban, hogy az ő szavaival a „kísértés szituációjában” vagyunk, vagyis sokszor erős vágyaink ellenére kell megtennünk azt, amit értelmi megfontolásaink alapján a leghelyesebbnek találunk – és paradox módon ezt éppen az teszi lehetővé, hogy akarat szabadságunk és tudásunk egyaránt korlátozott.¹⁷

P e/h.k azonban nem *nagyon nagy*. Egyszerűen azért nem, mert Istennek arra is lehetnének indokai, hogy *ne* teremtsen meg az embereket. Az emberek ugyanis – éppen főntebb vázolt szabadságuknál fogva – választhatják az erkölcsi jó helyett a rosszat is, s ezzel sok szenvedést tudnak okozni önmaguknak, másoknak és az állatoknak is, ez pedig természetesen rossz.

Mi a helyzet az állatokkal? Jó dolog az, hogy legyenek olyan – bizonyos mértékig tudatos – lények, akik élvezetet találnak bizonyos érzetekben és cselekvésekben, vannak vágyaik, amelyeket ki tudnak elégíteni, meg tudnak tanulni bizonyos készségeket, ezek segítségével pedig meg tudják hosszabbítani létezésüket. Az is jó, hogy vannak olyan – nála kevesebb hatalommal és tudással rendelkező – lények, akikért az embernek felelőssége van, akik az ember segítői és barátai lehetnek, és talán az is jó, hogy vannak olyan érző lények, akik – szabad akarat híján – nem képesek az erkölcsi rosszra. De természetesen az állatok is sokat szenvednek, ez pedig rossz, ami viszont az állatok megteremtése ellen szól.

Látjuk tehát, hogy a teizmus hipotézise alapján valószínű (bár nem nagyon valószínű) az emberek és állatok létezése, viszont annak a föltételrendszernek a létezése, amelyben ilyen lények létrejöhetnek, mai tudományos ismereteink fényében rendkívül valószínűtlen. Ez azt jelenti, hogy az Univerzum az élet – és

¹⁷ EG. 155–160. o.

különösen az értelmes élet – kialakulását elősegítő kezdeti föltételeinek és törvényeinek a teizmus hipotézise egy többé-kevésbé plauzibilis magyarázata.

Ezt a következtetést a szakirodalomban kétféle módon igyekeznek megkerülni. Az egyik az ún. *antropikus elvre* való hivatkozás. Az antropikus elvnek Swinburne szerint többféle megfogalmazása van: ezek azonban ide-oda ingadoznak egy triviális és egy nyilvánvalóan hamis állítás között. A triviális állítás az, hogy az emberi megfigyelők jelenléte a térnek és időnek abban a régiójában, amelyben élünk, kizárja az olyan, az Univerzumról szóló fizikai-kozmológiai elméletek esetleges igazságát, amelyekből az következne, hogy mi nem vagyunk itt. De ebből az antropikus elv hangoztatói (köztük Barrow és Tipler is) gyakran átcsúsznak olyan megfogalmazásokba, amelyek azt sejtetik, mintha a Kozmosznak *azért* volnának olyan törvényei és kezdeti föltételei, amilyenek, mert ha nem olyanok volnának, mi nem lehetnénk itt. Ez az értelmezés pedig – mint arról a tervezési érvnél már szó esett – nyilvánvaló képtelenség, mert a természet törvényei és föltételei okozzák a mi létezésünket, s nem megfordítva.

A másik lehetőség az, hogy nem egy, hanem sok Univerzum van, és ezek egyike a miénk. Ha ez így lenne, akkor semmi magyarázatra szoruló sem lenne abban, hogy van közöttük egy olyan, amely kedvez az értelmes élet megjelenésének.

Amennyiben azonban „más” Univerzumokon olyanokat értünk, amelyek térbeli viszonyban vannak a miénkkel – tehát tulajdonképpen Univerzumunktólunk térben és időben távoli régióit –, akkor ezek az Univerzumok nem lehetnek *alapvetően* mások, mint a mi Univerzumunk – ugyanis annak, hogy valamilyen tapasztalatot szerezzünk létezésük felől, az egyedüli módja az, ha azzal a föltételezéssel élünk, hogy a természet törvényei hasonlóak a mi Univerzumunkban működő törvényekhez. Ha például távcsöveink fényképlemezén bizonyos jelek jelennek meg, amelyekből a távoli galaxisok sűrűségére következtetünk, akkor ezt azért tudjuk megtenni, mert föltételezzük, hogy a fény egyenes vonalban és ugyanazzal a sebességgel halad át a tér közbeeső régióin, mint ahogyan azt a mi régióinkban megállapítottuk. Ha pedig ezek a „más” Univerzumok – legalábbis nagyjából – ugyanolyanok, mint a miénk, akkor ezekben is kialakulhattott volna az élet, és ez ugyanúgy magyarázatra fog szorulni, mint hogy a miénkben kialakulhatott.

A másik lehetőség az, ha a szóban forgó „más” Univerzumok nem állnak térbeli illetve időbeli viszonyban a miénkkel. A szakirodalomban komolyan fontolóra vett egyetlen ilyen hipotézis a kvantummechanika ún. „sok világ interpretációja” (Many Worlds Interpretation – MWI). Az MWI-nek azonban Swinburne szerint *kizárólag* a kvantumelmélet determinisztikus értelmezése céljából kellene rendkívül sok világot posztulálnia, amelyek létezésének a mi világunkban *semmiféle* megfigyelhető következménye sincs, ez pedig sérti a tudományosság módszertani alapelveit.

Végül lehetne posztulálni végtelenül sok Univerzumot egyszerűen *csak azért*, hogy megmagyarázzuk: világunk hogyan hozhatott létre értelmes életet tudatos tervezés nélkül. Azonban ez a hipotézis a teizmussal ellentétben fölöslegesen

bonyolult, és elfogadása csak akkor lenne indokolt, ha a teista hipotézis nagyon valószínűtlen volna.

Swinburne érvének megfelelő értékelése rendkívül bonyolult természettudományos megfontolásokat igényelne, amelyekre itt nem vállalkozhatunk. Itt csak két – a kérdés természettudományos vonatkozásaitól független – kritikai megfontolásra kell utalnunk. Az első abban áll, hogy az összes hasonló argumentumok *éppúgy alátámaszthatják egy gonosz Teremtő létezését, mint egy jóét*,¹⁸ egy olyan lényét, aki tudatosan azért hozta létre az élőlényeket, hogy a legkülönbözőbb módokon (lásd a világunkban föllelhető sokféle állati és emberi szenvedést) gyötörje őket. A másik megfontolás pedig az, hogy amennyiben a Kozmosz kezdeti föltételei és törvényei csakugyan az értelmes élet evolúcióját készítették elő, és ez tudatos isteni terv eredménye, akkor ez a terv fölöslegesen bonyolultnak tűnik. Isten, ha állatokat és embereket kívánt teremteni, ezt megtehetette volna valamilyen sokkal egyszerűbb módon is – például úgy, ahogy ezt a Teremtés Könyve leírja. Ez azt jelenti, hogy *Pe/h.k* (az általunk ismert, az élet kialakulását lehetővé tévő kezdeti föltételek és tudományos törvények valószínűsége a teizmus hipotézisének fényében) kisebb, mint azt Swinburne föltételezi.

5/b. A tudat létezéséből vett érv

Láttuk, hogy Swinburne szerint Istennek vannak indokai arra, hogy megteremtse az embereket. Habár a filozófusok mind ez idáig nem szenteltek kellő figyelmet ennek az érvnek, van egy olyan Isten létezése mellett szóló, az „utca embere” által is sokszor hangoztatott érv, mely szerint az emberek, a gondolkodó lények nem jöhettek volna létre az anyagból Isten nélkül. Swinburne megkísérelti precíz érveléssé formálni az átlagembernek ezt az intuícióját.

Az emberek az öntudatlan dolgoktól legalább két fontos vonatkozásban különböznek. Az emberek olyan cselekvéseket hajtanak végre, amelyek, mint korábban már láttuk, csak a tudományos magyarázattól nagyon eltérő módon, a személyes magyarázat segítségével magyarázhatók. Másfelől vannak szellemi események, amelyeket csak az őket átélő személy tapasztal. Szellemi esemény az olyan esemény, amelyhez logikai szükségszerűséggel hozzátartozik, hogy valaki *tapasztalja* is ezt az eseményt. Ezzel szemben egy fizikai esemény akkor is megtörténhet, ha senki sem szerez róla tapasztalatot. Az agy mint fizikai entitás eseményei (az idegsejteken végbemenő változások) fizikai események, az ezzel szembeni, ahogyan mi „belülről” megéljük a saját létezésünket, a szellemi események sorozata. Igaz, hogy a kettő szoros kölcsönhatásban van egymással: az agyamban előforduló bizonyos történések miatt például fájhat a fejem, a

¹⁸ Lásd Quentin Smith: „The anthropic coincidences, evil and the disconfirmation of theism” (*Religious Studies* 28 (1992), 347–350. o.)

tudatomban megjelenő emlékképek miatt pedig elkezdhetek könnyezni, de a szoros kölcsönhatásokból nem következik egyértelműen, hogy a szellemi események, és azok „színpada”, a tudat azonos lenne a bennünket érintő fizikai események hordozójával, a testünkkel.

A materializmus filozófiai programja mármost az, hogy úgy a szellemi eseményekre, mint a személyes magyarázatban szereplő más tényezők (az emberek szándékai és képességei) működésére *tudományos magyarázatot* nyújtson. Swinburne szerint ez a kísérlet döntő akadályokba ütközik, ha pedig ez így van, akkor helyénvaló valamilyen másfajta magyarázatot keresnünk az ember létezésére, ti. a Swinburne által javasolt teisztikus magyarázatot.

Természetesen mielőtt a tudat magyarázatára vonatkozó kérdésfelvetéssel szembesülhetnénk, előbb meg kell vizsgálnunk azt a kérdést: vajon nem azonosak-e a szellemi események a fizikaiakkal.

Az agy és a tudat azonossági elméletének hívei természetesen általában tisztában vannak azzal, hogy az agy és a tudat esetében egy logikailag kontingens azonosságról van szó. Kétfajta esemény (például egy fényfölvillanás és egy elektromos kisülés, valamely hétköznapi tapasztalati jelenség és az annak tudományos leírása által posztulált esemény) logikailag kontingens azonosságára vonatkozó tudományos föltevésünknek rendszerint a következő alapjai vannak: 1. az egyik esemény mindig ugyanazon a helyen és ugyanakkor történik, mint a másik, 2. a második számú esemény bekövetkezése megmagyarázható anélkül, hogy az elsőre hivatkoznunk kellene, a kettő jelentkezése mégis mindig egybeesik. Mivel a fizika olyan dolgokkal foglalkozik, mint az elektromos kisülések, ha föltelezzük, hogy a fényfölvillanás „semmi más, mint” egy elektromos kisülés, ezzel növeljük világképünk egyszerűségét. Látjuk az események vagy objektumok közötti folyamatos *korrelációkat*, s e korrelációkat be tudjuk építeni egy olyan – háttérismereteink alapján valószínű – magyarázó elméletbe, amelynek alapján az események vagy az objektumok egyik fajtája fölöslegessé, kiküszöbölhetővé válik. Az azonossági elmélet híve azt állítja, hogy hasonló a helyzet a szellemi események és az agy neuronális állapotai esetében is.

Swinburne szerint ennek az elgondolásnak az alapvető baja az, hogy az agy és a tudat dualizmusa ez esetben nem szűnik meg, hanem csak átkerül a *tulajdonságok* szintjére. Az agyi eseményeknek (például amikor látok egy kék tárgyat) vannak bizonyos fizikai tulajdonságai, amelyeket a megfelelő tudományos apparátussal leírhatunk, de ez a leírás nem adja vissza azt, amilyennek az események az átélőjüknek tűnnek. Az, hogy valami nekem kéznek tűnik vagy édesnek érzem, nyilvánvalóan nem azonos azokkal a fizikai tulajdonságokkal, amelyeket egy az agyamat műszerekkel figyelő tudós esetleg megállapíthat ilyenkor a neuronjaimról.

A filozófusok – köztük a materialista filozófusok¹⁹ – nagy többségével együtt megengedve mármost, hogy a tulajdonságok dualizmusa kikerülhetetlen, a materialista filozófiai programnak a következő föladatot kell megoldania: „be kell illesztenie” a szellemi eseményeket egy materialista természettudományos világképbe, vagyis meg kell alkotnia egy olyan tudományos elméletet, amely megmagyarázza: hogyan idéznek elő szellemi események fizikai eseményeket, és megfordítva. Swinburne szerint ehhez a materialistának a következő három lépést kell végrehajtania: 1. meg kell alapoznia – mint már láttuk – egy egy-egy, vagy egy-sok típusú korrelációt a mentális események minden fajtája és az agyi események egy vagy több fajtája között; 2. ezt a korrelációt át kell alakítania egy *okási* jellegű leírássá, amely lehetővé teszi az összes szellemi események előrejelzését az agyi eseményekből kiindulva; 3. meg kell mutatnia, hogy azok az okási kapcsolatok, amelyek révén az agyi események a mentális eseményeket okozzák, természeti törvényeknek felelnek meg, olyan természeti törvényeknek, amelyek elég egyszerűek és harmonikusan illeszkednek világképünk egészébe.

Az első lépést illetően a nehézség mindenekelőtt abban áll Swinburne szerint, hogy a mentális események nem figyelhetők meg mások, mint átélőik által. Következésképpen a tudománynak föl kell tételeznie, hogy az emberek általában megbízhatóan számolnak be introspektív tapasztalataikról, ez pedig az egész vállalkozást némileg kétségessé teszi. Ez kétségtelen, de – mint látni fogjuk a vallási tapasztalatból vett érvelésnél – *éppen Swinburne szerint* a racionális megismerés egyik alapelve az, hogy amit mások mondanak saját tapasztalataikról, az – föltéve, hogy nem szól semmi ez ellen – megbízható.²⁰

Mackie szerint továbbá Swinburne eltorzítva mutatja be a materializmus filozófiai programját, és ezért a nehézségek nagyobbaknak tűnnek a valóságosnál. A materializmus programja ténylegesen nem az, hogy minden szellemi eseménynek megadja a maga fizikai magyarázatát, hanem hogy védelmezze azt a tézist, hogy *van* ilyen magyarázat, akár képesek vagyunk megadni, akár nem. Így Mackie szerint a magyarázatok megalkotásának *episztemikus* nehézségei nem vetnek árnyékot arra a tételre, hogy *objektíve* vannak pszichofizikai összefüggések. Senki sem vonhatja komolyan kétségbe, hogy bizonyos gyógyszereknek az agyra való fizikai hatása olyan szellemi történéseket vált ki, amelyeket átélőik a „megnyugvás” vagy a „megkönnyebbülés” többé-kevésbé pontatlan leírásaival írnak körül, és hogy a gyógyszer itt ennek a történések az adekvát fizikai magyarázata. A kérdés az, hogy az ismert magyarázatok által megmagyarázott típusú és az olyan típusú szellemi történések (illetve azok egy része) között, amelyeknek eddig nem tudunk pontos fizikai magyarázatát adni, van-e valamilyen alapvető *konceptuális* különbség. Számos filozófus szerint van, ám természetesen

¹⁹ Ennyit megenged Swinburne-nek Mackie is, lásd i. m., 122. o.

²⁰ EG. 271–274. o.

itt csak a materialista programmal szemben Swinburne által fölhozott nehézségekkel foglalkozhatunk.

Az első ilyen nehézség a választás tapasztalata. Az ember tapasztalja, hogy racionális megfontolások, nem pedig valamiféle beprogramozott szükségszerűség szerint cselekszik. És bár az akarat szabadsága talán illúzió, mindazonáltal saját tapasztalatunk mellette szól. A második az, hogy a természettudósok többségének állítása szerint a kvantummechanika egy nem teljesen determinált fizikai világképet támaszt alá, következésképpen az agyban végbemenő fizikai történések alapján nem jelezhetjük előre egyértelműen a mentális történéseket.

Az első ellenvetéssel az a probléma, hogy Swinburne nem tisztázza: racionális megfontolásaink meghatározzák-e választásainkat, vagy sem. Ha igen, akkor nem egészen világos, miért szól ez a materializmus ellen. Kétségtelen persze, hogy valószínűleg ahhoz a döntéshez, hogy „veszek egy almát, mert vigyáznom kell az egészségemre, és az orvosom szerint az alma egészséges”, valamilyen másfajta fiziológiai processzus tartozik, mint ahhoz, amikor automatikusan veszek reggel egy almát, minden megfontolás nélkül, mert erre gyermekkoromban rászoktattak. De semmi nem indokolja, hogy a racionális megfontolások magyarázatai miért ne lehetnének determinált agyfiziológiai folyamatok. Ha választásunkat nem indokolják racionális megfontolások, akkor csakugyan van valami indeterminált a mentális életünkben. De egyrészt kétséges, hogy vannak-e csakugyan teljesen indokolatlan (és nemcsak nekünk annak *tűnő*) választásaink, másrészt éppen a második, Swinburne által felhozott nehézség (a kvantummechanika indeterminizmus) azt mutatja, hogy vannak nem-determinált *fizikai* események is.

Ezek a nehézségek tehát a materialista számára – mint azt Swinburne is elismeri – talán leküzdhetők. Ámde a materialista filozófiai programjának következetes keresztülviteléhez nem pusztán empirikus általánosítások gyűjteményére van szükségünk, hanem törvényekre, amelyek a vizsgáltaktól eltérő hipotetikus föltételek között is megállnak. „A pusztá korreláció nem magyaráz” – véli Swinburne, hiszen a korreláció csak a tények előrejelzésére alkalmas, márpedig erre egy-egy adott tudományterületen rendszerint több elmélet is képes. Ilyenkor, mint láttuk, más kritériumok: a háttértudásunkkal való összhang és az egyszerűség szerint kell választanunk. Az elmélet összhangja háttérismereteinkkel azonban itt nem számít különösebben, mert az agy a valóságnak egy, a többitől rendkívül különböző területe.

Swinburne szerint kudarcra ítélt törekvésnek tűnik az olyan elmélet keresése, amely „feltárja a természetes kapcsolatot a vörösség, és az ilyen, a kétség, és az olyan, a karmozgatás szándéka, és az amolyan típusú agyi események között”, és olyan törvényeket nyújt, amelyekből újabb, eddig nem megfigyelt korrelációkat lehet levezetni. A materialistának olyan elméletet kellene konstruálnia, amely a korrelációkat természetszerű összefüggéseknek mutatja, olyan entitásokat és tulajdonságokat kellene posztulálnia, melyeknek az (egyszerű törvényszerűségekkel leírható) interakcióiból következnek, hogy pontosan azok a korrelációk léteznek az agyi és a mentális események között, amelyek. De az agyállapotok

minőségileg annyira más dolgok, mint a mentális események, hogy a *természetszerű* összefüggések megtalálása a kettő között csaknem reménytelen. Az agyállapotok csak kémiai összetételükben, valamint elektrokémiai kölcsönhatásaik sebességében és irányában különbözhetnek egymástól. De hogyan lehetne valamilyen természetszerű összefüggés – kérdezi Swinburne – az ilyen jellegű különbségek és szándékaink – mondjuk egy csekk aláírásának vagy a kör négyyszögesítésének a szándéka között?

Ha az emberi mentális életnek nincs tudományos magyarázata, akkor választanunk kell a teista magyarázó hipotézis ill. aközött, hogy megmagyarázhatatlan marad. Isten volt az, aki szabad döntése szerint meghatározta a korrelációkat, amikor vannak ilyenek, és egyszersmind létrehozta azt a képességünket is (ti. az akaratszabadságot), amelynél nincsenek.

Értékelve az érvet, látnunk kell, hogy Swinburne eltúlozza az agy és a fizikai világ közötti különbségeket. Vegyük például az egyik legtöbbet taglalt adottságát az agynak: a *reprezentáció* képességét, amely Brentano számára még evidenssé tette, hogy a tudat mindenfajta materialista magyarázata hamis kell, hogy legyen. A probléma modern angolszász filozófiai irodalmában azonban fölbukkan a gondolat, hogy talán bizonyos fizikai relációk (például egy fa évgyűrűinek száma között és a fa életkora között)²¹ közel állnak a reprezentációhoz mint relációhoz. Talán hasonló a helyzet az érzékelés objektumainak azokkal a fenomenális tulajdonságaival is, amelyek Swinburne materializmussal szembeni aggályait elsősorban táplálják. Nem vitás, hogy nemcsak az embernek, hanem más élőlényeknek is vannak olyan tapasztalatai, amelyek „belülről” szemlélve, átélőjük szemszögéből másnak tűnnek, mint az illető élő szervezetet „kívülről” (behaviorális vagy neurofiziológiai nézőpontból) figyelő természettudós számára. Ámde még ha el is fogadjuk (ahogyan Swinburne későbbi munkáiban expliciten vállalja is)²², hogy a magasabb rendű állatoknak van lelkük, ezt már az alacsonyabb rendű élőlényekre aligha terjeszthetjük ki.

Ha a világ többi jelenségei és az agy közötti különbségeket nem tekintjük áthidalhatatlannak, akkor nem indokolt az sem, hogy a háttértudásunkkal való összhangot mint értékelő kritériumot figyelmen kívül hagyjuk. Ha pedig e kritériumot figyelembe vesszük, akkor a teista magyarázó hipotézis előzetes valószínűsége jócskán lecsökken. Ismereteink szerint ugyanis az Univerzumban nem működik semmiféle tudatos akarat az emberén kívül. Ez még akkor is így van, ha a korábbi swinburne-i érveket is hozzászámítjuk háttérismereteinkhez. Ugyanis a teizmus hipotézisének jelentős valószínűségéből sem következik, hogy Istennek az embert valamilyen *természettudományosan megmagyarázhatatlan aktussal* kellett teremtenie. Hiszen az Univerzum „finomrahangoltságából” vett érv szerint a világ általunk ismert természeti törvényei és kezdeti föltételei

²¹ Robert C. Stalnaker: *Inquiry*. The MIT Press, Cambridge 1984, 76. o.

²² *The Evolution of the Soul*, 39. o.

nagymértékben elősegítik (bár nem teszik szükségszerűvé) a tudatos élet létrejöttét. Ha ez így van, akkor fölmerül a kérdés: a tudatos lények létrejötte miért nem illeszkedhet be *teljesen* a természettudományos világképbe, úgy, hogy az általunk ismert természeti föltételek és törvények ne csak lehetővé tegyék, hanem teljesen meg is *magyarázzák* az emberek és állatok létrejöttét? Ezért egy ilyen (a tudat kifejlődésének és működésének megmagyarázása céljából posztulált) speciális isteni akarat működésének hipotézise *a priori* valószínűtlen, és csak akkor kellene elfogadnunk, ha az agy működésének materialista magyarázatára irányuló kísérletek végképp kudarcra ítéltnek tűnnének. Ez akkor lenne így, ha valamilyen megoldhatatlan konceptuális nehézség állna e program sikerének útjában. Megkíséreltünk rámutatni, hogy bár *lehetnek* ilyen konceptuális nehézségek, Swinburne-nek nem sikerült ilyeneket mutatnia.

De még ha az azonossághipotézis filozófiai programja nemcsak eddig megvalósítatlan, hanem valamilyen konceptuális szükségszerűségnél fogva *elvileg megvalósíthatatlan* is lenne, ez még mindig lehetséges, hogy csak az emberi megismerés szükségszerű korlátairól mond el nekünk valamit, és nem vonja maga után, hogy az azonossághipotézis szükségképpen hamis lenne.²³

Végül vegyük még észre, hogy Swinburne teisztikus magyarázó hipotézise *nem* adja meg nekünk azt a *természetességet* az agyi és a mentális események közötti korrelációknak, amelyet Swinburne a materializmustól számon kér. Semmivel sem világosabb, hogy *Istennek* miért kellett létrehoznia valamilyen korrelációt József agyának egy meghatározott neuronális állapota és József azon hite között, hogy „A Hold zöld sajtból van”, mint hogy miért és hogyan hozták létre ugyanezt a korrelációt az anyagi struktúrák. Ezt elismeri maga Swinburne is, amikor azt állítja, hogy Isten valamiféle sorshuzásszerű döntéssel határozta meg (legalábbis részben), hogy a korrelációk milyenek legyenek.²⁴

5/c. A Gondviselésből vett érv

A Gondviselésből vett érven Swinburne nem azt érti, hogy az egyének, közösségek vagy az emberiség egészének sorsa valami olyan módon alakulna, amely egy, az emberekről gondoskodó hatalom létezését valószínűsítene, hanem inkább azt, hogy a világnak vannak bizonyos, *nagyjából* mindenütt megtalálható jellemvonásai, amelyek nem különösen meglepők, ha egyszer van egy meghatározott törvényekkel és a tudatos lények kifejlődését illetően kedvező kezdeti föltételekkel rendelkező Univerzum, amelyben élnek tudatos lények – ám létrehozásukra Istennek igen komoly okai voltak. Ez az érv tehát ellenkező módon működik, mint az előző alfejezetekben tárgyaltak: itt nem annyira arról van szó,

²³ Lásd Selmer Bringsjord: „Swinburne's argument from consciousness”, *International Journal for Philosophy of Religion* 19 (1986), 127–143. o.

²⁴ EG. 160. o.

hogy Isten nélkül ezek a tények kevésbé valószínűek, mint inkább arról, hogy Isten létezésének fényében erősen várhatók. Swinburne azonban ezeknek a jelenségeknek az esetében is főntartja, hogy Istennek nem volt valamilyen *döntő* indoka rá, hogy ezt a világot hozza létre. Viszont van számos más lehetséges világ, amelyeket döntő oka volt *nem* létrehozni, ezért az, hogy a mi világunk létezik, és nem azok, Isten létezése mellett szól.

Láttuk, hogy Isten részéről indokolt volna olyan lényeket teremteni, amelyek bizonyos mértékig megválaszthatják sorsukat. Ha ez jó, akkor az is jó, hogy az egyének előtt világunkban komoly választási lehetőségek álljanak. Ez csakugyan így van világunkban: az ember eldöntheti, hogy óvakodik-e a veszélyektől, szerez-e magának táplálékot, lakást, egészséges életmóddal meghosszabbítja életét, vagy éppen megrövidíti, vagy akár öngyilkosságot követ el. Bővítheti tudását, vagy éppen ellenkezőleg, elhanyagolhatja ezt.

Jó mármost az is, hogy a legtöbb olyan cselekvés világunkban, amely kárt okoz nekünk, fájdalommal, kellemetlen érzésekkel jár, amelyek elriasztanak bennünket attól, hogy folytassuk ezt a cselekvést. Ilyen például az a fájdalom, amit a forró tea lenyelésekor érzünk, vagy az alkoholfogyasztást kísérő másnaposság. Egy olyan világban, amelyben nincsenek ilyen visszatartó érzések, az emberek vagy könnyen és előreláthatatlan módon kárt okoznának maguknak, vagy a világnak kellene veszélyek nélkülinek lennie, vagy az embereknek kellene úgy megalkotva lenniük, hogy minden veszélyt eleve elkerüljenek. Az első világ nyilvánvalóan egy igen rossz világ lenne, a másodikban az ember nem rendelkezne valódi szabadsággal sorsa megválasztására, a harmadik világban az ember úgy születne, hogy tökéletesen ismeri cselekedetei következményeit, és semmilyen kísértése sincs arra, hogy kevésbé értékes dolgokra törekedjen. Egy ilyen világban a tökéletes tudást és a szilárd jellemet Isten mintegy rákényszerítené az emberekre, és az emberek nem választhatnának, hogy megszerzik-e őket, vagy sem. Egy visszatartó érzésekkel ellátott világ mellett tehát sok minden szól: egy ilyen világban olyanok vagyunk, mint a gyermekek, akiket szüleik igyekeznek különböző eszközökkel a jóra rávezetni, de egyszersmind megengedik, hogy maguk döntsék el, növekednek-e tudásban és szabadságban. Isten természetesen nem gondoskodhat *mindig* ilyen visszatartó érzetéről, mert ebben az esetben az emberek tudnák, hogy semmilyen cselekvésük nem jár veszélyes következményekkel addig, amíg a visszatartó vágyak ellenére nem csinálják kitarotn. Ilyen módon megint csak szabadságunk kerülne veszélybe. Isten természetesen azt sem teheti meg, hogy állandóan *újabb és újabb* figyelmeztető jelzéseket küld nekünk, esélyt kínálva arra, hogy abbahagyjuk az értelmünk által rossznak minősített cselekvést. Végtelen sok ilyen esély elzárná az embert attól, hogy maradandóan és végérvényesen elrontsa a sorsát. Láttuk, hogy a sors formálásának nélkülözhetetlen része a „kísértés szituációja”, de egy olyan élet, ahol mindig megvan a lehetőségünk, hogy újrakezdjük mindent, már nem jelentené a kísértés szituációját.

Az ember továbbá nemcsak saját sorsát irányíthatja (és kap ehhez Istentől segítséget, biológiailag hasznos vágyak formájában), hanem gondoskodhat

másokról is. Már maga egy ember születése két személy közös döntésének eredménye. Az ember a későbbiekben is sok tekintetben függ a szüleitől, a nevelőktől, az orvosoktól és a tanároktól. Már a tisztességes szegénység szintjén is csak úgy élhet a társadalom, ha az emberek a társadalmi munkamegosztás keretében együttműködnek egymással, azonban modern korunk tudományos-technikai vívmányai végképpen elérhetetlenek lennének nélkülük. Nem csak az jó, hogy a világ berendezése bőségesen lehetővé teszi az emberek közötti együttműködést. Az is jó, hogy lehetőségünk van viszonzás nélkül is segíteni másokat (például a gyermekeinket). Az ilyen viszonzatlan jótettekkel az ember Istenhez válik hasonlóvá, aki szintén viszonzás nélkül segít másokat. De jó az is, hogy az emberek együttműködhetnek nemzedékeken keresztül is, hogy a kutatók generációi által fölépített emberi tudás lehetővé teszi az emberek számára hosszú távú jövőjük közös megtervezését.

Az embereknek természetesen megvan a hatalmuk arra is, hogy ártsanak egymásnak. Jó ez is, mert ez Isten irántunk való bizalmának a jele: ezzel részt ad az embernek saját hatalmából (és a vele járó felelősségből is). Az egyik esete ennek a gyermekeinkért való komoly felelősség, egy másik az, hogy Isten olyan világot teremtett, amelyben sokféle rossz is van, amelyről tudhatjuk, hogy ha hosszú időn át elhanyagoljuk (nem küzdünk a betegségek és fertőzések ellen, nem óvjuk környezetünket), akkor ez egy egyre rosszabb világ lesz.

Az emberek egymástól való kölcsönös függésének mértékét és jellegét illetően több különféle világ is lehetséges. Lehetséges lenne egy olyan világ, amelyben változatlan számú, halhatatlan szabad emberi lény létezne. Ennek a világnak meglennének a maga bajai és tökéletlenségei, azonban az emberek véges ideig tartó együttműködése révén megszüntethetők volnának. A hátralévő (örökké tartó) időben a teremtményeknek csak az lenne a dolguk, hogy tovább működtessék ezt a világot. Ezzel a világgal az lenne a baj, hogy bizonyos véges idő után a benneélőknek semmit sem kellene csinálniuk. Ezért Istennek több oka lenne rá, hogy megteremtsen egy olyan világot, amelyben adott, azonban végtelen számú szabad emberi lény van, akik korlátlanul tökéletesíthetnék önmagukat, egymást és a világot. Azonban ezek a lények még mindig meg lennének fosztva egy jó dologtól: nem hozhatnának létre és nevelhetnék újabb értelmes lényeket. Ezért Istennek még több oka lenne egy olyan világot teremteni, amelyben a halhatatlan emberi lények száma a már élők tevékenysége révén tovább növelhető. Istennek azonban a legtöbb indoka egy negyedik világ teremtésére lenne, amelyben a cselekvő személyek nemcsak megszületnek és más személyeket nemzenek, hanem meg is halnak.

Miért pozitívum a halál? Mindenekelőtt a halál teszi az ember felelősségét a sorsáért valóban komollyá, hiszen ha örökké élnénk, minden rossz választásunkat jóvátehetnénk. Továbbá egy olyan világban, ahol nincs halál, az emberek végső soron nem rendelkeznének döntő hatalommal egymás fölött, s nem is hozhatnák meg egymásért a legnagyobb áldozatot: életük föláldozását. A fiatalabb nemzedékek sohasem kapnának szabad teret, mindig útjukat állná az idősebb nemzedék

tapasztalata és befolyása. A halál legnagyobb értéke azonban az, hogy bár Isten hatalmat adott nekünk felebarátaink fölött, ez a hatalom *véges*. Egy halál nélküli világban az emberek vég nélkül okozhatnának egymásnak fájdalmat (esetleg végtelen intenzitású fájdalmat is).

A mi világunkban az értelmes, szabad személyek születnek és meghalnak. Életük során más személyeket hoznak létre. Megváltoztathatják a világot, végtelen terük nyílik erre, és minden egyes nemzedék egy kevéssel továbbfejlesztheti vagy visszafejlesztheti a világot. Egyszersmind választásainak komoly és messzireható következményei vannak a jövő nemzedékek életére: jelképes formában erről szól az eredeti bűnről szóló bibliai elbeszélés. Ez a világ persze nagyon nem kielégítő abban a vonatkozásban, hogy életünk és így boldogságunk rövidre van szabva. Istennek oka lenne rá, hogy ne hagyja ezt ennyiben, és egy másik világban megőrizze a mi világunkban többé nem élő személyeket, de persze ahhoz, hogy ebben az életben komoly döntéseket hozzunk, szükséges, hogy ebben a másik életben ne lehessünk teljesen bizonyosak.

A világ eme „gondviselészerű” vonásai korlátozott mértékben, de kiterjednek a nem szabad, de bizonyos mértékig tudatos lényekre, az állatokra is. Mivel nincs szabad akaratuk, ezért Isten kevesebb hatalmat és kevesebb tudást, és így kevesebb felelősséget is ruház rájuk önmagukért és utódaikért. Azonban ők is képesek élvezni a világot, gyakorolni és fejleszteni képességeiket, gondoskodni önmagukról és utódaikról. Eppen mivel nincs szabad akaratuk, erős ösztönöket kell, hogy kapjanak e célok keresésére — és ezek rendszerint csakugyan megvannak bennük.

Ezen a világon kívül azonban létezhetne számos más világ is. Az egyik egy olyan világ lenne, amelyben a természet törvényei lehetővé teszik az emberhez és az állatokhoz hasonló, korlátozott szabadságú lények létrejöttét, akiknek nincs ugyan tökéletes szabadságuk vagy teljes tudásuk, viszont hatalmuk van arra, hogy egymást végtelen ideig, vagy végtelen intenzitással bántalmazzák. Létezhetne egy olyan világ is, amelyben a szabad cselekvők el vannak szigetelve egymástól és nincs módjuk az együttműködésre, s egy olyan is, amelyben a szenvedés és a fájdalom mintegy „véletlenszerűen” következik be, olyan módon, amelyből nem tanulhatjuk meg, hogyan kerüljük el. De — Isten föltételezése nélkül — ezek a világok éppoly valószínűek volnának, mint a miénk, az tehát, hogy nem ezek léteznek, Isten létezése mellett szól.

A gondviseléssel kapcsolatos swinburne-i érvet azért nem kívánjuk hosszasan kommentálni, mert nagyon szorosan összefügg Swinburne teodiceájával, amelyről később lesz szó. Itt mindössze annyit jegyzünk meg ezzel az érveléssel kapcsolatban, hogy Swinburne nem látszik számításba venni, hogy nagyon sok állatfaj (és talán néhány már *Homo sapiens*nek tekinthető faj is) a földtörténet során *nem* kapta meg a természettől (vagy Istentől) az itt taglalt adaptációs eszközöket, hanem kihalt, és pedig aligha a saját „hibájából”.

Az egyes érvek ismertetése után föltétlenül szólnunk kell még két kritikai megfontolásról ezekkel az érvekkel kapcsolatban.

1. A specifikusan „emberi” vonások, a szabadság, a képesség a tanulásra, a környezet átalakítására (és mindaz, ami az állatokban ehhez némileg hasonló) létezése Swinburne szerint „jó” dolog („a good thing”), és ezért Istennek oka volt ezek létrehozására. Ez a „jó” azonban argumentálatlan és reflektálatlan marad Swinburne-nél. *Kinek* jó az, hogy vannak tudatos és szabad lények? Istennek aligha különösebben, mert hiszen neki nincs szüksége semmire. Az embereknek viszont – mint Swinburne is elismeri – tömérdek problémája és szenvedése is származik sajátosan „magasabb rendű” vonásaikból. Még ha a heroikusabb hajlamú emberek, *ha választhatnának*, inkább választanák is a jelenlegi, kockázatokkal és tragédiákkal teli emberi létszituációt, ebből sem következik, hogy Isten részéről indokolt volt ennek a szituációnak a létrehozása. Hiszen Isten létrehozhatott volna egy olyan szituációt is, amelyből e „magasabb rendű” vonások hiányoznak, viszont az emberek boldogok anélkül, hogy *tudnának* ennek a szituációnak a lehetséges alternatíváiról. Úgy tűnik, Swinburne azt hiszi, létezik az értékeknek egy objektív hierarchiája, amelyet nem az emberek boldogsága és nem is Isten állapít meg, hanem valamiképpen „fönnáll”, s Isten döntéseit is meghatározza. De sehol sem magyarázza meg, miért kellene ezt az elképzelést elfogadnunk.

2. Swinburne indokoltan hivatkozik arra, hogy az embereknek mindig volt egy olyan intuíciójuk, hogy a tudatos lények létezését valamiképpen Isten létezése magyarázza. Azonban a világképünkben Kopernikus óta végbement forradalom óta az emberek közül nagyon soknak van egy *másik* intuíciója is ezzel kapcsolatban: tudniillik, hogy az Univerzum óriási méretei, az, hogy a Föld egyáltalán nem a Világegyetem középpontja, hanem egy teljesen jelentéktelen, kicsiny része, valamiképpen valószínűtlenné teszik a (keresztény típusú) teizmust. Ez az intuíció egyszerűen azon alapszik, hogy a (keresztény) teizmus egy *antropocentrikus* isteni tervet tételez föl, egy olyant, amelyben központi szerepe van az embernek és Isten emberekre-irányuló gondviselésének. Istennek természetesen *lehetett* valamilyen oka rá, hogy az Univerzumban az embert egy ennyire körülhatárolt és kicsiny helyre állítsa, de mindenesetre ez olyasmi, ami a (keresztény) teizmus világképéből kiindulva aligha várható, s ezért ez ellen a világkép ellen szól.

6. A csodákból és más történelmi jelenségekből vett érvek

Elöljáróban meg kell itt jegyeznünk, hogy ennek az érveknek a premisszái olyan jelenségek, amelyekről csak részletes történelmi kutatások révén bizonyosodhatunk meg. Csak szaktörténészek vitái tisztázhatják ugyanis, hogy a legtöbb esemény, amelyre ez az érv épít, valóban megtörtént-e. Swinburne hangsúlyozza, hogy nem egy érvet nyújt itt, hanem csak egy érveknek a vázát, amelyet részletes történelmi ismeretanyaggal kellene kitölteni ahhoz, hogy Isten létezése melletti valódi érvvé válhasson. És ez természetesen nem a filozófus föladata. A filozófus csak arról

adhat számot, hogy egyrészt milyen jelenségek számítanának csodának, ha előfordulnának, másrészt ezek mennyiben erősítenék meg Isten létezését.

A csoda a természeti törvények fölfüggesztése Isten által. Mikor gondolhatjuk, hogy ilyesmi történt? Ha egyrészt valamely esemény ténylegesen ellentmond a természeti törvényeknek, másrészt Istennek valószínűleg valami oka van rá, hogy ezt az eseményt hatalmával előidézze.

Mikor mondhatjuk, hogy valamely esemény ellentmond egy természeti törvénynek? Akkor, ha valamely esemény bekövetkezik, amelynek az adott tudományterületen elfogadott természeti törvények szerint az adott feltételek között nem lett volna szabad bekövetkeznie. Lehetséges, hogy a szóban forgó kivétel megismétlődik, és ez esetben arra kell gondolnunk, hogy egy normális természeti jelenséggel állunk szemben. Ekkor ki kell javítanunk, vagy el kell vetnünk azt a természeti törvényt, amely a szóban forgó eseményt előidézte. Ámde lehetséges, hogy az ilyen „javítgatása” a törvénynek a törvényt túlságosan bonyolulttá tenné, vagy teljesen önkényes, *ad hoc* jellegű lenne, vagy háttérismerteinkkel volna összeegyeztethetetlen. És az is lehetséges, hogy a szóban forgó esemény nem ismétlődik többször (vagy legalábbis nem olyan rendszerességgel és nem olyan előrejelezhető módon, ami indokolná, hogy emiatt az esemény bekövetkezését kizáró törvényt ne tekintsük a természet egy valódi törvényének, vagy csak egy magasabb rendű természeti törvény speciális esetének). Ugyanakkor a törvény jelenlegi formájában a szóban forgó tudományterület jelenségeit megfelelően előrejelzi illetve magyarázza, ezért indokolatlan volna emiatt a kivételes esemény miatt elvetnünk. Ilyenkor mondhatjuk azt, hogy a kivételes esemény megtöri, fölfüggeszti a természet törvényeit.

Természetesen tévedhetünk is, vagyis lehetséges – mivel a természet végső törvényeit nem ismerjük –, hogy valami, ami a természeti törvények megtörésének tűnik, valójában nem az. Ugyanis lehetnek olyan, számunkra teljesen normálisnak tűnő folyamatok és események, amelyek megtörik a természet törvényeit, de mi ezt nem vesszük észre. „Amikor egy darab krétát eldobok” – írja Swinburne – „és az a földre esik, akkor mindenki feltételezi, hogy itt egy a természeti törvényekkel tökéletesen megmagyarázható esemény ment végbe. Azonban lehet, hogy tévedünk. Lehet, hogy a természet törvényei sokkal bonyolultabbak, mint feltételezzük, és Newton vagy Einstein törvényei csak megközelítik a mechanika valódi törvényeit. Lehetséges, hogy a mechanika valódi törvényeiből az következik, hogy amikor kiengedem a krétát a kezemből, akkor az majdnem mindig le fog esni a padlóra, ma azonban nem, mert ma bizonyos távoli galaxisok valamilyen, a szokásostól kicsit eltérő módon oszlanak el a térben. Azonban, bár a természet valódi törvényei alapján a krétának ma fel kellene emelkednie, a kréta mégis leesik. Íme, itt valami igen erőteljesen megtöri a természet törvényeit, ámde ezt senki sem veszi észre, mivel nem ismerjük a természeti törvényeket. Az, hogy »tévedhetünk«, mindkét irányban igaz. Olyan események, amelyek teljesen megmagyarázhatónak tűnnek, amikor sokkal jobban megismertük a természeti törvényeket, bizonyulhatnak a természeti törvény

megtörésének. De természetesen ez nem nagyon valószínű. Ésszerűen akkor gondolkodunk, ha az elérhető bizonyítékok alapján járunk el, ebben az esetben éppúgy, mint az ellenkezőjében. Ésszerűen feltételezhetjük, hogy ami egész jelenlegi tudásunk alapján a természeti törvények megtörésének tekinthető, az valóban az. Jó indokaink vannak arra a feltételezésre, hogy olyan események, mint a következők: egy halott feltámadása, a víz borrá-változása, egy új kar kinövése a régi csonkjából, ha megtörténnének, azt jelentenék, hogy valami megtöri a természet törvényeit.”²⁵

Mármost bizonyos területeken – például a kvantummechanikában – a természeti törvények valószínűleg csak statisztikai jellegű szabályszerűségek. Ezért itt a természeti törvények megtörése nem fordulhat elő, de előfordulhat, hogy valami statisztikailag annyira valószínűtlen, hogy a természeti törvény „kvázi-megtörésének” tekinthető. Ilyenkor persze elképzelhető, hogy egy másik természeti törvényt kell elfogadnunk, de lehetséges, hogy a már elfogadott törvénynek annyi előnye van bármely alternatívájával szemben, hogy inkább meg kell mellette maradnunk, és ezért itt is inkább azt kell föltételeznünk, hogy valamilyen erő fölfüggesztette a természeti törvényeket.

Még ha végső soron a természet összes törvényei ilyen indeterminisztikus statisztikai törvényekre épülnek is, bizonyos események – például a levitációk – annyira valószínűtlenek, hogy bízást minősíthetők a természeti törvények megtörésének.

Swinburne természetesen tisztában van azzal, hogy – amint azt Hume kifejtette – már önmagában az a tény, hogy valami, ha megtörtént volna, ellentétes lenne a természeti törvényekkel, az illető esemény valóságos bekövetkezése ellen szól. Azonban úgy véli, hogy nem világos, miért szólna minden esetben *döntően* ellene. Lehet, hogy nagyon sok szemtanú számol be megbízhatóan a történetekről, és így tanúságtételük súlya nagyobb lesz annak az egyébként helyes megfontolásnak a súlyánál, hogy az olyan eseményt, amely a dolgok normális menetéről szerzett ismereteinkkel teljesen ellentétes, valószínűtlennek kell tekintenünk.

Bármely ilyen esemény bekövetkezése *a priori* teljesen valószínűtlen, ezért amennyiben a teista hipotézis alapján valószínű, akkor ezekből az eseményekből indokoltan következtethetünk arra, hogy Isten létezik. Márpedig a szóban forgó csodás események bekövetkezése a teista hipotézis igazsága esetén várható. Ha ugyanis Isten létezik és szabadságot adott az embereknek, az emberek pedig ezt a szabadságot rosszra használják, rossz irányban befolyásolva önmagukat, egymást, és a következő nemzedékeket egyaránt, akkor Istennek oka van rá, hogy ebbe a folyamatba időről időre beavatkozzon. A csodákkal Isten időnként megmenti az embereket attól a bajtól, amelybe saját mulasztásaik révén kerültek,

²⁵ EG. 230. o.

időnként megmutatja velük hatalmát az embereknek, máskor az általa küldött próféták működésének természetfölötti eredetét teszi hitelessé velük. Mindez nem történhet meg túl gyakran, mert – mint a rosszal kapcsolatos swinburne-i érvekből ki fog derülni – egy nagyjából determinisztikus természeti törvények szerint működő világ föltétele annak, hogy az emberek szabadon formálják saját sorsukat jó vagy rossz irányban. Azonban ha csodák sohasem történnének, ha Istennel való egész viszonyunk a determinisztikus természeti törvények által meghatározott világrenden belül bontakozna ki, a vele való kapcsolatunk túlságosan is személytelen lenne. Tehát $P(e/h.k)$ (a csodák valószínűsége a teista hipotézis fényében) viszonylag nagy, $P(e/k)$ pedig, valószínűségük e hipotézis nélkül, nagyon csekély. Így a csodák megtörténte (ha valóban megtörténtek) egy jó C-induktív érvet nyújt Isten létezése mellett.

Vannak más történelmi események, amelyek bekövetkezése nem teljesen „megmagyarázhatatlan”, mindazonáltal különös (ilyen például az első keresztények ezreinek hősies viselkedése az üldözések idején, vagy a kereszténység elterjedése az üldözések ellenére a Római Birodalomban, vagy betegek hirtelen spontán gyógyulása súlyos betegségekből egy imádság hatására). Néha nem tudjuk megállapítani, hogy ezek kifejezetten csodás jellegűek-e, mert nem ismerjük annyira még a vonatkozó tudományterület (jelen esetben a szociológia és a pszichológia) törvényeit, hogy ezt meg tudjuk állapítani. Az ilyen események (amelyek kétségtelenül megtörténtek) szintén bizonyos mértékig Isten létezése mellett szólnak.

7. A vallási tapasztalatból vett érv

Nem Swinburne az egyetlen angolszász analitikus filozófus, aki a vallási tapasztalatot érvként használja Isten létezése mellett, s ezen a téren talán nem is az ő munkássága a legjelentősebb.²⁶ Mindazonáltal a vallási tapasztalat kulcsfontosságú Swinburne vállalkozásában is. Azért a vallási tapasztalatot hagytuk utoljára az érvek közül, mert Swinburne itt a többi argumentumoknál alkalmazott bayes-iánus metodológiától eltérő megközelítésmódot alkalmaz. Amíg a többi C-induktív érvek együtt támasztják alá a „Van Isten” konklúziót, addig a vallási tapasztalat nem egy újabb C-induktív érv premisszája. Szerepe inkább az, hogy a többi érvek fényében belátva, hogy Isten létezése legalábbis nem *valószínűtlenebb* a nem-létezésénél, hitelt adhatunk a létére vonatkozó közvetlen tapasztalatunknak.

²⁶ A vallási tapasztalat kognitív értékének legismertebb védelmezője William P. Alston. Lásd *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Cornell University Press, Ithaca/NY 1991) c. munkáját.

Az angolszász vallásos gondolkodók a vallási tapasztalattal kapcsolatban rendszerint abból indulnak ki, hogy melyek a *hasonlóságok* a vallási tapasztalat és normál érzéki tapasztalataink között. Ezt az a megfontolás magyarázza, hogy a karteziánus paradigma fölbomlása és a klasszikus fundacionalizmus mint episztemológiai álláspont tarthatatlansága nyilvánvalóvá tette, hogy az *átfogó szkepszis az érzéki tapasztalattal szemben tarthatatlan*. Ha sikerül kimutatni, hogy a vallási tapasztalat sok tekintetben hasonló módon működik, mint az érzéki tapasztalat, akkor éppúgy bízhatunk a vallási tapasztalatban, ahogyan megbízhatunk az érzéki tapasztalatban is, jóllehet nem tudjuk megcáfolni az episztemológiai szkeptikust.

Swinburne a vallási tapasztalatból vett érvét arra az – általa a *hiszékenység elvének* (principle of credulity) nevezett episztemológiai alapelvre építi, hogy ha valamely *S* személynek úgy tűnik, hogy *x* van jelen, akkor – hacsak bizonyos megfontolások nem szólnak ez ellen – *S* indokoltan hiheti azt, hogy tényleg *x* van jelen. Továbbá ha valamely *S* személynek valamely más *S*₁ személy azt mondja, hogy volt egy *s* tapasztalata, akkor *S* (föltéve, hogy nem szól semmi ez ellen) indokoltan hiszi, hogy *S*₁-nek tényleg volt egy ilyen tapasztalata. Ez a *megbízhatóság elve* (principle of testimony). Swinburne úgy véli – és ebben minden valószínűség szerint igaza van –, hogy ha ezeket az elveket nem alkalmazzuk az érzéki tapasztalat vonatkozásában, akkor az emberi megismerés egész épülete összeomlana.

Most alkalmazzuk ezeket az alapelveket a vallási tapasztalatra! Mindenekelőtt félre kell tennünk azokat a vallási tapasztalatokat, amelyek magukba foglalnak valamilyen specifikus *interpretációt*, például amikor valaki bizonyos nem egyszerűen teista, hanem specifikus valláshoz kötött hiteinek megfelelően interpretál egy vallási élményt, vagy valamilyen eseményt úgy „él meg”, mint Isten büntetését/jutalmát egy meghatározott cselekedetért. Azoknál az egyszerű tapasztalatoknál kell maradnunk, amikor valaki Isten jelenlétét érzékeli, tapasztalja. Elfogadva és némileg leegyszerűsítve Swinburne álláspontját, ezekben az esetekben éppúgy el kell hinnünk, hogy mi magunk, vagy azok a más emberek, akiknek voltak ilyen tapasztalatai, Istent tapasztalták meg (Isten jelen volt és ő okozta tapasztalatukat), mint ahogyan elhisszük önmagunknak vagy másoknak – *ha semmi nem szól ez ellen* –, hogy valamit láttunk, hallottunk, vagy egyéb érzékszervi módon észleltünk. Így marad ez még akkor is, ha esetleg minden vallási tapasztalatnak van adekvát pszichológiai magyarázata. Miért? Mert Isten éppúgy okozhatja a vallási tapasztalatokat *közvetlenül*, mint a pszichológia által föltárt, az emberi pszichében működő oksági mechanizmusokat fölhasználva.

De mi szólhat a vallási tapasztalat hitelessége ellen? Ugyanazok a megfontolások, amelyek normális esetben az érzéki tapasztalat hitelessége ellen is szólnak. Milyen megfontolások alapján szoktuk valakinek (esetleg saját magunknak) egy meghatározott tárgyra vonatkozó észlelési tapasztalatát kétségbe vonni?

Swinburne szerint a „hiszékenység elvének” határait négy lehetséges megfontolás adja:

1. Egy állítólagos tapasztalatról kimutathatjuk, hogy olyan személyektől származik, akik más alkalmakkor nem bizonyultak megbízható megfigyelőnek az adott területen, vagy olyan állapotban (pl. kábítószerfüggőség) jött létre, amely nem alkalmas a tények megfelelő észlelésére. De a vallási tapasztalatok többségével nem ez a helyzet.

2. Kimutathatjuk, hogy olyan *körülmények* között észlelt valaki valamit, amelyek az észlelésre általában alkalmatlanok. Természetesen ha ki tudnánk mutatni, hogy Isten nem létezik, akkor senki sem észlelhetné őt, de ilyen megfontolás híján nem világos, mi igazolhatná, hogy a szóban forgó helyzet alkalmatlan Isten megtapasztalására. Egy lehetséges problémát jelent, hogy Isten nagyon más, mint az általunk szokásos esetben megtapasztalt személyek, de ez nem föltétlenül nehezíti meg észlelését. Isten karakterisztikus tulajdonságait – pl. a jóságot vagy a tudást – az emberekkel kapcsolatos tapasztalatainkból ismerjük, és ha e tulajdonságok olyan szokatlan (végtelen) mértékben vannak jelen, mint Istennél, akkor talán még az is fölismeri őket, aki az emberek esetében erre nem mindig képes.

3. Kimutathatjuk, hogy ahol és amikor *S* észlelte *x*-et, akkor *x* nem volt jelen, vagy ha jelen is volt, a szóban forgó tapasztalatot nem ő idézte elő. Béla például állíthatja, hogy Sándor a házibulin részegen énekelt egy magyar nótát. Sándor ekkor rámutathat, hogy már nem volt ott a házibulin, amikor Béla megérkezett.

4. Azt is kimutathatjuk, hogy bár *x* ott volt, azonban a szóban forgó tapasztalatot nem ő idézte elő. Sándor például bebizonyíthatja, hogy bár jelen volt a házibulin, de a nóta a magnóról szólt.

A harmadik és negyedik típusú megfontolás esetében az a helyzet, hogy Isten, ha létezik mindenütt jelen van, és *mindennek* az oka, tehát a szóban forgó tapasztalatnál mindenképpen jelen volt és mindenképpen ő idézte elő valamilyen módon. Úgyhogy ezekkel a megfontolásokkal is csak akkor vonhatnánk kétségbe a vallási tapasztalat megbízhatóságát, ha igazolni tudnánk, hogy nagyon erősen valószínű, hogy Isten nem létezik. Miért? Mert ha például látom egy ismerőszámot egy bizonyos helyen sétálni, akkor egyáltalán nem valószínű, hogy ott sétál (számtalan más helyen is lehetne), azonban mégis el fogom hinni, hogy őt láttam, kivéve, ha ez valamiért nagyon-nagyon valószínűtlen (például mert már tíz éve elhalálozott).

Van azonban egy, a második típusú megfontolások körébe tartozó – szokásos – ellenvetés a vallási tapasztalatokkal szemben, hogy tudniillik azok sokfélék és kölcsönösen ellentmondanak egymásnak. Minden kultúrában az emberek másfajta isteneket, szellemeket és más természetfölötti lényeket tapasztalnak meg. Swinburne válasza lényegében az, hogy e különböző leírások részben nem föltétlenül összeegyeztethetetlenek egymással, részben pedig kölcsönösen korrigálhatják egymást, s végül is fölfoghatók egyetlen valóság többé-kevésbé kielégítő leírásainak. Ettől még persze *lehetnének* olyan – nagy számban előforduló – vallási tapasztalatok, amelyek előfordulása a keresztény teizmus

Istenének létezésével teljesen összeegyeztethetetlen — de Swinburne szerint nincsenek ilyenek.²⁷

Mi a helyzet a megbízhatóság elvének lehetséges határaival? Swinburne szerint ilyenek is vannak, ésszerű indokaink lehetnek annak föltételezésére, hogy valaki túloz vagy hazudik. A vallási tapasztalatok többsége esetében azonban nem ez a helyzet. Ott van továbbá az a hagyományos kritériumunk, hogy vajon megváltozik-e valakinek a viselkedése állítólagos vallási tapasztalata következtében, vagy sem? Ha nem, akkor kétséges, hogy tapasztalata valóságos volt-e. Összefoglalva tehát Swinburne szerint nincs semmiféle áthidalhatatlan konceptuális szakadék a vallási tapasztalás és az érzéki tapasztalat között, s azok a megfontolások, amelyek miatt az érzéki tapasztalatok megbízhatóságát kétségbe szoktuk vonni, nem alkalmazhatók a vallásos tapasztalatok többségére. Ezért el kell fogadnunk, hogy a legtöbb esetben, amikor emberek Isten jelenlétét érzékelték, Isten csakugyan valóságosan jelen volt. Ez pedig megerősíti az előzőekben felsorakoztatott érveket. Az érvek külön-külön, de még *együttesen* sem alkalmasak arra, hogy Isten létezését 1/2-nél nagyobb valószínűséggel alátámasszák (egy jó P-induktív érvet alkossanak). A vallási tapasztalattal együtt azonban már levonhatjuk belőlük azt a következtetést, hogy Isten létezése valószínűbb az ellenkezőjénél.

A bemutatott érvelés kritikája a szakirodalomban²⁸ mindenekelőtt a vallási tapasztalat és az érzéki tapasztalat közötti analógiára koncentrált. Természetesen egy bizonyos értelemben az analógia kétségtelenül fönnáll. A vallási tapasztalatok megszerzése és Isten létezése (valamint más vallási tartalmú állítások) melletti evidenciaként való kezelése egyes emberi közösségek episztemikus gyakorlatának a része, ugyanúgy, mint a hétköznapi tapasztalat. A kérdés az: mennyire erős ez az analógia, elég erős-e ahhoz, hogy a vallási tapasztalattal mint észleléssel szembeni szkepszist ugyanolyan irracionálissá tegye, mint amilyen az érzéki tapasztalattal vagy a mások szavahihetőségével kapcsolatos, mindenre kiterjedő szkepszis?

Az érzéki tapasztalatok valamely tárgy megtapasztalásaként való kiértékelése és a vallási tapasztalat Isten észleléseként való fölfogása közötti alapvető különbség az, hogy az érzéki tapasztalatokat egy olyan *tagolt* valóságról szerezzük meg, amelynek van egy bizonyos általunk föltételezett *struktúrája* és az érzéki tapasztalat vélt tárgyait ebben a struktúrában helyezük el. E struktúra alapján próbáljuk meg megválaszolni azt a két kérdést, amelyeket Swinburne is az érzéki tapasztalat megbízhatóságával kapcsolatban fölvet, hogy tudniillik jelen volt-e az állítólagos tapasztalat állítólagos tárgya ott és akkor, amikor tapasztalni vélték, és okozhatta-e a megfelelő módon a szóban forgó tapasztalatot. Fönti példánkhoz

²⁷ Swinburne szerint ilyen tapasztalatok lennének például azok, amelyek egy mindenható Sátán létezéséről szólnának.

²⁸ R. M. Gale: „Swinburne on religious experience”, in *Reason and the Christian Religion. Essays in Honour of Richard Swinburne*, 3. fejr., 39–63. o.

visszatérve: ott volt-e Sándor a házibulin, szokott-e énekelni részegen nótákat, fölismerekthette-e Sándor hangját Béla stb. stb.? De mivel Swinburne úgy gondolja el Istent, mint egy mindenütt jelenlévő lényt, aki bárkinél okozhat bármilyen tapasztalatot teljesen kiszámíthatatlanul és bármilyen módon (hiszen minden kauzális kapcsolat végső soron tőle függ), ezért ezek a típusú „hitelességi” tesztek a vallási tapasztalatra *konceptuális okokból* nem alkalmazhatók, amint az kiderül magának Swinburne-nek a diszkussziójából is. Mindjárt az első, az érzéki tapasztalattal kapcsolatos, annak cáfolására alkalmas megfontolásnak a vallási tapasztalatra való alkalmazásánál láthattuk ezt. Honnan tudhatjuk, hogy az, aki általában nem jó megfigyelő, nem lesz „adekvát” megfigyelője (tapasztalója) Istennek? És honnan tudjuk, hogy vajon azok a föltételek, amelyek között az érzéki megfigyelések megbízhatatlanná válnak (például a kábulat), alkalmatlanok Isten megtapasztalására? S mivel nem alkalmazhatók, ezért nem tudjuk úgy megkülönböztetni az „objektíve” létező Istent a csak a hívő lelkében „szubjektíve” létező Istentől, ahogyan meg tudjuk különböztetni a délibáb-kastélyt az igazi kastélytól.

Az érvet tovább gyöngíti, hogy egy tapasztalat kognitív értékének elfogadásához nemcsak arra van szükség, hogy a tapasztalat állítólagos tárgya idézze elő, hanem ahhoz is, hogy a *megfelelő* módon idézze elő. (Ha például hipnotizőr ismerősöm meglát egy erszényt a szobámban, és szuggerálja nekem, hogy én látom az erszényt, akkor – jóllehet az erszény csakugyan ott van és csakugyan előidézte tapasztalatomat – nincs racionális okom, hogy hitelt adjak e tapasztalatnak, hisz tudom, hogy a hipnotizőr jóvoltából akkor is láthatnám az erszényt, ha nincs ott.) Swinburne szerint persze Isten csak „megfelelő módon” okozhatja a vallási tapasztalatokat, de ez nyilvánvalóan nem így van, mert a legtöbb vallási tradíció egyetért abban, hogy a bizonyos pszichikai mechanizmusok (elfojtott hiúság vagy érzékiség) által okozott vallási tapasztalatok *annak ellenére sem* Isten megtapasztalásai, hogy Isten valóban létezik, és hogy bizonyos értelemben csakugyan ő „okozta” (amennyiben minden kauzális mechanizmus működéséért ő a „felelős”) e tapasztalatok létrejöttét.

Persze az egyes vallási tradíciókban léteznek a Swinburne-énál sokkal strukturáltabb értékelési eljárások arra vonatkozóan, hogy Isten mikor, kinek, milyen föltételek között és hogyan ad tapasztalatot önmagáról. De az ilyen, a vallási tapasztalat kiértékelésére szolgáló eljárások a különböző vallási közösségekben egymással összeegyeztethetetlenek, úgyhogy ilyenek alkalmazása esetén megint szembesülünk azzal, hogy mennyire különböző és egymással összeegyeztethetetlen elemekből áll az emberiség vallásos tapasztalata (miközben – legalábbis az elemi tapasztalati ismereteket illetően – az emberiség egészét egy átfogó episztemológiai konszenzus jellemzi: az emberek minden kultúrában tudják, hogy körülbelül milyen eljárással kell igazolni egy olyan állítást pl., hogy: „Ott áll egy fa, és a fa alatt három ember ül”).

8. Swinburne teodiceája

Végére értünk az Isten létezése mellett szóló swinburne-i argumentumoknak. Bármilyen is legyen a súlyuk (megkíséreltük kimutatni, hogy kevesebb mint Swinburne véli), megnyugtató következtetéseket csak akkor vonhatunk le belőlük, ha ismerjük az Isten létezése *ellen* szóló argumentumokat is. Swinburne úgy látja, hogy a „rossz problémája” az egyetlen komoly, Isten létezése ellen szóló érv. Az érvet megfogalmazhatjuk deduktív és induktív formában egyaránt. A deduktív argumentum szerint Isten jósága és mindenhatósága *logikailag összeegyeztethetetlen* a világban található rosszal (az emberek és állatok súlyos és meg-nem-érdemelt szenvedésével). Az induktív argumentum szerint a rossz *valószínűtlenné teszi*, hogy létezne egy jóságos és mindenható Isten. A rosszból vett deduktív érv mára majdnem teljesen kiszorult az angolszász vallásfilozófia diszkurzusából. Ennek az oka a következő megfontolás: a rosszból vett deduktív ateista argumentum azon alapszik, hogy egy jóságos és mindenható lény logikai szükségszerűséggel meg fog akadályozni minden rosszat. Ámde nyilvánvalóan egy ilyen lény sem fogja megakadályozni az olyan rossz dolgokat, amelyek valami nagyobb jó logikailag szükségszerű föltételei (teisták és ateisták egyetértének ugyanis abban, hogy a logikailag lehetetlent Isten sem tudja megtenni; az olyan jó dolgokat, amelyekhez logikai szükségszerűséggel tartozik hozzá valami rossz, ő sem tudná létrehozni rossz nélkül). Marad tehát az induktív érv, amely szerint²⁹, bár *logikailag lehetséges*, hogy minden rossz, ami a világon történik, valami nagyobb jó logikailag szükségszerű föltétele, ez kevésbé valószínű, következésképpen az a töméredek rossz, amivel a világban találkozunk, jóllehet nem bizonyítja, de nagymértékben valószínűtlenné teszi, hogy létezne egy jóságos és mindenható Isten. A deduktív és az induktív argumentum következményei között természetesen óriási különbség van, mert ha csak az induktív érv érvényes, akkor a teista *elfogadhatja* ezt, saját álláspontjának föladása nélkül, éspedig abban az esetben, ha valamilyen más megfontolások olyan erővel szólnak Isten létezése mellett, amely ellensúlyozza az érv erejét..

A mai angolszász analitikus filozófiában a rosszból vett induktív érvvel szembeni teista védekezési stratégiák között meg szoktunk különböztetni *teodiceákat* és „*védelmeket*”. Aki teodiceát fejt ki, az konkrétan meg akarja mutatni, hogy Isten milyen jó dolgok kedvéért engedi meg azt a rosszat, amivel a világban találkozunk. A „védelem” szerényebb célt tűz maga elé: mindössze annyit kíván megmutatni, hogy az érv nem alapozza meg kellő valószínűséggel azt, hogy Isten nem létezik: rendszerint olyan megfontolások segítségével, amelyek

²⁹ Lásd William L. Rowe: „The problem of evil and some varieties of atheism”, *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), 335–41. o.

arra mutatnak rá, hogy az emberi megismerés korlátai nem teszik lehetővé, hogy eldöntsük: vajon a számunkra értelmetlennek tűnő rossz *csak ugyan* értelmetlen-e.³⁰

Swinburne vállalkozását a kettő között helyezhetjük el. Swinburne nem állítja, hogy ténylegesen tudja, milyen indokok miatt engedi meg Isten a rosszat, azonban olyan konkrét indokokat ad meg, amelyek miatt Isten (ha létezik) megenged*hetné* a rosszat, így a rossz létezése nem csökkenti Isten létezésének valószínűségét.³¹

Mint a legtöbb teodiceának, Swinburne teodiceájának az alapgondolata is a szabad akarat védelem. Isten azért engedi meg a rosszat, mert szabadságunkhoz hozzátartozik annak a lehetősége is, hogy rosszat tehessünk.

A hagyományos apologetikákhoz hasonlóan Swinburne is azt állítja – mint azt már a gondviselésről szóló fejezetben láttuk –, hogy Isten egyes teremtményeinek szabad akaratot adhat, és a szabad akarat létezése összeegyeztethetetlen azzal, hogy Isten minden rosszat megakadályozzon. Swinburne úgy véli, a szabad akarat védelem elégséges valamennyi az emberek tudatos cselekvései által okozott rossz megmagyarázásához. Nyitott kérdés marad azonban, hogy miért létezik a *természeti* rossz: a betegségek, a genetikailag örökölt fogyatékoságok, a földrengések, szökőárok és más katasztrófák.

Van néhány érvelési stratégiája a teizmusnak a természeti rosszal kapcsolatban, amelyeket Swinburne nem tart megfelelőknek. Ezek nagyjából a következők:

(i) Az a megfontolás, hogy nem az emberek által okozott rossz Isten büntetése bűneinkért. Ez néha igaz lehet, általános teodiceaként azonban azért nem alkalmazható, mert szenvednek a gyermekek és az állatok is, akik – nem lévén szabad akaratuk illetve megfelelő tudásuk – nem vétezhetnek.

(ii) A természeti rosszat esetleg testetlen, de szabad lények – ti. a bukott angyalok illetve ördögök – létezése magyarázza.

(iii) A rosszéért elszenvedői a túlvilágon kapnak kárpótlást (illetve a rossz valami olyan nagyobb jó előmozdítását szolgálja, amely csak a túlvilágon valósulhat meg).

(iv) Isten részt vállalt az emberek szenvedéseiben (a Megtestesülés révén) és ezzel egyszersmind megváltást szerzett az embereknek, egyértelművé téve, hogy a rossznak pozitív célja van.

Mármost (ii)-vel, (iii)-vel, és (iv)-vel ugyanaz a probléma. Igaz, hogy ha a teizmus hipotézise helyes, akkor mindháromnak (de különösen a túlvilági életnek) igen nagy a valószínűsége. Istennek nagyon komoly indokai lennének arra (még a rossztól függetlenül is), hogy az embereknek túlvilági életet adjon. A probléma

³⁰ Ennek a néha „defenzív szkepszisnek” is nevezett álláspontnak a leghíresebb megfogalmazása Stephen J. Wykstra „The humean obstacle to evidential arguments from suffering: On avoiding the evils of appearance” c. cikke, *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984), 73–93. o.

³¹ Richard Swinburne: „Some main strands of theodicy”, in *The Evidential Argument from Evil*, 3. fejr., 30–48. o.

azonban az, hogy mind a három föltevés önkényes segédhipotézis, amelyeket azért „adunk hozzá” a teizmushoz, hogy megmentünk a rosszból vett érv cáfoló erejétől. Azonban természetesen minden hipotézis a teizmus valószínűségét is csökkenti, ha csak önkényes segédhipotézisek segítségével tudjuk megmenteni attól, hogy valamely tapasztalat véglegesen megcáfolja. (Ettől még a hipotézis valószínűsége maradhat magas.) Más lenne a helyzet akkor, ha a szóban forgó hipotézisek mellett valamilyen külön tapasztalati adatok is szólnának. A bukott angyalok esetében ezt nehéz elképzelni. Lényegesen nagyobb ilyen adatok lehetősége a halál utáni élet esetében, azonban Swinburne szerint ez sem túl komoly.

Swinburne azonban talál egy új típusú védekezési stratégiát, amely mintegy „kiterjeszti” a szabad akarati védelmet a természeti rosszra. Eszerint a természeti rossz is valamilyen módon sorsunk szabad megválasztásának előfeltétele, ugyanis csak a természeti rossz teszi lehetővé az embereknek (és kisebb mértékben az állatoknak), hogy *tudást* szerezzenek jóról és rosszról, ennek a tudásnak a segítségével pedig megváltoztassák és formálják a körülöttük lévő világot.

Bizonyos cselekvések vagy állapotok jövőbeli következményeiről csak normál indukciós módszerekkel (vagyis a hasonló állapotok és cselekvések múltbeli következményeinek megfigyelése révén) szerezhetünk tudást. Ahhoz hogy bizonyos tényállásokat tudatosan létre tudjunk hozni (vagy megengedjük létrejöttüket, mulasztásaink révén), tudnunk kell, milyen következményei lesznek cselekményeinknek. Bizonyos cselekményeink negatív következményeit is csak tapasztalatból ismerhetjük meg tehát. Némely rendkívül negatív következményeket (mindenekelőtt a halált) csak *mások* tapasztalataiból ismerhetünk meg olyan módon, hogy a jövőben tudatos cselekvéssel megóvjuk magunkat és másokat az ilyen következményekkel járó cselekvésektől (vagy mulasztásoktól). Egyes cselekvéseink rendkívül rossz következményeiről tehát csak akkor tudhatunk, ha mások már előttünk elszenvedték őket. Bármilyen, valaki által valaki másnak okozott rosszra kellett, hogy legyen egy első eset a történelemben. Ámde azok, akik első ízben mérgezték meg pl. valakit ciánnal, vagy löktek le valakit egy szikláról, értelemszerűen nem ismerhették a cián mérgező hatását, vagy azt, hogy a szikláról való leesés halált okoz, egy előttük történt hasonló esetből. Ezért az első ilyen esetek csak olyanok lehettek, amikor a szóban forgó rossz valamilyen nem-tudatos emberi cselekvés révén sújtott valakit (valaki véletlenül ciánt fogyasztott, vagy túl közel ment a szikla pereméhez).

Ezért lenniük kell bizonyos természeti rosszaknak (akár olyanoknak, amelyeket egyes személyek véletlenül, akár olyanoknak, amelyeket természeti folyamatok szükségszerűen okoznak) ahhoz, hogy tudjuk, hogyan hozzuk létre illetve akadályozzuk meg az erkölcsi rosszat. És sok ilyen esetnek kell lennie, mert minden normál induktív következtetésünk számos hasonló múltbeli esetre kell, hogy támaszkodjék. Isten persze adhatna cselekedeteink következményeiről adekvát információkat tanulás nélkül is – egyszerűen úgy, hogy verbálisan közli velünk őket. Ez azonban azzal a – szabadságunk szempontjából nem kívánatos – következménnyel járna, hogy valamennyien biztosan tudnánk, hogy Isten

létezik. Az emberek ez esetben abban a tudatban élnének, hogy minden cselekedetük egy mindentudó, mindenható és végtelenül jó lény felügyelete alatt áll, aki biztosan megjutalmazza illetve megbünteti őket, ez pedig aláásná Swinburne szerint valóságos szabadságukat, és annak a lehetőségét, hogy a jót *önmagáért* tegyék.

Ilyen módon azok az emberek és azok az állatok, akik ártatlanul szenvednek el bizonyos rossz dolgokat, ezzel segítségére vannak más embereknek és állatoknak, hogy megismerhessék a természetben rejlő veszélyeket, és együttműködve megtanulják azokat elkerülni illetve leküzdeni. Így a veszettségben meghalt emberek szenvedése szükséges előfeltétele volt annak, hogy Pasteur fölfedezze a veszettséggel szembeni védekezés eszközeit. Az emberek az ilyen módokon szerzett tudás segítségével mára hatalmas mértékben megváltoztatták, kényelmesebbé és szebbé tették életüket. Nem is szólva a jövő emberisége előtt álló lehetőségekről. A természeti rossz tehát a tudásnak, az emberi együttműködésnek és az élet jobbításának hatalmas lehetőségeit teremti meg.

Természetesen fölmerül a kérdés: van-e Istennek *joga* súlyos szenvedést mérni teremtményeire annak a jónak a kedvéért, amit ez mások számára eredményez? Mindnyájan egyetértünk abban, hogy azok az orvosok, akik élő embereken kísérleteznek az illetők beleegyezése nélkül, akkor is nagyon rossz dolgot művelnek, ha ebből másoknak valódi hasznuk származik. Azonban az orvosok és a kísérleti személyek, illetve Isten és a szenvedő emberek helyzete között van legalább három alapvető különbség. Egyrészt a kísérleti személyeket nem az orvosok teremtették. Ha egy személy a létezését valaki másnak köszönheti, ez nyilvánvalóan bizonyos jogokat (bár természetesen nem korlátlan jogokat) ad az utóbbi személynek az előbbi fölött. Ez a helyzet a szülők és a gyermekek esetében is, tehát *a fortiori* ugyanígy van az Isten és a teremtmények esetében. Másrészt az orvosok kérhettek *volna* engedélyt a kísérleti személyektől. Istennek nem állt módjában sem az emberektől, sem az állatoktól megkérdezni, mielőtt megteremtette őket, elvállalják-e, hogy létezésüket, tudásukat és szabadságukat illetően más emberek döntéseitől függenek – mert a választáshoz a teremtményeknek már eleve rendelkezniük kellene bizonyos mértékű tudással és szabadsággal, ami önellentmondás. A harmadik megfontolás pedig, amire gondolnunk kell, az, hogy az embereken kísérletező orvos rendszerint *nem ismeri pontosan* az általa földézett rossz mértékét, míg Isten igen. Ezek a különbségek a két szituáció morális megítélése között Swinburne szerint Istennek jogot adnak arra, hogy teremtményeit súlyos szenvedéseknek is kitegye más teremtmények kedvéért.

A swinburne-i érveléssel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy Swinburne megtévesztő képet nyújt az emberiségről, amikor föltételezi, hogy az emberek *általánosságban* képesek megismerni a természeti folyamatokat és jobbítani sorsukon. A valóságban a természeti folyamatokra vonatkozó emberi tudásunk fejlődése nem folyamatosan, hanem ugrásszerűen ment végbe. Legtöbb mai ismeretünk a természeti folyamatokról és a természeti rossz (például a veszettség) elkerüléséről az emberi történelem egy *csekély töredéke* (az elmúlt 500 év) alatt

jött létre. Több mint kérdéses, hogy vajon a modernitás által teremtett tudományos-technikai tudás kifejlődése valamiképpen a *Homo sapiens* történetébe szükségszerűen „beprogramozott” fejlemény-e, vagy talán csak szerencsés történelmi véletlenek eredménye. Az pedig aligha állítható mármost, hogy a régebbi korok tudatlansága a természeti folyamatokat és a rossz megelőzését illetően valamiképpen az *emberek hibája* lett volna, és így a szabad akarati védelem „hatálya” alá eshetne.

Swinburne teodiceája nem zárul le ezzel: támaszkodik arra a megfontolásra is, hogy a rossz számos „nemes” emberi tulajdonság: a heroikus áldozatvállalás, a szenvedőkkel való együttérzés stb. előfeltétele is. Szünetünk megtanítanak arra, hogy ne önsajnálattal, hanem bátran viseljük őket stb.

Swinburne világosan látja, hogy teodiceája nem teljesen meggyőző. Azt is látja, hogy miért nem. Nem annyira arról van szó, hogy az általa fölhozott indokok nem elégségesek annak az indoklására: miért engedheti meg Isten a világunkban előforduló rosszat, hanem inkább a rossz súlyosságáról. A rossz olyan erővel sújt egyes személyeket és közösségeket, hogy úgy érezzük: ezt Istennek sohasem lett volna szabad megengednie, a belőle származó semmiféle jó kedvéért sem. Swinburne, ahogy maga is írja „jelentős kezdeti szimpátiával” viszonyul ehhez az ellenvetéshez, és hozzáteszi: az, hogy a rossz „megéri” azt a jót, ami belőle fakad, egy ún. kvantitatív erkölcsi kérdés, amelyet az ember csak személyes életpaszta-lata segítségével dönthet el. De mégis úgy véli, hogy ennek az ellenvetésnek hangoztatói nem gondolják teljesen végig, mit mondanak. Ugyanis ezek szerint Istennek egyfajta „játék-világot” kellett volna létrehoznia: olyant, amelyben szabad akaratunk is van, a természet által elénk állított nehézségek is vannak, de mindez nem válhat ki súlyos, és nagyfokú szenvedést, vagy halált. De az okozott kár nagyságával párhuzamosan csökkenne az embernek adott felelősség is – tehát ebben a világban megszűnne az a „jó” is, amelyet Isten ad nekünk a rosszal.

Swinburne védekezése azonban nem állja meg a helyét. Pusztán attól, hogy *bizonyos* rendkívül borzalmas dolgok nem történének meg a világban, az emberre rótt felelősség egyáltalán nem szűnne meg, az élet nem válna „játékká”. Vegyük például a gyermekek betegségeit és a kínvallatást. Ha az embereket csak felnőttkorukban sújthatnák halálos betegségek (amikor egyrészt már élveztek valamennyit az életből, másrészt – ami Swinburne szerint külön jó – előttük áll a választás, hogy szenvedésüket méltósággal vagy anélkül viseljék), vagy ha a kormányoknak ugyan módja volna rá, hogy kivégeztessenek embereket, de nem állna módjukban addig kínozni őket, amíg minden emberi méltóságukat el nem vesztik – csak egy pervers elme mondhatná erre, hogy így „túl kevés” az ember felelőssége, hogy az „igazi” felelősséghez még kisgyermek betegségekben való elpusztulására és a kínvallatásra is szükség van. Az emberi élet nem válna az ember nemes vonásainak megmutatására számtalan alkalmat teremtő tragédiából hedonisztikus paradicsommá akkor sem, ha világunkból *bizonyos* szörnyűségek hiányoznának.

Swinburne vállalkozásának ugyanazok a buktatói, amelyek a *theologia naturalis* minden nagy kísérletének. A hívő ember hitével nincsenek teljes összhangban a racionális érvek, Swinburne esetében különösen azért nem, mert kérdéses, hogy az általa nyújtott evidenciák (még ha megállják is a helyüket) illetve az általuk nyújtott bizonyosság alkalmasak-e a voltaképpeni vallásos hit megalapozására. A voltaképpeni vallásos hit olyan, a személyiség egészét föltétlenül elkötelező döntés, amelyhez „kevésnek” tűnik az, hogy a teizmus a tapasztalat jelenségeinek legplauzibilisebb magyarázata. A szkeptikus kritikus pedig – mint a fentiekben láttuk – bőségesen talál kivetnivalót az érvekben. A fentiekben – természetesen csak nagyon vázlatosan – igyekeztünk rámutatni a swinburne-i apologetika gyöngye pontjaira is. Az ellenérvek azonban jóval erősebben szólnak a (keresztény) teizmus, mint valamiféle deizmus ellen. Számos képviselője a természeti teológiának mindig el is ismerte, hogy az értelem csak idáig juthat el, ennél tovább csak a hittel befogadott isteni kinyilatkoztatás vezethet.

Ez azonban Swinburne gondolatkísérletének értékét nem csökkenti. Swinburne sikeresen és nagyfokú precizitással alkalmazta az angolszász analitikus filozófia „piecemeal” módszerét, a konfirmációelmélet eszközeit és a tudományfilozófia egész eszköztárát a vallásfilozófiában. Ez pedig a szkeptikus ellenfelet is arra kényszeríti, hogy ahelyett, hogy a teizmust valamilyen nagy átfogó világnézeti „séma” (kantianizmus, természettudományos vagy „dialektikus” materializmus, ateista egzisztencializmus, logikai pozitivizmus) alapján eleve a maga egészében elvetné, vizsgálja meg tapasztalatunk egészét, s így annak minden – a teizmus mellett és ellen szóló – aspektusát is.

SUMMARY

Swinburne 's Arguments for the Existence of God

Richard Swinburne is the most famous contemporary exponent of argumentative theism. However the methodological and epistemological presuppositions of his work are radically different from those of traditional theistic metaphysics. They were formed by his work on other fields of research: confirmation theory and philosophy of science.

The present paper discusses his arguments for the existence of God. The arguments are inductive ones, based on a Bayesian analysis of the probability of hypotheses in the light of empirical evidence. There are some features of our experience, the best explanation of which – according to Swinburne – is the existence of a God of traditional theism. These phenomena

are the following: the existence of a complex physical Universe, the regular operation of the natural laws across the whole cosmic space and time, those special initial conditions and laws of the Universe which facilitated the evolution of the intelligent life, the existence of conscious beings, some of the special „providential“ features of the human life and history, miracles (if they really happened), and the religious experiences of many people during the history of mankind. All of these phenomena *can* be explained in a naturalistic way, however, most of them are *a priori* very unlikely without the existence and activity of a God, and some of them are very likely in the light of theistic hypothesis. An excellent piece of argumentation is the reconstruction and defense of the argument from design in the face of Hume's famous objections. The first

six of these phenomena constitutes together a cumulative argument, which is enough to make probable God's existence to such a degree, that we are entitled to trust in the personal experiences of so many people about Him. Furthermore Swinburne attempts to refute the most plausible atheistic argument: the evidential argument from evil. His explanations for evil basically are the traditional ones: evil serves some higher-order goods: the freedom and responsibility of man, the possibility of gradual discovery and transformation of Nature, and all of our „heroic“ virtues.

The author finds *some* merit both in Swinburne's theistic arguments and in his theodicy. However, he argues that if and when the arguments are cogent, they provide support for the existence of *some* sort of intelligent Creator, and not for a God of the traditional sort.

DOKUMENTUM

BEVEZETÉS

PSEUDO-ARISTOTELÉS A *VILÁGREND*RŐL C. MŰVÉHEZ

BUGÁR ISTVÁN

Most először jelenik meg magyar fordításban az Aristotelés neve alatt fennmaradt kozmológiai-teológiai értekezés *A világrendről* (*De mundo*). Jóllehet csaknem bizonyosra vehető, hogy szerzője nem a híres stageirai filozófus, népszerűségében a keresztény időszámítástól kezdve a reformációig talán felül is múlta Aristotelés hiteles írásait. Erről tanúskodik a kéziratok hatalmas mennyisége (100 fölött szemben a legtöbb Aristotelés-mű alig tucatnyi kódexével), valamint a számos fordítás, kezdve Apuleius latin parafrázisával, melyet több új fordítás követett a középkor folyamán, de korán elkészült szír,¹ örmény, majd arab változata is, a késő középkorban átültették számos európai nyelvre, és egy arab rövidített változat alapján törökre is. Népszerűségének oka az volt, hogy teológiai tanítása sokkal közelebb állt a kereszténységhez és általában a késő hellenisztikus vallási-filozófiai köznyelvhez, mint az aristotelési *pragmatiák* teológiája. Az Aristotelés-kommentátorok ezzel szemben feltűnően ritkán emlegetik, a keresztény Philoponoson és Dávidon kívül jóformán csak Proklos idézi, aki egyúttal először vonja kétségbe a mű szerzőségét.² Az aristotelési eredet feletti kételyt Erasmus

¹ Ris'ayna-i Sergios (VI. sz.) tollából, az aristotelési *Kategóriákkal*, a *Lélekről* egy változatával és Porphyrios *Isagoge*-jával együtt, mutatva a *Világrendről* központi helyét a késő antik, illetve kora középkori keresztény filozófiában. Sergios egyszersmind egyike volt azoknak, akik az Aeropagita Dénesnek tulajdonított iratokat először népszerűsítették.

² Proclus Diadochus: *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. E. Diehl Teubner, (Leipzig 1906), vol. III, p. 272, 21.

elevenítette fel élénk vitát váltva ki,³ s az értekezés tekintélye ezzel el is halványult.

A századforduló környékén a Poseidónios-kutatás fellendülésével fordult újból a figyelem *A világrendről* felé. Számos kutató a késő ellenisztikus kor e jelentős, ám rosszul dokumentált gondolkodójával hozta kapcsolatba, összhangban azzal a kísérlettel, melyben a platonizmussal és némi aristotelési hatással átszínezett késő hellenisztikus és kora császárkori sztoicizmus közhelyeit Poseidóniosra vezették vissza, mai szemmel nézve kellő kritika nélkül.⁴ Így született meg William Lorimer keze alatt a mű mind a mai napig a filológia történetében példaértékű kiadása, mely a kéziratok és fordítások nagy száma miatt monumentális vállalkozás volt. Az általa megállapított szöveg szolgál a további kutatások, fordítások, köztük e jelen magyar változat alapjául is.⁵ A kiadását kísérő tanulmányok egyikében a szöveg hagyomány vizsgálatán túl megalapozta a további kutatásokat a görög filozófiai irodalom emlékei és *A világrendről* közötti párhuzamok egy, a megelőzőeknél teljesebb listájának elkészítésével, és néhány részletkérdésben alaposabb vizsgálatával.⁶

Az értekezés az elmúlt két évtizedben más szempontból is próbára tette a modern filológia eszköztárát, ismét csak példaértékű vizsgálatokra adva alkalmat. Miután a nagy tekintélyű olasz filozófiatörténész, G. Reale az értekezésnek szentelt monográfiájában ismét védelmébe vette az aristotelési szerzőséget,⁷ és legalábbis

³ Lásd Jill Kraye (ed.): „Aristotle's God and the Authenticity of »De mundo«: An Early Modern Controversy”, *Journal of the History of Philosophy* 28 (1990), 339–58; uő. „Daniel Heinsius and the Author of the »De mundo«”, in A. C. Dionisotti, Anthony Grafton and Jill Kraye (eds.): *The Uses of Greek and Latin: Historical Essays*, Warburg Institute Surveys and Texts, no. 16 Warburg Institute (London 1988), 171–97.

⁴ Pl. Eduard Zeller: „Über die Ursprung der Schrift von der Welt”, *Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* 23 (1885), 399–415; W. Capelle: „Die Schrift von der Welt. Ein Beitrag zur Geschichte der Griechischen Popularphilosophie”, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 15 (1905), 529–568; U. von Wilamowitz-Möllendorf: *Griechisches Lesebuch*, 6th ed. [I, 2.: szöveg/II, 2.: magyarázatok] Weidmann (Berlin 1926), vol. 1/2, 2/2. A poseidóniosi eredetet több ponton cáfolta J. P. Maguire: „The Sources of Pseudo-Aristotle *De mundo*”, *Yale Classical Studies* 6 (1939), 110–167.

⁵ William Laughton Lorimer: *Aristotelis qui fertur libellus De mundo* (Paris 1933). A szöveg hagyományáról lásd még: uő., *The Text Tradition of Pseudo-Aristotle De Mundo Together with an Appendix Containing the Text of the Medieval Latin Versions* (Oxford 1925). Néhány többé-kevésbé elfogadható szövegjavítást javasol D. Holwerda: „Textkritisches und exegetisches zur pseudo-aristotelischen Schrift περὶ τοῦ κόσμου”, *Mnemosyne* 46 (1993), 46–55.

⁶ William Laughton Lorimer: *Some notes on the Text of Pseudo-Aristotle »De mundo«*, St Andrews University publications, no. 21 (Oxford University Press, 1925).

⁷ Giovanni Reale: *Aristotele: Trattato sul cosmo per Alessandro*, *Filosofi antichi*, no. 5 Loffredo, (Napoli 1974). A bibliográfiai fejezetben Reale rendkívül hasznos áttekintést nyújt a vita történetére vonatkozólag a 70-es évekig bezárólag, számos általam nem említett

egy követőre talált a szakirodalomban,⁸ gombamódra szaporodtak a művel foglalkozó írások. A filológia szinte minden hagyományos és új eszközét bevetették a szerzőség kérdésének eldöntésére. Részben a mű filozófiai kontextusa mellett természettudományos ismereteit,⁹ sőt művészettörténeti¹⁰ utalásait vizsgálva, részben nyelvészeti úton próbáltak végleges megoldást találni az írás eredetének talányára. Nemcsak az értekezés stílusát,¹¹ szóhasználatát,¹² de szintaktikai szerkezeit,¹³ preferált kötőszavait¹⁴ és címét¹⁵ is elemezték különböző kutatók, s ezáltal mintegy kísérleti nyúl vált az írásból, jól példázva az ilyenfajta vizsgálódások eredményességének határait a jelen technikai szinten.

szerző véleményét áttekintve.

⁸ Abraham P. Bos: „Notes on A.'s *De mundo* concerning the discussion of its authenticity”, *Philosophical Inquiry* 1 (1979), 142–147; uő. „The Theological Conception in »De mundo« and the Relation between this Writing and the Work of Plato and Aristotle”, *Tijdschrift voor Filosofie* 39 (Leuven 1977), 314–30; uő. „Greek Philosophical Theology and the *De mundo*”, in Th. G. Sinnige (ed.): *On and off the Beaten Track: Studies in the History of Platonism* (Nijmegen 1986); uő. „Considerazioni sul *De mundo* e analisi critica delle tesi di Paul Moraux”, *Rivista di filosofia neo-scolastica* 82 (1990), 587–606; uő. „Supplementary Notes on the »De mundo«”, *Hermes* 119 (1991), 312–32; uő. „Clement of Alexandria on Aristotle's (Cosmo-)Theology”, *Classical Quarterly* 43 (1993), 177–88; uő. „La Metafisica dei Aristotele alla luce del trattato de mundo”, *Rivista di filosofia neo-scolastica* 85 (1993), 425–54.

⁹ Lorimer mellett legalaposabban Paul Moraux: „Die Schrift von der Welt”, in *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias* Walter de Gruyter, (Berlin–New York 1984), vol. 2, *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.* 1 skk.

¹⁰ Jaap Mansfeld: „Two Attributions I.: *De mundo*”, *Classical Quarterly* 41 (1991), 541–3.

¹¹ Gunnar Rudberg: *Gedanke und Gefühl: Prolegomena zu einer hellenischen Stilbetrachtung*, Symbolae Osloenses, auspiciis Societatis Graeco-Latinae A. W. Brogger, (Oslo 1953), vol. Suppl. 14, 8–12; 35–6.

¹² Reale felhívását követte a nyelvi vizsgálódás elindításával Rudberg megjegyzéseiből kiindulva Jonathan Barnes, review of *Aristotele, Trattato sul cosmo per Alessandro*, by Giovanni Reale, in *Classical Review* 27 (1977), 40–43.

¹³ P. Boot: „An Indication for the Date of the Pseudo-Aristotelian Treatise »De mundo«, *Mnemosyne* 34 (1981), 139–140.

¹⁴ D. M. Schenkeveld: „Language and style of the aristotelian *De mundo* in relation to the question of its authenticity”, *Elenchos* 12 (1991), 221–255.

¹⁵ Jaap Mansfeld: „ΠΕΡΙ ΚΟΣΜΟΥ: A Note on the History of a Title”, *Vigiliae Christianae* 46 (1992), 391–411.

Alig volt olyan filozófai irányzat, mellyel ne hozták volna kapcsolatba a művet. Aristotelés mellett peripatetikus,¹⁶ középső platonista,¹⁷ Poseidónios utáni sztoikus,¹⁸ alexandriai zsidó,¹⁹ a hellenisztikus pythagoreizmus befolyása alatt álló,²⁰ vagy egyszerűen „eklektikus”²¹ szerzőnek egyaránt tulajdonították. Hasonlóképpen datálására is Aristotelés és Apuleius közt, a Kr. e. IV. századtól a Kr. u. II. századig mindenre volt példa. Felvetődött az a szélsőséges nézet is, hogy a mű nem más, mint Apuleius *De mundó*jának „visszafordítása” a sohasem létezett görög eredetire.²²

A kortárs szakirodalomban ha konszenzusról nem is, de legalábbis néhány tendenciáról beszélhetünk. Egyrészt a szakma túlnyomó többsége egyetért abban, hogy a mű nem származhat Aristotelés tollából, ugyanakkor minden idegen hatás ellenére a szerző alapvetően a peripatetikus hagyományokhoz igyekszik hű maradni. Ennek jele a műben az égi és földi szféra oppozíciója, a transzcendens mozdulatlan mozgató elmélete, az éter mint ötödik elem jelenléte,²³ és különösen a világ örökévalóságának hangsúlyozása.

¹⁶ Th. Bergk: „Der Verfasser der Schrift »περὶ κόσμου«”, *Rheinisches Museum für Philologie*, n. F. 37 (1882), 50–53. Bergk a szerzőt Nikolaos Damaskénosban vélte felfedezni, akinek a neve alatt fennmaradt egy »περὶ τοῦ παντός« műcim – amely alcim alatt Stobaios a *De mundó*t hozza –, és Heródész egyik fiát, akinek udvarában Nikolaos dolgozott, Alexandrosnak hívták. Antonius és Cleopatra Alexandros nevű fia szintén kortársa volt. Bírálatahoz vö. Moraux: *Aristotelismus* 1. vol, 464. Peripatetikus a szerző M. J. Lagrange szerint: „Les Péripatéticiens jusqu' à l'ère chrétienne”, *Revue Thomiste* 32 (1927), 196–213; hasonlóan Barnes, Schenkeveld (250 előtti), H. B. Gottschalk (Andronikos utáni, Kr. u. I. sz): „Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD,” in ANRW Walter de Gruyter (Berlin-New York 1987), vol. II. 36. 2, 1132–9, és lényegében Mansfeld is aristotelianusnak tartja a szerzőt. Moraux szintén az aristotelési örökséget hangsúlyozza a műben, de ez részben célkitűzéséből következik, hiszen az aristotelianus filozófia történetét írva tárgyalja *A világrendről*.

¹⁷ H. Strohm: „Studien zur Schrift von der Welt”, *Museum Helveticum* 9 (1952), 137–175; uő. *Aristoteles: Meteorologie, Über die Welt*, [Aristoteles in deutscher Übersetzung, Hrsg. H. Flashar, vol. 12], Berlin–Darmstadt 1970.

¹⁸ Lásd fent 4. jegyzet.

¹⁹ F. Ravaisson: *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, Tome II (Paris 1846). Legalábbis Philón ismerettségű köreivel hozza összefüggésbe Max Pohlenz: „Appendix: Die Schrift von der Welt”, in *Philon von Alexandria*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, no. 5 Vandenhoeck und Ruprecht, (Göttingen 1942), 480–487; reprint in *Kleine Schriften*, ed. Heinrich Dörrie G. (Olms, Hildesheim 1965), vol. 1.

²⁰ J. P. Maguire: „The Sources”, 110–167.

²¹ Eduard Zeller: *Philosophie der Griechen* III. I. p. 660–3.

²² F. Adam: *De auctore libri pseudo-aristotelici »περὶ κόσμου«* (Berlin 1861).

²³ A *De mundo*-beli és az aristotelési éterelmélet problémáiról lásd: Ernst-Otto Onnasch, „Die Aitherlehre in »De mundo« und ihre Aristotelizität”, *Hermes* 124 (1996): 170–91.

A *De mundo* programadó első fejezete szerint az értekezés célja a világ egészéről átfogó képet nyújtani „teológus módjára”,²⁴ s e nézőpontot a szerző szembeállítja a részletekben való elmerüléssel: a világ vizsgálata az isten felismerése szempontjából értékes. Szemben Aristotelésszel, aki számára a természet kutatása öncél,²⁵ A *világrendről* beállítódása elsősorban a középső platonizmusra jellemző,²⁶ ám ugyanakkor Festugiére egyfajta „*koinè spirituelle*”-ként definiálja.²⁷ A „kozmosz-vallás”, írja, egy másfél évszázados fogyatkozás után – Chrysippos²⁸ halálától Cicero *Somnium Scipionis*-áig – újra megjelenik a Kr. e. 1. században,²⁹ és kialakul az a beszédmód, amelyet a teológia dominanciája jellemez a filozófia fölött. Az új *koinè* hitvallása – Seneca szavaival –: *deum colit qui novit*³⁰; reprezentánsai pedig: Cicero, Philón, Plinius, Epiktétos, Tyrosi Maximos, vagy a *Corpus Hermeticum* monista rétege. Talán kiegészíthetjük a listát Poseidóniosszal, Plutarchosszal, Attikosszal. E környezetben látja a helyét Festugiére a *De mundónak* is, és megjegyzi, hogy filozófiai tartalma alapján nehezebb is lenne ennél pontosabban behatárolni keletkezési körülményeit. E *koinè* egyéb képviselőitől azonban a *De mundo* elhatárolható, amennyiben, mint említettük, Aristoteléshez marad hű: nemcsak azáltal, hogy istenét mint mozgásprincípium fogja fel, de szemléletmódjában is elkülöníthető a Sztoa emberközpontú³¹ panteizmusától, és az egyéni lélek sorsával foglalkozó platonizmustól.³² Amikor Vergilius az *Aeneis* VI. énekében³³ Anchises szájába adja sztoikus színezetű filozófiai *credő*ját, ebből sem hiányzik a lélekvándorlás pythagoreus-platonikus tanítása.³⁴

²⁴ Vö. Platón: *Törv* 643a, a programot illetően pedig *Phaidros* 247 skk.

²⁵ Moraux: *Aristotelismus* vol. 2, 10. Mindazonáltal az általa említett Aristotelés hely (*Met* A 10. 1075a12–24) – mely szerint a világ számára a legjobb vagy immanens, vagy transzcendens, vagy a kettő valahogy kombinálható – nagyon is jól egybevág a *De mundo* *dynamis*-teológiájával, amely épp ezt az egyeztetést szolgálja.

²⁶ Vö. Albinos: *Didaskalikos* 7. p. 161 Hermann.

²⁷ *Le dieu cosmique* 478. Vö. A *világrendről* 3. jegyzet.

²⁸ Megemlíthetjük, hogy Chrysippos szerint is a teológia a tudományok sorrendjében az utolsó, a beteljesülés: *SVF* II,42 (Plutarchos: *De stoicorum repugnationis* 1035A).

²⁹ Uo., 343.

³⁰ *Ep.* 95, 47: Idézi Festugiére: *Le dieu cosmique*, 500. n. 1.

³¹ Lásd pl. alább a világ chrysipposi-poseidóniosi második definícióját.

³² Pl. Plutarchos: *A Hold arca*; Cicero: *Scipio álma*.

³³ 723–51.

³⁴ E beállítódás mégsem teljesen idegen szerzőnktől, ahogy ezt a záró Platón-idézet mutatja, ami stilisztikai szerepénél fogva nyilvánvalóan szerzőnk saját aláírása, ám doktrinális súlya csekély. Másfelől a platonizmusnak is volt természetfilozófiája, a hellenizmus során népszerű *Timaios* nyomán. Gellius mestere, Kalbénos Tauros például a természetfilozófiai tanítást nyilvánosan hirdette szemben ezoterikus tanításával. A *De mundóban* azonban semmi sem utal egy ilyen rejtett szférára: teológiája teljes kifejtést nyer, eljut az „égi helyekre”: 1. 391a8–16 (különösen a konklúzióval: a filozófia sikerét

Világnézetének kifejtését a szerző a „világrend” két alternatív definíciójával kezdi meg. Az első a világot részeinek összességeként definiálja, az égi és a földi szféra megkülönböztetését hangsúlyozva.³⁵ E részek szerkezetét írja le a 2-4. fejezetben, felülről lefele haladva. A második definíció a *kozmosz* „rend” jelentését emeli ki, melyet szerzőnk kiegészít a maga teológiai szemszögéből. E kozmikus összhangot tárgyalja az 5. fejezet, melyben megtudjuk, hogy a világot szétfeszítő ellentéteket egy mindent átjáró erő (*dynamis*) rendezi harmóniába, a Stoa tanításának megfelelően. A 6. fejezetben azonban tovább lép, és megmagyarázza, mit is jelent a definícióban, hogy e rend felett „isten isten közreműködésével őröködik”: a végső ok nem az immanens isteni erő, hanem a transzcendens isteni lényeg, a mozdulatlan mozgató.³⁶ E tétel a *De mundo* fő tanítása. A legterjedelmesebb 6. fejezet célja e tanítás megvilágítása – illetve hasonlatokkal történő szemléltetése. A szakasz végén elragadja a szerzőt a himnikus ihlet, és a száraz tudományos leírások után a késő hellenisztikus tudományos prózára jellemző módon érzelmileg telített emelkedett stílusba csap át.³⁷ Ez a hangvétel teljesedik ki a záró fejezetben, amely a hagyományos mitológiai istenképet hivatott összhangba hozni az előzőekben kifejtett világnézettel az „egy az isten, de sok neve van” mottó jegyében, az allegória és etimológia eszközével. Mindebben jellegzetesen késő-hellenisztikus vallási tendenciákat követ,³⁸ és alapvetően adása a Stoa hasonló értekezéseinek.³⁹

Az értekezés *dynamis*-elmélete óriási karriert futott be az újplatonikus és a keresztény teológiában. Eredetéről itt csak rendkívül vázlatosan kívánok szólni.⁴⁰ Aristotelésnél a domináns „ténylegesség”-gel (*ἐνέπρεια*) szembeállított „potencialitás” értelme mellett megtaláljuk a *De mundo*-beli használatnak megfelelő „mozgatóerő” jelentést is.⁴¹ A fogalom szerepet kap a világrend leírásában is: a földi testek mozgatóerejét az égieké kormányozza,⁴² és a mozdulatlan mozgató végtelen *δύναμις*-szal rendelkezik a mozgás örök fenntar-

„demokratizmusának” köszönheti).

³⁵ 2. 391b9–10. A megfogalmazás sztoikus eredetéről lásd a sorokhoz fűzött kommentárt.

³⁶ Szemben azonban Aristotelés tanításával (*Phys.* VIII, *Met.* Λ) nem cél-, hanem ható okként mozgat: 398b19 sk.

³⁷ Lásd Rudberg: 11; *et passim*: Gedankenstil und Gefühlsstil. A korra szintén jellemző vulgáris vitastílus azonban nem kaphatott helyet A *világrendről* Alexandroshoz címzett levélben.

³⁸ Lásd Festugière: *Le dieu cosmique*, 515–7.

³⁹ Vö. L. Annaeus Cornutus: Περὶ τῆς τῶν θεῶν φύσεως; Cicero: *ND* II. 25.64; *SVF* *passim* (lásd a jegyzeteket a 7. fejezetéhez), Antiochos (Varro) Cicerónál: *Ac. Post.* 8. 32.

⁴⁰ A bonyolult kérdést külön tanulmányban kívánom elemezni.

⁴¹ *Met* Δ 12. 1019a15–32, rekapitulálja Θ 1. 1045b35–46a19. Vö. *De caelo* A 7. 275b4–6

⁴² *Meteor* A 2. 339a21–2.

tásához,⁴³ illetve a mindenséget egy isteni erő tartja össze.⁴⁴ Teológiai műszóként (egy isten „hatalma”, „képességei”) is használta Aristotelész a szót az exoterikus *De philosophiá*-ban,⁴⁵ ebben Xenophónt⁴⁶ és Platónt követve.⁴⁷ B. Effe kimutatta, hogy a fentjelzett releváns helyek is mind a *de philosophiá*-ra mennek vissza, amely műből szerzőnk meggyőződése szerint dolgozott.⁴⁸ Az aristotelési használat tovább él és fejlődik a hellenisztikus kori Peripatosban⁴⁹ éppúgy, mint a feltehetően a Platón-tanítvány Opusi Philippos által írt *Epinomis*-ban⁵⁰ és Xenokratésnél,⁵¹ aki a Stoa teológiájának állítólagos forrása.⁵² A Stoa számára a szó ekvivalens az istennel, a *pneumával*, a sorssal, az értelemmel, amely mindent átjárva rendezi a kozmoszt.⁵³ Egyúttal a Poseidónios korabeli Stoa fizikájának alapvető megkülönböztetése a *dynamis-ousia* szembeállítás, többé-kevésbé a mi anyag-energia fogalmunkat fedve.⁵⁴ A hellenisztikus kori pythagoreus irodalom ismeri mind a sztoikus fizikai megkülönböztetést,⁵⁵ mind teológiait.⁵⁶ E szerzőknél először találkozunk a kísérlettel, hogy a terminológia alkalmazásával az isteni transzcendencia és immanencia összeegyeztethetővé váljon. A végső lépés, melyet szerzőnk, vagy e Pythagoras-hívek – vagy közös forrásuk – megtett, mindössze abból állt, hogy a sztoikus immanens *dynamis*-istenhez is hozzárendeltek egy *ousiát*, de nem a kozmoszt, mint a Stoa tette, hanem egy transzcendens istent.

⁴³ *Fizika* Θ 10. 267b22–3.

⁴⁴ *Politika* VII 4. 1326a32–4.

⁴⁵ Fr. 13a Ross (Cicero: *Az istenek természetéről* II,37. 95–6.).

⁴⁶ *Memorabilia* IV 3, 13–4.

⁴⁷ *Ión* 553d; *Állam* II. 364B (a jósnak az istenektől származó *dynamisa*); *Törvények* II. 691E stb. *Timaios* 41C: a démiurgosszal kapcsolatban.

⁴⁸ Bernd Effe: *Studien zur Kosmologie und Theologie der Aristotelischen Schrift „Über die Philosophie“*, Zetemata: Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft, no. 50 (C.H. Beck, München 1970), 36–7. o.

⁴⁹ Theophrastos: *Metafizika* I,4b,12–15;22–5a2; Sextus Empeiricus *Adversus Mathematicos* X. 23; MXG 977a27–8.

⁵⁰ 986a8 skk.

⁵¹ Aetios I,7,30: fr. 15 Heinze.

⁵² Uo.

⁵³ Pl. Chrysippos, *Az istenek természetéről* Cicero hasonló című művében: I, 15. 39; vö. SVF II, 913, Sextus, M IX, 75f; Manilius 1, 250; Dión Chrysostomos 36,30; SVF II 447; Poseidónios Fr. 106 Edelstein-Kidd; Antiochos in Cicero: *Ac. Post.* 7. 28.

⁵⁴ Poseidónios fr. 18 (Geminus kivonatában, melyet meggyőződése szerint szerzőnk használt: számos tartalmi, stílári és szóhasználatbeli sajátosság mutat erre); Antiochos in Cicero: *Ac. Post.* 2. 6.

⁵⁵ [Okellos:], *De universi natura* II, 5.

⁵⁶ [Onatas:], *De deo* 139,5-8: Isten és az ő ereje szembeállítás; [Ekphantos] Hippolytosnál, *Ref.* I 15 [=DK⁶ 51,1]: az „isteni hatóerő” a testek mozgásának, a világ gömb alakjának igazi oka, maga lélek és értelem.

A *dynamis* fogalmát a hellenisztikus zsidó teológia is alkalmazta, a *Septuaginta* nyomán, ahol a szó gyakran előfordul Istennel kapcsolatban (akár hatalom, akár „mennyei seregek” jelentésben). A rejtélyes alexandriai Aristobulos (talán Kr. e. 2. sz.) az Ószövetségben Istennek tagjait, melyek által a világban működik, erőkként azonosítja, melyek a ptolemaida uralkodók végrehajtó szerveihez (δυνάμεις) hasonlíthatók.⁵⁷ Egy a pythagoreus irodalommal rokon orphikus töredéket⁵⁸ és Aratos *Phainomená*jának bevezetősorait pedig a sztoikus közhelyet idézve úgy kommentálja, hogy az Isten *dynamisa* (ereje, hatalma) mindent átjár.⁵⁹ A ráánkmaradt töredékek azonban nem utalnak arra, hogy az erő-lényeg megkülönböztetés teológiájában egy ontológiai vagy ismeretelméleti séma részét képezte volna. Philónnál azonban már döntő szerephez jut ez a distinkció, jóllehet több „hatóerő”-ről beszél (speciálisan pedig két „fő-hatóerő”-ről).⁶⁰ Nem hiszem, hogy akár Philón (vagy egy alexandriai zsidó iskola) hatott volna a *De mundi*ra (Lagrange, Moraux), vagy fordítva (Festugière), inkább közös forrást, filozófiai kontextust kell feltételeznünk, talán a Peripatosszal összefonódott hellenisztikus pythagoreizmust. Philón mindenesetre pythagoreusnak vallja magát, ahogy Aristobulos peripatetikusnak. Szerzőnk mindazonáltal egyedül áll azzal, hogy a *dynamis*-elméletet összeköti a mozdulatlan mozgató teóriájával.⁶¹

Egy Josephus Flavius utalás az isteni erő-lényeg megkülönböztetés egy másik, ismeretelméleti aspektusára is rámutat. Míg Isten lényege az ember számára beláthatatlan, világban való működése által megismerhető.⁶² A Pál *Rómaiakhoz írt leveléből*⁶³ jól ismert gondolat a görög filozófiában Xenophón Sókratésétől

⁵⁷ Fr. 2. Eusebios: PE VIII, 10. p. 451, 13–454,8.

⁵⁸ Fr. 247 Kern.

⁵⁹ Eusebios, PE XIII, 12, 7.

⁶⁰ *De Abraham* 121–122; 143; *De spec. leg.* I 32–35; *De mut. nom.* 15; 28; *Quod deus immut.* 62; 109–110; *Leg. alleg.* I 37; 95–96; III 73; *De vit. Mos.* II 99; *Quest. in Gen.* I 57; etc.

⁶¹ Későbbi utalások az elmélet meglétére a peripatetikus, illetve a középső platonista filozófiában: Aphrodisiási Alexandros: *Quaestiones* II 3. p. 47, 30–50, 27 Bruns (*Supplementum Aristotelicum* II/2); Attikos (Kr. u. II. sz. 2. fele) *Azok ellen, akik Aristotelés tanításából Platónét ígérik kihámozni*, fr. 8. Eusebios: PE XV 12. Ezen idézetek egy Kr. u. második századi platonista-peripatetikus vita dokumentumai arról, vajon Aristotelés szerint kiterjed-e az isteni előrelátás gondoskodása a földi szférára. Attikos a Sztoához áll közel, és Aristotelés ellenében hangsúlyozza a mindent átjáró *dynamis* posztulálásának szükségességét, míg Alexandros már a peripatetikusok körében beszél egy az isteni dynamisról szóló vitáról, ti. hogy azonos-e ez az egyes dolgok természetével. Az egyik álláspont, melyről tudósít, pontosan lefedi A *világrendről* tanítását (és összekapcsolja a *dynamist* a lendületközléssel).

⁶² *Contra Appionem* II. 167.

⁶³ Rom 1,20.

követhető nyomon,⁶⁴ és *A világrendről* fejtegetései során is elhangzik, ám hangsúlytalan marad.⁶⁵

A világrendről szóló értekezés kontextusát a következőképpen jellemezhetjük. A felvetett problémák egyértelműen a késő hellenisztikus Stoától származnak. Mint Mansfeld kimutatta, maga a „Világrendről” műfaj is a Chrysippos alatti és utáni Stoa sajátos terméke. A hellenisztikus kori pythagoreizmust (legalábbis a biztosan datálható pseudo-Okellos), a középső platonizmust is hasonló problémák foglalkoztatták, ahogy meggyőződésem szerint bizonyos mértékben a Peripatos is.⁶⁶ Egyetérthetünk Mansfelddel abban is, hogy a szerző a középső-platonikus szintézis (Eudóros, Albinos/Alkinoos) megfelelőjére tesz kísérletet arisztotelianus oldalról, azaz a válaszadásban Aristotelést kívánja mindenekelőtt követni, de Platónnal összhangban. Forrásai, mint ezt vázlatosan kimutattam, feltehetően a hellenisztikus kor során népszerű aristotelési *De philosophia*, valamint a *Meteorológia* valamely – akár Theophrastos által átdolgozott – változata lehetett, ez utóbbi esetleg Poseidónios közvetítésével. Nemcsak a felvetett problémák és válaszok, a filozófiai és vallási kontextus („koiné”), de mind a stílári és nyelvi sajátosságok a késő hellenisztikus, illetve kora-császárkorra utalnak. A legközelebbi tartalmi és formai párhuzamok szinte mind e korra esnek: Areios Didymos, Kleomédész, Geminos, Seneca, Cornutus. E kontextusban Poseidónios működését (Kr. e. 2. sz. második fele, 2. sz. első fele) *terminus post quem*nek vehetjük, talán Ciceróval együtt, aki jóllehet lelkesedik az aristotelési exoterikáért, nem említi *A világrendről* szóló értekezést (Morau). Másfelől az a tény, hogy a *De mundo* szerzője az aristotelési exoterikát kívánja utánozni,⁶⁷ és mély arisztotelianus meggyőződése ellenére, mint kimutatni igyekeztem, csak az exoterikus iratokra támaszkodik, a művet az andronikosi redakció és a vele meginduló kommentár-irodalom előttre helyezi. Természetesen szellemtörténeti vonatkozásban az „előtti” nem mindig esik egybe az abszolút kronológiával, és jelentős késésekkel számolhatunk a fejlődés fővonalához képest. Ebben az értelemben jellemzi Morau az arisztotelianizmus történetét feldolgozva a Kr. e. I. század végének néhány alakját, mint „Auslauffer des hellenistischen Aristotelismus”. Elsősorban a szintetizáló sztoikus-platonikus-aristotelianus Antiochos tanítványára, Cicero barátjára, illetve fiának nevelőjére, Kratipposra, valamint nápolyi Staseásra, Cicero tanárára kell itt gondolnunk.⁶⁸ Magasrangú római tisztségviselők környezetében,

⁶⁴ Lásd 46. jegyzet.

⁶⁵ 6. 399b21–2.

⁶⁶ Az Aristotelés neve alatt fennmaradt MXG meggyőződésem szerint a Kr. e. 3–1. századra datálható, és hasonló kozmológiai-teológiai fejtegetéseket előkészítő logikai gyakorlat, problémátörténeti bevezető. Lásd még az okelloi irat (55. jegyz.) erős aristotelési kötődéseit.

⁶⁷ Ezen a ponton Kerferd egy megjegyzésének vagyok adósa: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 1967. ed. s.v. „Peripatetics” by G. B. Kerferd.

⁶⁸ Morau: „Kratippos von Pergamon”, in *Aristotelismus I*, 223–256.

magántanárként és „független kutatóként” tevékenykedő filozófusok ők, Aristotelés filozófiájának populáris, „Andronikos előtti” változatának képviselői, szemben az ifjabb kortárs kommentátorokkal, köztük az alexandriai Eudórosszal és Aristónnal, aki Antiochost, és utódját, Aristost is hallgatta.

Talán még egy lépéssel tovább is léphetünk, és a mű keletkezésének színhelyét is azonosíthatjuk. Amennyiben elfogadjuk, hogy a *De mundo* az akroamatikus írárok publikálása előtt íródott, nem valószínű hogy az athéni Peripatos Stratontól Andronikosig terjedő korszakának terméke lenne. Azok közül, akik ekkor az iskolában a retorika – vagy dialektika – mellett filozófiai nézeteket is kifejtettek, egyik sem kelti nagy teológus benyomását. Jóllehet megkíséreltük kimutatni teológémák létezését e korszakban is peripatetikus körökben,⁶⁹ ezek az eszmék mind Okellosnál, mind az MXG-ben meglehetősen a háttérbe szorulva, ambivalensen jelentkeztek. Aligha született e milieuban olyan ambiciózus teológiai szintézis, mint a *De mundo*. Ráadásul Mansfeld kimutatta, hogy a szerző aligha lehetett athéni, hiszen Pheidias Athéné-szobráról téves leírást ad.⁷⁰

Hol keressük tehát *A világrendről* szerzőjét? Philón és a *De mundo* között a legbiztosabb kapocs a nagy- király hasonlat,⁷¹ mely már Aristobulosnál is előfordul, jóllehet míg a címzett Ptolemaios Philométór kormányzását hasonlítja Istenéhez, Philón és szerzőnk a Perzsa királyra hivatkozik. Nem kétséges azonban, hogy Philón még a Ptolemaiosok által meghatározott kulturális örökség részese, még ha fél évszázaddal a római annexió után ír is. Ha talán nem is oly mértékben, mint várnánk,⁷² de a királyság *filozófiája* jutott némi szerephez a Ptolemaida udvarban. Az Aristotelés-tanítvány Démétrios Phaléreus írt egy ilyen tárgyú értekezést I. Ptolemaiosz számára, és azt ajánlotta neki, olvasson el minden hasonló fejtegetést.⁷³ Néhány Kr. e. 2–1. századi alexandriai papirusz is tartalmazza efféle irodalmi munkásság nyomait, nemkülönben a pseudo-Aristeas levél.⁷⁴ Az idevágó pseudo-pythagoreus irodalom esetében azonban mind a datálás, mind a származási hely kétséges.⁷⁵

⁶⁹ Lásd 66. jegyz.

⁷⁰ Mansfeld: „Two Attributions”, 541–3.

⁷¹ Philón: *De decalogo* 61, 177–8; lásd Festugière: *Le dieu cosmique*, 479.

⁷² P. M. Fraser: *Ptolemaic Alexandria* (Clarendon, Oxford 1972), vol. 1, 485.

⁷³ Fr. 63, Wehrli; Plutarkhos: *Moralia* 189d; Stobaios IV,7,27. stb.

⁷⁴ Fraser, *uo*.

⁷⁵ L. Delatte nyelvi szempontok alapján a Kr. u. II–III. századra datálja e műveket: *Les Traités sur la Royauté: Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres, Université de Liège, no. 97 (1942). E. R. Goodenough (*Yale Classical Studies* 1 [1928]: 53 skk) és Holger Thesleff (*The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Acta Academiae Aboensis Humaniora, no. 30.1 [1985]; ill. *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Acta Academiae Aboensis Humaniora, no. 24.3 [1961]) a hellenisztikus eredet (Kr. e. 3. sz.) mellett érvel, mégpedig Thesleff Dél-Itáliát tartja a *corpus* szülőföldjének. Frasert azonban legalábbis nem győzte meg: vol. 2,701–2. 55.

Jóllehet Fraser kimutatja, hogy a Ptolemaiosok Alexandriája nem kedvezett a filozófiai irodalomnak, a Kr. e. 1 században, Ptolemaios Aulétés és Kleopatra alatt változás következett be, amit a platonista Aristotelés-kommentátor Eudóros, az aristoteliánus Aristón, az eklekticizmus „feltalálója”, Potamón⁷⁶, sztoikus és peripatetikus doxográfus Areios Didymos, a pyrrhonizmust felújító Ainésidemos, és nyomukban Philón neve fémjelez. Epizódszerűen Antiochos és Kratippos is megfordultak Alexandriában ez idő tájt. Alexandria tehát a Kr. e. első századtól a filozófiai fúzió hazája. Eudóros és Philón „pythagoreus” jelzője arra enged következtetni, hogy mégiscsak létezett valamiféle pythagoreus hagyomány Alexandriában, vagy legalábbis e korban eljutott oda valamilyen forrásból.⁷⁷

Fraser elutasítja, hogy Philón előtt bármiféle zsidó filozófiai-teológiai iskola működött volna Alexandriában: Aristobulost elszigetelt, és Philón gondolatvilágához nem mérhető jelenségnek tartja.⁷⁸ Ugyanakkor számomra úgy tűnik, hogy az antik kulturális örökség kezelésében, a görög teológiai gondolkodásból válogatott *placita* idézésében és értelmezésében Aristobulos, Philón, Kelemen, és Pseudo-Justinus (*Cohortatio, De monarchia*), sőt bizonyos teológémákban (pl. a *dynamis* teológiája) folytonos hagyományt alkotnak. E hagyománynak pedig sok érintkezési pontja van a *De mundo* eszméivel. Nem véletlen tehát, hogy ezeknél a szerzőknél mutatható ki először a *De mundo* ismerete: kétségesen Philónnál, esetlegesen Kelemennél, és végül bizonyosan pseudo-Justinosnál.

Szerzőnk szoros rokonságot mutat a szintén Alexandriában a Kr. e. 1. sz. végén tevékenykedő Areios Didymossal. Gyakran a *De mundo* ismeretterjesztő fejezeteinek szó szerinti megfelelőjét olvassuk Areios kompendiumában, hol Chrysipposnak, hol Aristotelésnek tulajdonítva. Nyilván mindkét mű ugyanannak a kézikönyv és bevezető-irodalomnak a terméke. E műfaj programját így fogalmazza meg szerzőnk:

(a lélek a filozófia által) a magával rokon dolgokat, úgy vélem, könnyedén megismerte, s az isteni dolgokat a lélek isteni szemével megragadta – és közben mindezeket az embereknek is kinyilatkoztatta. Mindez pedig azért esett meg vele, mert a birtokában lévő értékeket irigység nélkül – amennyire lehetséges volt – mindeneknek tovább szándékozta adni.⁷⁹

Ennek megfelelően a *De mundo* nem feltételez komoly iskolai tradíciókat. Már Erastosthenés is kalandozásra vállalkozott a „ kozmikus vallás” filozófiájának területére: *Hermésében* leírja, hogy emelkedett gyermek isten az égbe, látta meg

jegyzet.

⁷⁶ DL *Prologus*, 21.

⁷⁷ Gondoljunk csak pseudo-Okellos idézésére Philón *De aeternitate mundi*-jában: c. 12.

⁷⁸ *Ptolemaic Alexandria*, I, 690.

⁷⁹ I. 391a14–8.

a 8 szféra harmonikus mozgását, a Földet a pólusokkal és a zónákkal, az „éteri sugarakkal”.⁸⁰ Szerzőnknek a 2–4. fejezetben követett ideáljával mutat rokonságot a peripatetikus⁸¹ rétor knidosi Agatharchidész Phótios kivonatában fennmaradt *De mare rubro* című írásában: elődei antikvárius és mitologikus elbeszéléseivel szemben a kifejezésben való tárgyilagosságot tette meg írói eszményének. Kitért számos természeti jelenség magyarázatára, és feltehetően Aristotelész *De philosophiájának* szellemében állást foglalt amellett, hogy az emberiség örökkévaló.⁸² S ugyan ki mást kritizálna szerzőnk is bevezetőjében, mint a hellenisztikus topográfusokat?

Amennyiben a fenti következtetések helytállóak, szerzőnk aligha lehet későbbi honfitársánál, Eudórosnál, akit a források az Andronikossal meginduló kommentárirodalom művelőjeként is számon tartanak. Hogy Philón nem említi a *De mündot*, az nem feltétlenül jelenti azt, hogy időben megelőzi, ugyanis mindössze négyszer nevezi meg Aristotelést, mind a négy alkalommal a *De aeternitate mündiban*,⁸³ feltehetően a *De philosophiára* támaszkodva, mely a világ örökkévalóságának kérdésében egzaktabbul és részletesebben érvelt, mint *A világrendről*. Valójában mind Philón, mind szerzőnk azonos filozófiai probléma- és eszköztárnak lehetett örököse, és hasonló domináns vallási képzetek közt a maguk kötődésének megfelelően részben hasonló, részben különböző választ adtak a kozmosz és az isten viszonyának problémájára. Képvilágukat pedig meghatározta a ptolemaida udvar öröksége, ahol mindenki számára nyilvánvaló volt az a gondolat, melyről egy V. Ptolemaios korából származó felirat tanúskodik: az uralkodó a legfőbb isten, „Zeus élő képmása”:

EIKΩN ΖΩΣΑ ΤΟΥ ΔΙΟΣ⁸⁴

⁸⁰ Fr. 15–6, *Collectanea Alexandrina: reliquiae minores Poetarum Graecorum Aetatis Ptolemaicae*, ed. J. U. Powel (Oxford 1925): Fraser I, 483; idézi: uo. II, 881–2, n. 51–2.

⁸¹ Strabón: p. 656. »ὁ ἐκ τῶν περιπάτων, ἀνὴρ συγγραφεύς«.

⁸² Fraser I, 484; (516–7), 539–50.

⁸³ *Aet* 10; 12; 16; 18.

⁸⁴ Gerhart B. Ladner: „The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy”, *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953), 34. o. 159. jegyzet.

A VILÁGRENDRŐL

1. Bizony sokszor tűnt föl nekem úgy, Alexandros, hogy a filozófia valamiféle isteni és emberfölötti szerzet, különösképpen pedig azért, mert egyedül emelkedett föl a létezők szemléletéhez¹ és törekedett megismerni a bennük rejlő igazságot, s míg mások erről letettek a tárgy terjedelmes és magas volta miatt, ez nem ijedt meg a földadattól, s a legszebb dolgokra magát méltatlannak nem ítélte, hanem úgy vélekedett, hogy az ezen dolgok tanulmányozása őhozzá áll legközelebb és illik leginkább. Minthogy ugyanis a test az égi térbe el nem juthatott, s a Földet elhagyva ama szent helyet szemügyre nem vehette – ahogy azt az esztelen Alóadák² tervezték – , így hát a filozófia révén, maga mellé vezetőnek az értelmet véve, a lélek kelt át a határon és vándorolt ki, mivel talált egy utat, mely nem jár fáradsággal, és a térben egymástól legtávolabb eső dolgokat gondolatban összegyűjtötte, azáltal, hogy mindazt, ami rokon vele megismerte – még hozzá úgy vélem, könnyedén – , s az isteni dolgokat a maga isteni szemével megragadta, és közben mindezeket az embereknek is kinyilatkoztatta.³ Mindez pedig azért esett meg vele, mert a birtokában lévő értékeket irigység nélkül – amennyire lehetséges volt – mindeneknek tovább szándékozta adni. Ezért amikor egyesek valamely vidék természetrajzát készítik el nagy buzgalommal, vagy egy város képét, egy folyó nagyságát, egy hegy szépségét ecsetelik – miként azok, akik az

391a

¹ Vö. Theophrastos: *Metafizika* I, 6. A jegyzetek jelentős részében Moraux tanulmányának vagyok adósa.

² Ótos és Ephialtés Alóeus (vagy pedig Poseidón) és Iphimédeia ikergyermekei. A félelmetes tempóban növekedő két fiú azt tervezte, hogy az Olymposra ráteszi az Ossa-hegyet, s erre a Péleiont, és így eljutnak az egekbe. Apollón azonban megölte őket, mielőtt tervüket valóra válthatták volna. (*Odysseia* XI, 315; Platón: *Lakoma* 190BC; Lukianos *Kharón* 3,494; Hyginus: *Fabulae* 28; a Bábel tornyával párhuzamban Philón: *De conf. ling.* 4–5; Órigenés: CC IV 21.) Sidóni Antipatros (Diog. Laert. VII, 29; Kr. e. 2. sz.) a sztoikus Zénónnal, Attikos (Fr. 2, 45–7) Platónnal, Ovidius (*Fasti* I, 305–8) az emberiség egészével kapcsolatban él ugyanezzel az összehasonlítással.

³ A lélek repüléséhez vö. R. M. Jones: „Posidonius and the Flight of the mind”, *Classical Philology* 21 (1926), 97–113; E. R. Dodds: *The Greeks and the Irrational* (1951), 135–78; C. Colpe: „Die »Himmelreise der Seele« als philosophie- und religionsgeschichtliches Problem”, in *Origins of Gnosticism* (Leiden 1967), 85–104; H. Koller: „Jenseitsreise der Philosophen”, *Asiatische Studien* 27 (1973), 35–57; különösen Festugière: *Le dieu cosmique*, 441–59, kül. 44 skk. Hasonló értelemben szerepel a kép Philónnál (talán Kritolaos nyomán): *De opificio mundi* 69–71 (magyarul: „A világ teremtéséről”, ford. Patkós Judit, *Filozófiai Szemle* 35 [1991], 838); *De aeternitate mundi* 63 k; Tyrosi Maximosz XI 10. p. 140, 14–142,3; XVI 6. p. 206,11–20. Vö. kül. Seneca: *NQ* I. praef., 7–13.

Ossáról, a Nyssáról vagy a Kórykosi barlangról⁴ beszélnek, vagy bármi másról a rész szerint való dolgok közül, amibe éppen belebotlanak – szánakozhatunk fölöttük kisszerűségük miatt, mert akármilyen közönséges tárgy bámulatba ejtette őket, és kicsinyes vizsgálódásaik közben azt gondolták, nagyot visznek véghez. Ez pedig azért esik meg velük, mert képtelenek a külön dolgok szemléletére – gondolok itt a világrendre, s a világrendben a legnagyobbakra. Hiszen ha figyelmüket igazán ezekre irányítanák, attól kezdve a többi dolgok közül semmit meg nem csodálnának, hanem minden egyéb apróságnak és értéktelennek tűnne a szemükben eme tárgyak magasabbrendűségéhez mérten. Szóljunk hát mi, és amennyire elérhető, elmélkedjünk mindezen dolgokról a teológia szemszögéből, hogy miként is állnak természet, elhelyezkedés és mozgás tekintetében. Úgy illik pedig, véleményem szerint, hogy Te is, fejedelmek legkiválóbbika, kísérd figyelemmel a legnagyobb dolgokkal kapcsolatos vizsgálódást, s a filozófia se irányítsa figyelmét holmi hitványságokra, hanem efféle ajándékokkal tisztelje meg a legkiválóbbakat.

2. Nos tehát, a világ az Égbolt és a Föld, valamint az általuk tartalmazott dolgok együttese.⁵ Másféle értelemben is mondjuk azt, hogy „világ”: értjük a dolgok összességének rendjére és elrendezésére is, amely fölött isten, isten közreműködésével, öröklik.⁶ Ennek középpontja pedig, mely mozdulatlan és szilárdan áll, az élethordozó Földnek jutott osztályrészéül, aki mindenféle élőlények otthona és anyja. Felsőbb szeletét pedig – melyet egészében és mindenfelé a legfelsőbb vidék határol, és amely istenek lakóhelye – Égboltnak nevezik. Ez pedig isteni testekkel tele, melyeket csillagoknak szoktunk nevezni, örökkévaló mozgással mozog, s mindükkel együtt egyetlen körforgással és keringéssel pihenés nélkül kartáncot lejt mindörökké. Az egész égboltnak, s a világegyetemnek is, mivel gömb alakú és – mint mondtam – folyamatosan mozog, szükségképpen két mozdulatlan pontja⁷ van egymással szemközt – akárcsak az esztergán forgó gömbnek⁸ –, melyek szilárdan egy helyben állnak és

⁴ Pánnak és a nimfáknak szentelt barlang – méghozzá Strabón és Pausanias szerint a legszebb a maga nemében – Delphoi közelében, az Ossa déli lejtőjén.

⁵ Ezt az első definíciót egyes források Chrysipposnak, illetve Poseidóniosnak tulajdonítják. Reale az aristotelési eredetet mellett érvel (202.2), Moraux szerint pedig a definíció elég semleges ahhoz, hogy akár a Stoa is kölcsönözhetne máshonnan. Vö. különösen Philon: *De aeternitate mundi* 4, Kleomédész I.

⁶ A második definíció ezen változata szerzőnk sajátos teológiai szempontját juttatja érvényre.

⁷ A görögben itt σημείον (= „jel”) áll, ami a matematika tipikus szóhasználatára az aristotelési σημύμή (kb. „lyuk”) megjelöléssel szemben.

⁸ Gyakori filozófiai hasonlat a világ alakjára (Empedoklés B 27,4; Platón: *Timaios* 33B; Aristotelész: *De caelo* II 4. 287b14–8; Philón: *Quis rer. div. her.* 228; *Schol. ad Arati „Phaenomena”* 529. p. 442,24–26, Maas), mozgására (Vitruvius: *Archit.* IX 1,2; Platónnál az intellektus mozgására: *Törv.* X 898AB), illetve a Föld alakjára (Hérodotos IV 36).

közrefogják az egész gömböt, melyek körül az egész test pörög. Ezeket pólusoknak hívják. Ha elgondolunk egy rajtuk keresztül fektetett összekötő egyenest (melyet némelyek tengelynek neveznek), ez lesz a világegyetem átmérője, melynek középpontja a Föld, határpontjai pedig a két pólus lesznek. Ezen mozdulatlan pólusok közül az egyik mindig látható, mivel az északi félgömbön fejünk fölött van, és „arktikusnak” nevezik. A másik azonban rejtve marad a Föld alatt, a déli félgömbön, és „antarktikusnak” nevezik.⁹

Az égbolt és a csillagok lényegét pedig éternek hívjuk,¹⁰ de nem annál fogva, hogy tüzes, s így ég – ahogy egyesek¹¹ mondják, figyelmen kívül hagyva, hogy hatását tekintve a tűztől a lehető legjobban eltér –, hanem mert mindig *terjed*,¹² miközben körben forog: mert ez az elem a másik négytől különbözik,¹³ keveretlen és isteni.¹⁴ Az általa tartalmazott csillagok közül egyesek bolyongás nélkül együtt forognak az egész égbolttal, hiszen a székhelyük egy és ugyanaz. Középütt, a térítők közt rézsút fut az úgynevezett Állatöv, mely tizenkét, egy-egy élőlénnel jelzett szakaszra oszlik.¹⁵ Mások viszont, mert bolygók, természetszerűleg sem az előbbiekkal, sem egymással nem mozognak együtt, hanem más és más körpályán keringenek, úgyhogy némelyik közelebb esik a Földhöz, némelyek pedig magasabban vannak. Mármint az állócsillagok sokasága az ember számára kikutathatatlan¹⁶ – jóllehet az égbolt egészének egyetlen felületén mozognak –, a bolygóké viszont hét részre bontható: ennyi egymást követő körbe tartoznak, úgy, hogy a felsőbb mindig nagyobb az alatta lévőnél, s így a hét kör egymást tartalmazza, míg az állócsillagok gömbje mindüket körülfogja.¹⁷ Így foglalják el

⁹ Ἀρκτικός (az ἄρκτος = „medve” görög szóból), értsd: a Kismedve (Ursula minor) csillagképhez tartozó – ugyanis ennek legfényesebb csillaga, a Sarkcsillag (Polaris) közelítőleg egybeesik az északi éggömb pólusával. A vele átellenes pólus az ἀνταρκτικός. (Innen az „Arktis” és „Antarktis” földrajzi elnevezések.) Megjegyzendő, hogy ezek nem aristotelési terminusok (vö. *Meteor* II. 5. 362a32k., 6. 363a34, b4, 31), továbbá, hogy szerzőnk nem követi azt az aristotelési elképzelést, mely szerint a láthatatlan pólus a felső, a látható pedig az alsó félgömbön helyezkedik el (*De caelo* II 2. 285b14–17).

¹⁰ Karakterisztikusan aristotelési tanítás, jóllehet Aristotelész többnyire a „πρῶτονσῶμα” és „στοιχεῖον” kifejezéseket részesíti előnyben, de használja az αἴψην szót is (*De caelo* I 3. 270b16–25; *Meteor*. I 3. 339b21–27). Az égbolt és a csillagok anyagának azonosságához vö. *De caelo* II 7.

¹¹ Anaxagoras (A70–72, valamint A73 [Arist.: *De caelo* 270b24]) az αἴψην nevét az αἰψόομαι („ég”) igéből származtatta.

¹² Ἀεὶ ψεῖν: vö. Arist.: *De caelo* I 3. 270b22–25; Met I. 3. 339b19 kk; Platón: *Kratylos* 410b.; Philoláos fr. 21; Okellos: *De universi natura* II, 23; Onatos in Stobaios I, 49,3W. Szerzőnk magyarázatával ellentétben az első etimológia támasztható alá nyelvészetileg.

¹³ Arist.: *De caelo* I 2, 269b13–17; *Meteor* I 2. 339a11–15.

¹⁴ Arist.: *De caelo* I 3. 270a12–17.

¹⁵ Az állócsillagokhoz vö. Arist.: *De caelo* II 8.

¹⁶ Arist.: *De caelo* II 12. 292a10–14. b25 sqq.

¹⁷ Aristotelész a *De caelo*-ban egy helyütt (II 8. 289b7–290a7; 291b2–3) a bolygók és a

helyüket egymás után a Fénylő vagy Kronos¹⁸ körének nevezett, majd amit Phaëtonénak, vagy Zeusénak¹⁹ mondanak, aztán a Tüzesé, amelyet Héraklés vagy Árész²⁰ körének hívnak, rá következik a Ragyogóé, melyet Hermész²¹ szentélyének neveznek egyesek, Apollónénak mások; utána az Hajnalcsillagé, melyet némelyek Aphroditéénak²², némelyek Héráénak hívnak, utána a Nap, és végül a Hold köre, ahol az éter határa húzódik, mely magába foglalja az isteni testeket és mozgásuk rendszerét.²³

Az éteri és isteni után – melyet rendezettnek, továbbá megbolydíthatatlannak, változhatatlannak, hatások elszenvedésétől mentesnek állítunk – közvetlenül a teljes egészében hatásokat befogadó, megbolydítható, egyszóval pusztuló és

„körök” számát azonosítja, de a *Metafizikában* (Λ 8; vö. *De caelo* II 12) kitér a szabálytalanságok magyarázatára, és foglalkozik Eudoxos (1073b17: vö. Simplicios: *in de caelo* 448,18; 493,4–497,5 Heib) modelljének Kallippos (1073b32: vö. Simplicios: *in de caelo* 493,5; 497,9) általi helyesbítésével. Ez utóbbi – aki egyébként Eudoxos tanítványa volt és Aristotelés köréhez tartozott – újabb szférákat vezetett be. A Platón-tanítvány Hérakleidész Pontikos rendszerében a Merkúr és a Vénusz már a Nap körül kering, míg ez a többi bolygóval a Föld körül. Aristarchos (fl. Kr. e. 280), és az ő nyomán Seleukiai Seleukos (Kr. e. 150 körül) heliocentrikus modellt tett magáévá. Ez azonban nem bizonyult kielégítőnek, és a fejlődés az ókorban más irányba folytatódott: a pergéi Apollónios (ca. Kr. e. 200), a nikaiai Hipparchos (kb. Kr. e. 150) és Ptolemaios (Kr. u. II. sz.) kidolgozták az excentrikus (nem-egyező középpontú) szférák és az epiciklusok (másik kör kerületén mozgó középpontú körmozgás) elméletét. A leírás vázlatossága miatt azonban megalapozatlannak tartanám bármiféle következtetést levonni szerzőnk álláspontjára. Nyilvánvalóan az ókori csillagászat fő áramvonalához és Aristotelés követőéhez csatlakozik geocentrikus elképzelésével, ám a részleteket illetően – és ez a traktátus átfogó és teológikus szemléletmódjából adódóan érthető – feleslegesnek tartja állást foglalni.

¹⁸ Szaturnusz

¹⁹ Jupiter

²⁰ Mars

²¹ Merkúr

²² Vénusz

²³ Az aristotelési iratokban nem találunk utalást sem az alternatív bolygóelnevezésekre, sem a „bolygók” sorrendjére (vö. *Metafizika* Λ 8), csak annyit, hogy a Nap és a Hold van legközelebb a Földhöz (*De caelo* II 12. 291b31–292a6). Platónnál is csak annyit tudunk meg (*Timaios* 38 CD), hogy a Holdra a Nap, majd a Vénusz és a Merkúr következik. Chrysippos sorrendje megegyezik a föntivel (Areios Didymos Fr 31 Diels = Stobaios I 21,5. p. 185,14–20).

A bolygók sorrendjére vonatkozóan az ókorban két fő elképzelés létezett, melyek a Földhöz legközelebbi négy „bolygó” sorrendjében tértek el. Az ún. káld sorrendben a Hold és a Nap közt foglal helyet a Merkúr és a Vénusz, a „pythagóreus” sorrend viszont: Hold, Nap, Vénusz, Merkúr. Az utóbbit követi szerzőnk, Platón, Eudoxos, Aristoteles (vö. *De caelo* II 12. 291b31–2a6), Erasthenes, Chrysippos, az *Epinomis*, az előbbi Panaitisc, Poseidónias, Geminus, Cleonides, Cicero: Maguire, 121–2.

mulandó természet következik.²⁴ Ezen belül első az a finom részecskéjű és lángszerű lényeg, melyet az éteri lényeg nagysága és mozgásának sebes volta révén áttüzesít.²⁵ Ebben a lángszerűnek és rendezetlennek nevezett természetben cikáznak a fáklyák, húznak el a lángok, tűzdeszkák meg tűzgödrök, valamint üstökösök támadnak és alszanak ki gyakorta.²⁶

Ezalatt a levegő ömlik szét, amely homályos és fagyos természetű, ám mivel amaz megvilágítja és egyszersmind áttüzesíti, fényes és meleg lesz.²⁷ Ebben pedig – mivel neki is jellemző képessége a hatáselszenvedés, és mindenféle változásnak ki van téve – felhők állanak össze, esők csapódnak ki, aztán hó, dér, jégeső, szelek meg viharok perzselő fuvallatai, továbbá mennydörgések és villámlások, mennykőcsapások meg összetömörült viharfelhők ezrei.

3. A légies természetet követően a föld és a tenger áll a helyén rendíthetetlen. A föld növényeket meg állatokat ont, és forrásokat meg folyamokat, melyek közül egyesekeket a föld nyel el, mások viszont a tengerbe ömlenek. Együttal sokezernyi zöld növény, magas hegyek, dús erdők és városok – melyeket a bölcs állat: az ember alapított – meg a tenger szigetei és szárazföldek tarkítják. A Lakott-földet az elterjedt nézet szigetekre és szárazföldre osztotta, nem tudván arról, hogy az egész egyetlen sziget, amelyet az Atlantinak nevezett tenger vesz körül folyásával.

²⁴ Ez az éles elválasztás az aristotelianizmus ismertetőjele az ókori doxográfiai irodalom szerint (Aetios II 3,4; 4,12; 7,5; Areios Didymos Fr 9, Diels; Epiphanius, *haer.* III 2,9; [Galénos.] *Hist. phil.* 46; Hermeias: *Irris. gentil.* 11; Attikos Fr. 5,9–39–47).

²⁵ Arist.: *Meteor.* I 3–4. (vö. *De caelo* II 7. 289a19–35). Aristotelés e réteg anyagát „tüzelő”-nek (ὑπέκκαυμα) nevezi, amely egy potenciálisan hideg és meleg, nedves és száraz szubsztancia, de az éter mozgásának gyorsasága és közelsége (341a19–23) miatt áttüzesedik. Szerzőnk a „közelség” helyett a nagy tömeget nevezi meg okként, talán a *Meteor.* 339b6–9; 34–36-ra emlékezve, ahol is Aristotelés beszél az éteri szféra hatalmas tömegéről, de nem ebben az összefüggésben.

²⁶ Aristotelés felsorolása némileg különbözik az ittenitől. Ő is foglalkozik a „tüzgödrökkel” (I 5) és az üstökösökkel (I 6–7), de „fáklyák” (σέλα) helyett „parazsak”-ról (δαλοί), „tűzdeszkák” (δοκίδες) helyett „tűzcikázások”-ról (αἴγες) beszél (I 4. 341b3; 28; etc.), és külön említi a csillaghullásokat valamint a tejutat.

²⁷ Ez a jellemzése a levegőnek alapvetően nem aristotelési, hanem inkább sztoikus színezetű (Seneca: *NQ* II 10,1–4. [szinte szó szerint!]; Chrysippos: *SVF* II 429–30 [homályos {ζοφερόν}, ezért hideg {ψυχρόν}]. Aristotelés szerint a levegő természete *meleg és nyirkos* (A *kelekezésről és pusztulásról* II 3), bizonyos kijelentéseiből azonban többé-kevésbé magyarázható az itt kifejtett tanítás: a szomszédos réteg hatására a levegőréteg fölül melegebb, alul hidegebb (*Meteor* I 3. 342a25–30), továbbá a föld melegétől kipárolgó gőz a hideg levegőben kicsapódik és visszahull (*Meteor* I 9. 346b23–31; *PA* II 7. 6536a4–8). Moraux a *Lélekről* fejtegetéseit is említi (II 7), mely szerint a levegő a tüzes vagy éteri hatására lesz aktuálisan átlátszó, enélkül sötét. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy Theophrastos, úgy tűnik, földadta a levegő melegségének tanát (*De igne* 26; *De ventis* 22–23), és hidegnek tartotta. Ugyanakkor Galenos szerint a levegő meleg, ill. hideg volta Peripatos és a Stoa tanítása közt választóvonal: *SVF* II, 431.

Valószínű, hogy még több túlpárt is létezik emettől távol, s egyesek nagyobbak, mások kisebbek nála, ezek egy kivétellel számunkra nem láthatók. Amilyen ugyanis a nálunk lévő szigetek helyzete itt ehhez a tengerhez viszonyítva, ugyanúgy viszonylik a Lakott-föld az Atlanti-tengerhez, és sok más szárazföld a tenger egészéhez, mert hiszen ezek is egyfajta nagy szigetek, melyek partjait körös-körül nagy tengerek mossák.

A folyékony természet – mely beborítja a földfelszínt és így engedi a Föld szirtjei közül az úgynevezett lakott területeket felbukkanni – egészében véve leginkább a légies természet után helyezhető el. Ezt követően pedig a mélyben, a világegyetemnek a kellős közepén a föld egésze szilárd és tömör alakot nyerve áll egyben, mozdulatlanul és megingathatatlanul.²⁸ Egészében véve ez az a része a világrendnek, amire a „lent” megjelölést használjuk. Egyszerűen az az öt elem öt különböző szinten gömbszerűen helyezkedik el, úgy, hogy mindig a nagyobb a kisebbet tartalmazza – tehát a földet a víz, a vizet a levegő, a levegőt a tűz, a tüzet az éter – s így alkotják a világegyetemet, melynek a felső része egészében véve az istenek, az alsó pedig az egy napélő lények lakhelyéül szolgál.²⁹ Emennek aztán egy része nedves, amit szokás szerint folyóknak, folyamoknak és tengereknek hívunk, míg más része száraz, amit földnek, szárazföldnek illetve szigeteknek nevezünk.

A szigetek közül pedig egyesek nagyok – így kapta a Lakott-föld elnevezést ez az egész sziget is meg még sok másik, melyeket nagy tengerek folyamai öveznek –, mások viszont kisebbek: sziget-voltuk számunkra szembeszökő, és a belső tengerben helyezkednek el. Közülük pedig némelyik említésre méltó, mint Szicília, Szardínia és Korzika, Kréta, Euboia, Ciprus és Lesbosz, míg mások jelentéktelenebbek, melyek közül egy csoportnak Szporádok a neve, egy másiknak Kykládok, és vannak még más hasonlóak.

A Lakott-föld külső tengerét, amely körülöttünk folyik, Atlantinak vagy Óceánnak hívják. Nyugat vidékén viszont ez a tenger keskenyre nyitott szájjal a Lakott-föld belseje fele nyílik, és az úgynevezett Héraklés-oszlopainál beömlik a belső tengerbe, akárcsak egy kikötőbe, aztán apránként kiszélesedve szétterül, egymással összefüggő öblöket fog át, s helyenként szűk nyílású torkolatokba szorul össze, majd ismét kiszélesedik. Mint mondják, ezt a tengert, ha a Héraklés-oszlopain hajózunk befelé, először az úgynevezett Syrtisek jobb kéz felől fogadják kettős ölükbe, melyek közül az egyiket a Kis, a másikat a Nagy megjelöléssel illetik. A másik oldalon viszont már nem fogják közre öblök, hanem három tengert alkot, a szardíniait, a Keltát és az adriait, ezeket követően rézsútosan a szicíliait, utána a krétait, majd folytatva egyik irányban az Egyiptomi-, Szír- és Pamphyliai-, a másik irányban az Égei- és Myrtói-tengereket. Az említettekkel szemközt terül

²⁸ Aristotelésnél (*Meteor* I 3, 399b9–13) – ahogy föntebb szerzőnknel is – a víz és a föld közösen alkotnak egy réteget.

²⁹ Vö. Arist.: *Meteor* I.3. 340b19 kk.

el a Pontos, amely a legtagoltabb. Ennek legbelső részét Maiótisnak hívják, a külső pedig a Helléspontos felé az úgynevezett Propontisszal közös szorosba torkollik. Napkelet fele aztán ismét befolyik az Óceán, az Indiai- és a Perzsa-öblöt egybenyitja, és ezáltal a Vörös-tengert³⁰ egybefogván³¹ összefüggőnek tünteti föl. A másik szarvban, egy hosszú és keskeny torkolaton áthaladva, ismét kiszélesedik, és a Hyrkániai- illetve Kaszpi-tengert alkotja,³² efölött pedig a Maiótis-tón túli nagy mélységű területet foglalja el. Aztán lassacskán a szkíták és Kelta-föld fölött körülzárja a Lakott-földet a Kelta-öbölhöz, illetve a már említett Héraklés oszlopaihoz érve: ezeken kívül hömpölygi körbe az Óceán a földet. Az Óceánban aztán van történetesen két igen nagy sziget, melyeket Brit-szigeteknek neveznek: Albión és Írföld. Ezek a korábban leírtaknál nagyobbak, és a kelták fölött fekszenek. Nem kisebb azonban náluk sem Taprobané, mely az indekkel szemközt a Lakott-földhöz képest rézsútosan fekszik,³³ sem az úgynevezett Arábiai-öbölben³⁴

³⁰ Az Indiai-óceánt.

³¹ A διαλαβάνω a 396b31-ben is hasonló jelentésben áll („át-/egybefog”), itt azonban tárgya nem világos. Forster és Strohm szerint azt kell odaérteni, hogy „mindhármát”, míg újabban Marcovich az „<Ázsiát>” kiegészítés mellett érvelt („Ázsiát átfogván a Vörös-tengert egybefüggőnek mutatja”). A fönti fordításban a „Vörös-tenger”-t a magyarra határozói igenévvél fordított participium és az állítmány közös tárgyaként értelmeztem.

³² Szerzőnk leírásával ellentétben Aristotelés a Hyrkániai- és a Kaszpi-tengert különbözőnek tartotta, mégpedig beltengernek, amelynek az Óceánnal nincs kapcsolata, és folyóktól táplált vize a föld alatt folyik tovább a Fekete-tengerbe (*Meteor.* II 1, 354a2–5). Későbbi szerzők (Strabón II 5, 18, 121; XI 6, 1, 507; Plinius: *N.H.* VI 36; Plutarkhos: *Alexandros* 44, 690D; Arrianos: *Anab.* VII 16,2) a kettőt egynek vélték. Ami a Világtengerrel való viszonyát illeti, már a kezdetektől vita tárgya. Míg Hekataios szerint összeköttetésben áll vele, Hérodotos szerint (I 203) beltenger. Aristotelés őt követi, de a vita korántsem volt eldöntött az ő idejében, hiszen Alexandros is csak szeretne volna tudni, mi az igazság (Plutarkhos: *Alexandros* 44,690C–D). Patroklés partmenti hajózásai (285–2) ugyan fényt derítettek arra, hogy a Maiótis-tótól egy (igen keskeny! – vö. *De mundo* 393b26) földszoros elválasztja, másfelől viszont félrevezetően Hekataios nézetét támasztották alá az Óceánnal való összefüggésével kapcsolatban. Eratosthenés (Strabón I 1, 17,74) elfogadta ezt az eredményt, és Ptolemaiosis többé nem is kérdőjelezték meg. Ahogy Strabón, aki szintén hangsúlyozza az összekötő szakasz keskenységét, Eratosthenésre támaszkodik, úgy szerzőnk esetében is hasonló függőséget tételezhetünk föl.

³³ Ceylon, Asóka király feliratán *Tam̐bapaṇṇī* (skt. *Tāmraparṇī*). A szigetet a görögök föltehetően először (Strabón II 5. 14, 119; 35, 133; Plinius: *N. H.* VI 81) Nagy Sándor idején ismerték meg, aki Onésikritos vezetésével hajós expedíciót indított Ázsia déli partjaihoz. Onésikritos föltehetően Nagy Sándorról annak halála után egy-két évvel írt életrajzában említette (Strabón XVI 1. 15, 691), de távolság- és méretadatai Hermann szerint (s.v. „Taprobane” RE XVIII 1) Ceylonra nem illenek semmiképpen, inkább Szumátrára utalnak. Később Megasthenés ad leírást a szigetről (Plinius: *N. H.* VI 79; 81), számadatok említése nélkül. Eratosthenés (Strabón II 5. 14, 119; 35, 133; Plinius: *N. H.* VI 81) 5000–7000 stadion nagyságúra becsli – a valós méret kb. 3-szorosára –, a Brit-szigetekhez hasonlítja (Strabón

fekvő Febol³⁵. Britannia és Ibéria tájékán más egyéb kicsiny szigetek is koszorúznak nem kis számban e Lakott-földet, melyről korábban megállapítottuk, hogy sziget, s melynek szélessége – ahogy azok a földrajztudósok mondják, akik helyesen mérték föl – a szárazföld legnagyobb mélységénél kis híján negyvenezer stadion, szélessége pedig úgy hetvenezer lehet.³⁶ Európára, Ázsiára és Líbiára oszlik.

Európa határai tehát körben: Héraklés-oszlopai, a Pontos távol eső részei és a Hyrkániai-tenger, amely mentén egy igen keskeny földszoros a Pontosig húzódik. Egyesek viszont a földszoros helyett a Don folyót jelölik meg.³⁷ Ázsia pedig a Pontos és a Hyrkániai-tenger említett földszorosától a másik, az Arábiai-öböl és a belső tenger közt húzódó földszorosig terjedő rész, melyet e tenger és a külső Óceán vesz körül. Egyesek azonban a Dontól és a Nílus torkolatáig húzzák meg Ázsia határvonalait. Líbia aztán az Arábiai-földszorostól Héraklés-oszlopaiig húzódó rész. Mások viszont azt mondják, hogy a Nílustól tart ugyanaddig. Egyiptomot pedig, amit a Nílus deltája határol, egyesek Ázsiához, míg mások Líbiához csatolják; és a szigeteket egyesek sehova sem sorolják, mások viszont mindig a szomszédos földrészhez vonják őket. A hagyományosan Lakott-földnek nevezett föld és tenger természetét, illetve helyzetét tehát ekképpen tártuk föl.

4. Most pedig azon leginkább említésre méltó eseményekről ejtsünk szót, melyek benne és körülötte következnek be – csak a legszükségesebbeket vázolva. Nos, kétféle kipárolgás száll föl belőle folyamatosan a fölöttünk elhelyezkedő levegőbe, finomrészcsekkéjük és teljesen láthatatlanok – leszámítva hogy olykor hajnalonként megfigyelhetők, amint a folyók illetve folyamok fölött a magasba emelkednek.³⁸ Ezek közül az egyik száraz és füstszerű: ez a földből válik ki; a másik viszont nedves és páraszerű: ez a nedves természetből párolog ki. Ebből

II 5. 32, 130), és kelet-nyugati fekvésűnek tartja (Strabón II 1. 14, 72; Plinius: *N. H.* VI 82.). Föltehetően szerzőnk leírása rá támaszkodik.

³⁴ A mai Vörös-tenger.

³⁵ Nem valószínű, hogy Madagaszkárról (Capelle) lenne szó. Lorimer szerint az etiópiai Tana-tóban fekvő Psebó- (Strabón XVII 2, 3) sziget téves elhelyezéséről van itt szó.

³⁶ Strabo 102C (Poseidónios).

³⁷ A következőkben a kontinensek határával kapcsolatban „folyó-elmélet” és a „földszoros-elmélet” állítja szembe egymással szerzőnk. Hérodotos (IV 45) – jóllehet szerinte is nehézségekkel jár a Nílus-delta esetében (II 16) – még nem is ismer alternatívát az előbbire, amelyet Platónnál (*Phaidón* 190 B), illetve később többek közt Polybiosnál (II 37), Arrianosnál (*Anab.* III 30,8–9) is megtalálunk. Valószínűleg már Eratosthenés előtt megjelent az alternatív teória, mert ő már ismerteti mindkettőt, de fölöslegesnek tartja előnyeiket illetve hátrányaikat mérlegelni (Strabón I 4,7). Strabón ugyan említi a forrásvidékek fölötti területek esetében fölmerülő nehézséget (I 4, 8, 66), de még későbbi szerzőkre is az jellemző inkább, hogy felsorolják mindkét lehetőséget, anélkül, hogy állást foglalnának (GGM II 105 [Diogenész Periégétész], GGM II 507).

³⁸ Vö. [Arist.] *Problemata* 25,4. 938a 23–31.

keletkeznek a ködök, a harmatok, fagyjelenségek, felhők meg esők, havazások és jégesők; a szárazból pedig a szelek, a légmozgásokból eredő különféle dörgések, villámlások, perzselések, mennykő és a többi ezzel rokon jelenség. A köd mármost páraszerű kigőzölgés, mely nem produkál vizet, s amely a levegőnél sűrűbb, a felhőnél viszont ritkább, és vagy egy felhő kezdeményéből vagy maradékából keletkezik. Ellentétpárjának a derült eget mondják, amely nem más, mint felhőtlen és köd nélküli levegő. A harmat a derült égből finom formában érkező nedvesség, a zúzmara pedig a derült égből nagy tömegben érkező fagyott víz, a dér megfagyott harmat, a dérharmat viszont félig megfagyott harmat. A felhő összetömörült páraszerű sűrítmény, mely vizet produkál; eső pedig a jó alaposan összesűrűsödött felhő kipréselésével keletkezik, és annyiféle változata van, amennyi a felhőt érő behatásnak: amikor ez enyhe, gyöngye szemerkélést indít el, amikor pedig erőteljes, bőségesebbet – és ezt hívjuk zápornak, amely az esőnél nagyobb és összefüggő vízcseppeket szállít a földre. A hó a megszilárdult felhőkből morzsolódik le, ha azok, mielőtt vízzé alakulnának át, összeütköznek. Az ütközés eredményezi habszerűségét és kiugróan fehér színét, fagyott-volta pedig a benne lévő, nem-cseppfolyósodott illetve föl nem lazult nedvesség hidegségét. Amikor pedig sűrűn és nagy tömegben hull alá, hóviharnak nevezzük. Jégeső aztán akkor keletkezik, ha a hóihar összetömörül és az összenyomás folytán súlyt nyer a gyorsabb mozgáshoz: nemcsak a letöredezett morzsalékok mérete nő meg, hanem tömegük is nagyobb lesz és mozgásuk is hevesebb. Ezek tehát természetszerűleg a nedves kipárolgásból erednek.

394b

A száraz kipárolgásból pedig, amikor a hideg úgy megtaszítja, hogy áramoljék, szél lesz. Mert nem más ez, mint nagy mennyiségű és egy tömegben áramló levegő – amit egyúttal fuvallatnak (pneuma) is neveznek. Másképpen pedig a növényekben és állatokban jelenlevő, és mindent átjáró életteli, termékeny lényegyet nevezik leheletnek (pneuma), amelyről most nem szükséges szólnunk. A levegőben fúvó légáramlatokat (pneuma) viszont szeleknek nevezzük, a nedvesből induló kifúvásokat pedig nyirkos szellőnek. A szelek közül aztán azokat, amelyek a megnedvesedett földből fújnak, földieknek nevezik, amelyek pedig az öblökből szállnak föl, öböl-szélnek. Ezekhez valamelyest hasonlatosak azok, melyek a folyókból meg a tavakból támadnak. Amelyek viszont felhő széttörésével keletkeznek és tömegüket a felhő vastagságának fölemesztéséből nyerik, azokat felhő-szélnek hívjuk. Amikor meg úgy törnek ki, hogy víz kíséri őket egy tömegben, vizes szélnek nevezzük őket. És azok, amelyek kelet felől fújnak folyton, az Euros, amelyek a Sark felől, a Boreas, amelyek nyugat felől, a Zephyros, amelyek dél felől, a Notos elnevezést kapták. Az Eurosok közül azt, amelyik a nyári napkelték környékéről fúj, Kaikiasnak hívjuk, amelyik onnan, ahol a Nap a napéjgyenlőség idején kel, Apéliótesnak, amelyik pedig a téli napkelték felől, Eurosoknak. A szemközti Zephyrosok közül pedig az Argestés az, amely a nyári napnyugta felől fúj, s ezt egyesek Olympiasnak, mások Iapyxnek hívják, a napéjgyenlőségkori napnyugta felőli viszont a Zephyros, a téli napnyugta felőli pedig a Lips. A Boreasok közül a Kaikias utánit hívják tulajdonképpen Boreasnak,

Aparktiásnak a következőt, mely a pólus irányából dél felé fúj, Thraskiasnak azt, amely az Argestésre következik, s ezt egyesek Kirkiasnak nevezik. A Notosok közül pedig annak, amelyik a láthatatlan pólus felől az Aparktiással szemben fúj, Notos, annak pedig, amelyik a Notos és az Euros közt van, Euronotos a neve; a másik oldalon a Lips és a Notos közöttit pedig egyesek Libonotosnak, mások pedig Libophoinixnak hívják.³⁹ A szelek közül pedig egyesek egyenes fújásúak, tudniillik amelyek végig egyenesen előre fújnak, mások viszont csavart fújásúak, mint a Kaikas nevű; és egyesek télen uralkodó jellegűek, mint a Notosok, mások pedig nyáron, ahogyan az úgynevezett Etésiaiak, amelyek a sarki és a Zephyros szelek keverékei. Az Ornithiasok pedig egyfajta tavaszi szelek, nemük szerint Boreasok.

395a

A heves légáramlatok közül a szélroham fentről hirtelen lecsapó légáramlat, a szélvész hevenyében támadó heves légáramlat, a ciklon és a forgószelelentről fölfelé tekergő légáramlat, a kifúvás egy mélyedésből vagy repedésből előtörő fölfelé haladó légáramlat – ha pedig sokat forog, akkor neve földi fergeteg.

Ha a légáramlat egy vastag és nedves felhő belsejében megpördül és rajta keresztültör, a felhő összefüggő nemezét erőszakosan széttördeli – mint amikor a vízben mozog sebesen –, ez durranást illetve nagy ropogást eredményez, amit mennydörgésnek hívnak. Amikor pedig a felhőből kitörve a légáramlat áttüzesedik és fölvillog, villámnak nevezik. Ez, noha később történik, előbb hatol el érzékeinkhez, mint a dörgés, mivel természeténél fogva megelőzi a hallhatót a látható, hiszen ez messziről is látszik, míg amaz csak akkor, ha már elérte a hallószervet; és főképpen mivel⁴⁰ a létezők közül ez a leggyorsabb – gondolok itt a tüzesre –, míg amaz, mivel légies, kevésbé gyors, és csak az ütéssel együtt érkezik el a hallószervhez.⁴¹ Amikor pedig az, ami áttüzesedett és fölvillog, hevesen egészen a földig átsuhan, istennyilának hívjuk; ha félig tüzes, de különben nagy tömegben érkezik és erőteljes, mennykőnek; ha pedig teljesen híjával van a tűznek, perzselő fuvallatnak. Ezek mindegyikét, ha lecsap a földre, villámcsapásnak nevezzük. Az istennyilai közül a kormozókat füstinek, a sebesen átcikázókat ragyogónak, a vonalszerűen haladókat tekervénynek, a földre lesújtókat villámcsapásnak nevezzük.

Összefoglalva a levegőbeli képződmények közül némelyek csak illuzórikusan léteznek, némelyek pedig valóságos alappal rendelkeznek:⁴² illuzórikus a

³⁹ Vö. [Arist.:] *Meteor.* 362a2–365a13; Pseudo-Aristotelész: *De ventorum situ et nomine*.

⁴⁰ A ὄταν partikulának ez igen kései használata. A „ὄταν causale” Bonitz tanúsága szerint a CA-ban példátlan, és az L. S. J. is csak kései példákat (Dión Chrysostomos, Proklos) hoz bizonyossággal, jöllehet említ ilyen irányba mutató drámai, platóni, illetve egy szónoki helyet.

⁴¹ Vö. az aristotelési corpusban: *de aud.* 800a6–12.

⁴² Bár a megkülönböztetés gondolata Aristotelész *Meteorológiájára* megy vissza, a szóhasználat a Sztoát idézi: vö. D. L. VII,51 VIII,153.

szivárvány, a fénycsíkok és az effélék, valóságosak a hullócsillagok, átsuhanók, üstökösök és az ezekhez hasonlók. A szivárvány a Nap vagy a Hold szeletének egy nedves, homorú és látszólag összefüggő felhőben, mintegy tükörben keletkező illúziója, amelyet egy körív mentén figyelhetünk meg. A fénycsík pedig a szivárvány egyenes illúziója. Az udvar a csillag fényességének a csillagot körbe-
ragyogó illúziója. Abban különbözik a szivárványtól, hogy az a Nappal illetve a Holddal szemben látszik, míg ez a csillag körül körben. A fáklya nagy tömegű tűz fellobbanása a levegőben. A fáklyák közül pedig egyesek csíkot húznak, mások leragadnak. A csík húzása abban áll, hogy a levegőben gyorsan mozgó és sebessége miatt hosszúság látszatát keltő tárgy surlódása folytán tűz keletkezik, a leragadás pedig abban, hogy mozgás nélkül hosszanti irányban kiterjeszkedik, mintha megnyújtának egy csillagot. Ha pedig az egyik irányba kiszélesedik, üstökösnek hívjuk. A fáklyák közül pedig némelyik gyakran hosszabb ideig megmarad, mások viszont azonnal kialszanak. Sok egyébfajta látvány is megfigyelhető: lámpások, tűzdeszkák, tűzhordók, tűzgödrök, amelyeket ezen tárgyakhoz való hasonlatosságuk alapján illetünk ezekkel az elnevezésekkel. Ezek közül pedig egyeseket a napnyugta felé, másokat a napkelte felé figyelhetünk meg, ismét másokat pedig mindkét irányban, ám északon és délen csak ritkán. Ezek közül azonban egyik sem maradandó: nem jegyezték ugyanis még föl olyan esetet sohasem, hogy valamelyikük leragadva mindig látszana. Ilyenek tehát a légi jelenségek.

A föld is, miként a víznek, úgy a tűznek és a légáramlatoknak is számos forrását rejtí magában. Ezek közül egyesek, a föld alatt lévén, láthatatlanok, de sokukhoz kilehelés illetve kifúvás tartozik, mint a Lipara, az Etna, vagy az Aiol-szigeteken lévő, melyek gyakran folyó gyanánt hömpölyögnek és áttüzesedett érc tömböket dobnak a magasba. Némelyek pedig, mivel a föld alatt vízforrásokkal szomszédosak, fölmelegítik ezeket, s egyes forrásokat langyosan bocsátanak a felszínre, másokat túl forrón, ismét másokat pedig jól kevert hőmérsékleten. Hasonlóan sok nyílás is tátong légáramlatok számára a föld számos pontján, amelyek közül némelyek isteni ihletet bocsátanak azokra, akik közelükbe kerülnek, mások elsorvasztják, megint mások jóslásra indítják – mint a delphoi- és lebadabeliek –, ismét mások teljesen elpusztítják őket, mint a phrygiai. Gyakran pedig az is megtörténik, hogy az ugyanilyen típusú légáramlat, mely a földben jól elkeveredett, átpréselődik annak rejtett üregeibe, s miközben eredeti helyét elhagyja, egyszerre több területet megráz. Gyakran pedig, mikor kívülről nagy mennyiségben gyűlik össze, a föld tekervényes járataiba belegabalyodik, s mivel a kijárat el van zárva előtte, erőszakkal feszíti ki azt, kiutat keresve magának, és így azt az eseményt váltja ki, amelyet földrengésnek szoktunk nevezni.⁴³ A földrengések közül pedig azokat, amelyek hegyes szögben harántirányú rázó hatást fejtenek ki, nekifeszülőnek nevezzük, amelyek viszont föl és alá dobálnak

⁴³ Arist.: *Meteor.* II 8.

396a merőlegesen, rostálónak; amelyek az üregekbe történő lesüllyedést okozzák, süllyesztőnek; amelyek pedig nyílásokat hoznak létre és feltörnek a földet, feltörőnek hívjuk. Ezek közül egyesek légáramlatokat is kilöknek, mások meg köveket vagy sárt, ismét mások pedig korábban nem létező forrásokat nyitnak meg. Mások egy lökettel borítanak föl, ezek neve földlökés. Azokat viszont, amelyek oda-vissza pattogva mindkét irányba történő meg- és visszapattanásaikkal a rázkódó földet ki szokták egyenesíteni, vibrálásoknak mondjuk. Ezek a remegéshez hasonló állapotot hoznak létre. Aztán támadnak még morajló földrengések is, amelyek morgás kíséretében rengetik a földet. Gyakran azonban rengés nélkül is előfordul a föld morajlása, amikor a légáramlat nem elégséges a föld megrázásához, és benne hengergőzve erőteljes csattanások közepette ide-oda ütődik. A behatoló légáramlatokat aztán föld alatt rejtő nedvesség is testté gyúrná.

Bizonyos események hasonló módon a tengerben is bekövetkeznek: mert nyílások is keletkeznek gyakran a tengerben, meg visszahúzódnások⁴⁴, hullámok kifutása a partra, melyek olykor ellentétes irányú hullámokkal csapnak össze, olykor azonban csak előre hatolnak, ahogy erről Heliké és Búra esetében tudósítanak.⁴⁵ Gyakran pedig tűzokádás, víz felszínre-buzgása [folyamok beömlése, fák kinövése],⁴⁶ a légáramlatokéhoz hasonló áramlások és örvények keletkeznek a tengerben, részben a nyílt tengeren, részben a szorosokban és csatornáknak. A gyakori apály és hullámtetőzés pedig, mint mondják, mindig a Hold körbenjárásához igazodik, és meghatározott időpontokban következik be.

Összefoglalásképpen pedig azt mondhatjuk, hogy az események közti hasonlóságokat a levegőben, a földön és a tengerben az elemek egymással történő keveredése eredményezi, ahogyan ez ésszerű is, és ezek a rész szerint való dolgok számára pusztulást és keletkezést hoznak, a mindenséget azonban egészében pusztulás és keletkezés nélkül őrzik meg.⁴⁷

5. Meglehet, volt már aki elcsodálkozott azon, hogy noha a világrend ellentétes princípiumokból áll — tudniillik szárazakból és nedvesekből, hidegekből és melegekből —, ugyan mi módon nem pusztult el és semmisült meg már rég:

⁴⁴ Esetleg értelmezhető úgy is, hogy „visszazáródások”.

⁴⁵ Vö. Arist.: *Meteor.* 343b1 kk.; 17 k. (időpont megjelölés); 344b34 kk; 368b6 kk. Erről a Kr. e. 373-ban bekövetkezett észak-acháji szökőárról beszámol Strabón [VII. 7.2 (p. 384)] és Pausanias [VII. 25.8].

⁴⁶ Marcovich a fölsorolás e két elemét nyilvánvaló értelmi okokból athetálja, és a 399a27 sorok alapján tévesen beszűrt részletezésnek tartja.

⁴⁷ Állásfoglalás azon érv ellen, miszerint a részek pusztulása az egész pusztulását vonja székségszerűen magával (vö. [Okellos:] *A mindenség természetéről* I,14; Philón: *De aeternitate mundi* 124–129, 143–144; *De providentia* I 9. 13; Diogenés Laertios VII 141; Aphrodisiaszi Alexandros: *Meteor.* I. 61,34–62,7. Lactantius: *Divinae institutiones* II. 10, 24.) Aristotelés azt állítja, hogy őelőtte mindenki azt tanította: a világ keletkezett (*De caelo* I 10,279b12).

mintha egy városon csodálkoznék valaki, hogy miképp maradhat fenn, mikor a legellentétebb néprétegekből – tudniillik szegényekből és gazdagokból, fiatalokból és öregekből, gyöngékből és erősekből, hitványakból és derekakból áll.⁴⁸ Elkerüli a figyelmüket, hogy épp ez a legcsodálatraméltóbb a társadalmi egyetértésben, mármint hogy a sok különböző társadalmi állapotból egységes egész jön létre, amely mindenféle természetet és sorsot magába fogad.⁴⁹ Am bizonyára a természet az ellentéteket kívánja – ahogyan kétségkívül a hímek a nőténnyel párosítja, nem pedig mindkettőt a maga nemével –, és az első egyetértést az ellentétesek, nem pedig hasonlóké fölhasználásával hozta létre.⁵⁰ Úgy tűnik, hogy a mesterségek is a természetet utánozván művelik ezt. A festészet a fehér és a fekete, a sárga meg a vörös színek természetét elegyítve hozza összhangba a képmásokat eredetijükkel,⁵¹ a zene – magas és mély, hosszú és rövid hangokat keverve – a különböző hangokból egyetlen harmóniát teremt, az írástudás pedig magán- és mássalhangzó betűkből készít keveréket,⁵² és így alkotja meg belőlük egész mesterségét. Ez ugyanaz, mint amit a homályosnak nevezett Hérakleitosnál olvasunk: „Összeillő párok: egészek és nem egészek, összetartó és széthúzó, egybehangzó és széthangzó: mindenből egy, és egyből minden.”⁵³ Tehát így rendezte el egyetlen összhang a legellentétebb princípiumok keverésével az összes dolgok – úgy értem az Égbolt, a Föld, és együttvéve a világegyetem –

⁴⁸ Akár valós filozófiai ellenvetésről, akár csak költői eszközről van szó, és akárhogyan is értendő az ellentétek pusztító működése (kölcsonös kioltás, túlsúlyba-jutás, vagy éppen szétválás), nem számol az égi anyaggal, csak a négy elemmel, azaz nem származhat Aristoteléshez hű körökből.

⁴⁹ A polisz–kozmosz párhuzam hellenisztikus közhely. Az államalkotáshoz az alkotó rétegek különbözőségének szükségességét hangsúlyozza Aristotelés is (*Politika* II 2. 1261a22–25; III 4, 1277a5–10; IV 4129b7–11). Azt, hogy a városállamhoz hasonlóan a kozmosz is az ellentétek harmóniájára épül, a pythagóreus iratokban több helyütt megtaláljuk (Diotogenész: *De regn.* 72,19–23 [Thesleff]; Okellos: *De legibus* 124,18–125,7; Ekphantos: *De regn.* 81,21–82,3.).

Megjegyzem, hogy a *Met* A 10. 1076a3–4 sorokban Aristotelés is a poliszhoz hasonlítja a kozmoszt, melyet egy uralkodó kell, hogy összefogjon. Előzőleg a hadsereg (1075a13–15: a hadrend oka a hadvezér) és a háztartás (18–25: fontosságukban különböző résztvevői sajátos funkcióikkal illeszkednek az egész rendjébe) hasonlattal élt.

⁵⁰ Hérakleitos A 22 (=Arist.: *Eudémosi Etika* VII 1, 1235a25–29). A férfi és nő egysége a társadalom alapsejtje: Arist.: *Politika* I 2, 1252a26–30, vö.: *De gener. an.* I 18,724b9–10. Az orvosi irodalomban olvashatjuk, hogy az élőlények szervezete ellentétekből áll (Hippokratész: *De victu* I 3. 1–3; vö. Plátón: *Lakoma* 186D–E). Lásd még Tyrosi Maximos IX 1. 100,5–101,2.

⁵¹ Vö. Empedoklés B 23.

⁵² Hippokratész: *De victu* I 11,1. (művészetek) 18,1. (zene) 23,1. (írás). A zene esetében számtalan párhuzamot hozhatunk föl.

⁵³ Hérakleitos fr. B 10. Diels, vö. Plátón: *Szofista* 242D (A10, Diels), és kül. Arist.: *EE* VII 1. 1235a 25–29 (A10 Diels). A töredékről lásd B. Snell: *Heraklits Fragment 10, Hermes* 76 (1941), pp. 84–87.

szerkezetét: mert szárazhoz nedveset, meleghez hideget, könnyűhöz nehezet kevert, meg egyenes vonalút a körmozgáshoz, s így rendezte el az egész földet, a tengert, az étert, a Napot, a Holdat és az égbolt egészét egy mindent átjáró hatóerő, midőn a különböző keveretlen elemekből — levegőből és földből, tűzből és vízből — a világegyetemet teremtette, és egyetlen gömbfelszín alatt összefogva a benne lévő ellentétes természeteket egymással megegyezni kényszerítette, és kieszközölte tőlük a mindenség fönntmaradását.⁵⁴ Ennek oka pedig az elemek egyezése, az egyezés oka pedig az egyenlő osztozkodás, azaz hogy egyikük sem képes többre, mint bármelyik másik: erőegyensúly van ugyanis a nehezek és a könnyűek, a melegek és párjuk közt, mert a természet a nagyobb dolgokon tanítja meg, hogy az egyenlő valamiképpen az egyetértésnek, az egyetértés pedig mindenek szülőatyjának, a fölöttébb szépséges világegyetemnek fönntmaradását szolgálja.⁵⁵ Hiszen miféle természet lenne ennél hatalmasabb? Amit csak megnevez valaki, ennek része. Mert minden, ami szép, erről kapja a nevét, meg az is, ami rendezett, hiszen azt a kifejezést, hogy „ékesen elrendez” a világrendből⁵⁶ vettük. S a rész szerint valók közül ugyan melyiket lehetne az égi rend, s a csillagok, a Nap meg a Hold pályamozgása mellé helyezni, amelyek korszakról korszakra a legpontosabb mértékek szerint mozognak? Vagy mi lehetne oly csallhatatlan tény, mint a rend, amit a világegész szép és termékeny időszakai betartanak, miközben nyarakat és teleket, nappalokat és éjszakákat váltogatnak egymással rendszeresen, hogy a hónapot és az évet teljessé tegyék? És bizony nagyságát tekintve mindeneket messze fölülmúl, mozgását tekintve a legsebesebb, fényességét tekintve a legragyogóbb, erejét tekintve pedig öregedést és pusztulást nem ismerő. Ez különítette el a tengeri, szárazföldi s légi állatok természetét, és saját mozgásait

⁵⁴ A szóhasználat („rendezte”, „teremtette”) Plátón *Timaios*-ának Alkotójára emlékeztet. A Harmónia és az Istenség azonosítására ugyan nem találunk párhuzamot, de számos szerző mutatja be a Teremtőt mint a mindenség összhangjának okát (hellenisztikus pythagóreus szövegek: Okellos: *De legibus* 124,19; Hippodamos: *De felicitate* 97,3–5; Diotogenész: *De regno* 72,9–14; továbbá Philón: *De post. Caini* 14; Isten mint a harmónia megtestesítője: Diog. Laert. VIII 23; Philón: *Mózes élete* II 132.). Megjegyzendő, hogy Aristotelész is ilyen értelemben beszél az istenről, aki a világ rendjét fönntartja (*Met.* A 10), ám számára a tétel, hogy a világ ellentétekből áll, elvi hibát tartalmaz: a minőségek az ellentétesek, a világot alkotó hordozónak, az anyagnak nincs ellentéte (kül. 1075a28–34). A külső szféra mint összetartó kötelék Aristotelésznél nem, Plátónnál (*Timaios* 32C, 33B) csak utalásszerűen szerepel, későbbi szerzőknél azonban előtérbe kerül: lásd Cicero: *Az istenek természetéről* II 115; Macrobius: *Sat.* I 9,14. W. Jaeger (*Nemesios von Emesa*, Berlin 1914. 88skk) Poseidóniosnak tulajdonította a gondolatot, K. Reinhardt viszont kétségeit fejezte ki ezzel kapcsolatban (*Poseidonios*, 1921. 345skk). Föltehetően hellenisztikus kori közhellyel állunk szemben itt is.

⁵⁵ Arist.: *Meteor.* I 3. 339b37skk., GC A10. 328a29–31, később: Chrysippos, in: SVF II 555. Vö. Plátón: *Timaios* 32C (arányosság révén egyetértés).

⁵⁶ A κόσμος szó eredeti jelentése ugyanis „dísz”, „ékes rend”.

tette meg életük mértékévé. Ebből vesz lélegzetet s nyeri lelkét minden állat.⁵⁷ Benne még a furcsa és újszerű események is rendezetten mennek végbe: mikor mindenféle szelek csapnak össze, villámok hullanak az égből, és szerfölött heves viharok törnek ki. Ezek során a nedves, azáltal, hogy kifacsarodik, és a tüzes, azáltal, hogy átszellőzik, egyetértést teremt a mindenségben, és megnyugosztja azt. A föld is, miközben növényekkel borítja magát haj gyanánt, forrásokat buzgat a felszínre, állatok veszik körül, és a maga idejében kisarjaszt, táplál és magába fogad mindent⁵⁸: számtalan alakot és állapotot vesz föl, s öregedés nélküli természetét ugyanúgy őrzi meg, noha földrengések rázzák meg, ár önti el, és tűzvészek borítják részben lángba.⁵⁹ Úgy tűnik pedig, hogy mindez a javára történik, és mindennek köszönhetően marad fenn korszakokon át. Amikor ugyanis megrázkódik, a behatolt légáramlatok átsuhannak a réseken és így kiutat találnak, ahogy főntebb⁶⁰ mondottuk; amikor esők takarítják, lemosásuk rólá mind a beteges részeket,⁶¹ amikor pedig nyirkos szelek fújják körbe, kitisztítják az alatta és fölötté lévő rétegeket.⁶² A lángok hatására meg a fagyos részek fölengednek, a fagyok viszont a lángokat oltják ki. És a rész szerint való dolgok közül egyesek keletkeznek, mások virágukban, ismét mások pedig pusztulóban vannak. A keletkezések aztán új pusztulásokat idéznek elő, a pusztulások pedig megkönnyí-

397b

⁵⁷ A világegész dicshimnusz és az itt róla tett állítások többsége összhangban van Aristotelés tanításával (vö. pl. *De caelo* I 1. 268b8–10). Azt a platóni *Timaios*-ban (kül. 30A.D) és a sztoikusoknál megtalálható (pl. Cicero: *Az istenek természetéről* II 30), és a hellenisztikus korra jellemző nézetet viszont, hogy a kozmosz értelmes élőlény, isten volna, nem osztja szerzőnk. Ez utóbbi megjegyzése viszont halvány célzást tartalmaz a világlelek létezésére, melyből Platón (*Timaios* 41C), a pythagoreusok ([Okellos:] *De univ. nat.* I 11; Cicero: *Az istenek természetéről* I 27 – más szerzőkhöz hasonlóan Cicero Pythagorasnak tulajdonítja a föltehetően későbbi keletű nézetet), a sztoikusok (Kleanthés: SVF I 495; Chrysippos, Poseidónios: SVF I 774) szerint az egyedi lelkek keletkezésüket veszik. Ez a nézet az aristotelési lélektannal összeegyeztethetetlen, jóllehet a népszerű dialógusok egyikében, a *De philosophiá*-ban (fr. 27 Ross) állítólag ezt a nézetet vallotta Aristotelés is. Moraux szerint szerzőnk, akinek bevallott szempontja teológiai (1, 391b4), és az Isten transzcendenciáját hangsúlyozza (6. fej.), szándékosan nyomja el az állításaiban benne rejlő, és föltehetően forrásában is szereplő istenítését a világegyetemnek.

⁵⁸ A Gondviselésről szóló írásoknak szokványos része a természet szépségeinek dicsérete, amelyre szerzőnk egy félmondatot szánt (vö. pl. Cicero: *Az istenek természetéről* II 98–100; *Tusc.* I 45; Philón: *De prov.* II 40, *De aet. mundi* 62–65 többek közt; Seneca: *Ad Marc.* 18,4–7; Minucius-Felix: *Octavius* 17, 7–11, Lactantius: *Div. inst.* VII 3,25).

⁵⁹ Okellos: *De universi natura* III,4.

⁶⁰ 4. 395b18–396a16

⁶¹ Az esők tisztító hatásához vö. Philón: *De aet. mundi* 62; *De prov.* I 15.; az áradásokról olvasunk hasonlót: uo. II 99, Origenés: *C. Cels.* IV 64 (valószínűleg Chrysipposzt idézi: vö. SVF II 1174).

⁶² Philón: *De prov.* II 99. (A víz pusztító hatását akadályozzák: *De aet. mundi* I 25; Seneca: *N Q V* 18,5)

tik a keletkezéseket.⁶³ Miközben azonban végig nekifeszülnek egymásnak, és hol uralomra jutnak, hol meg alulmaradnak, összességükben egy fönttartó hatást eredményeznek, amely romlatlanul megőrzi a mindenséget mindörökké.⁶⁴

6. Hátravan még, hogy az egészet összetartó⁶⁵ okról szóljunk főbb vonalakban, ahogy azt többi tárgyunkkal kapcsolatban is tettük. Súlyos hiba lenne ugyanis,

⁶³ Jóllehet a „születés” – „virágkor” – „pusztulás” kifejezéseket élettelen dolgokra is használják filozófiai szövegekben (pl. [Okellos:] *De univ. nat.* I 4. [ez egy a szöveg egészénél későbbi glossza], Philón: *De aet. mundi* 71–2), de a pseudo-okelloosi szöveg említett párhuzamos helye (I 13–14.) arra enged következtetni, hogy itt a biológiai fajokról esik szó. A fajok örökkévaló volta nagy szerepet játszott a peripatetikusok és ellenfeleik vitájában a kozmosz örökkévalóságáról. (Theophrastos Philónnál: *De aet. mundi* 117. 130–1. 145–9., Dikaiarkhos fr. 47, Wehrli (Censorinusnál); Kritolaos fr. 13, Wehrli (Philónnál: *De aet. mundi* 55; kül. vö. Philón: *De aet. mundi* 69). Míg az ellenfelek a mesterségek keletkezéséből az emberiség keletkezésére következtettek, a peripatetikusok vilákkatasztrófákkal, a civilizáció ideiglenes elpusztulásával magyarázták a *techné* történetiségét. A „megkönnyítés” kifejezés eszünkbe juttatja azt a mítoszt, mely szerint Zeus azért indította el a trójai háborút, mert a Föld panaszkodott a túl sok ember terhe miatt (Scholion „A” *Ilias* I,5-höz).

⁶⁴ Szerzőnk itt a következő nézetekkel vitatkozik:

(1) a természet bővelkedik célszerűtlen, a rendet zavaró eseményekben, természeti csapásokban, melyek az isteni gondviselést cáfolják (epikureusok: Cicero: *Az istenek természetéről* I 23–247; Lucretius, V 156–234; Philón: *De providentia* I 37–38. 44. 47. 54. II 69. 87. 90. 102);

(2) az egyedi dolgok pusztulása a világegész pusztulásnak kitett természetére utal (sztoikusok a peripatetikusokkal szemben: a vitáról részletesen lásd Philón: *De aeternitate mundi*, *De providentia*).

Szerzőnk ezzel szemben kimutatja a váratlan természeti események természeti (!) célszerűségét, melyek végső soron a Harmónia és az Egész fennmaradását szolgálják. (A szelekkel kapcsolatban hasonló fejtegetést olvashatunk Senecánál: *NQ* V 18,1–2.13.) A részleges katasztrófák nem érintik az egész rendet (vö. Arist.: *Meteor.* I 14, Theophrastos Philónnál: *De aeternitate mundi* 124–9. 143–4; *De providentia* I 9; 13; a Föld örökkévalósága és a világegyetem örökkévalósága kölcsönösen föltételezi egymást: Kritolaos apud Philón: *De aeternitate mundi* 55). Rendkívül hasonló az idevonatkozó fejtegetés az Okellos neve alatt fennmaradt *De universi natura* 1. 13-ban, Moraux, Theiler (*Gnomon* 2 [1926], 585–97) közös forrást tételeznek fel, közelebből Theiler Kritolaosra gondol. Jóllehet a jelenségek leírásában hű marad szerzőnk Aristotelés hagyatékához, a természeti jelenségek teleológiai értelmezése Aristotelésnél a biológiára korlátozódik. A sztoikusokra jellemző morális teleológia viszont (gonoszok megbüntetése, az istenség hatalmára emlékeztetés, erényre sarkallás) szerzőnket nem ihlette meg.

⁶⁵ Aristoteles is beszél a világmindenséget összetartó erőről (*Met* \wedge 10. 1075a12–5; *Pol* VII 4. 1326a32–3, vö. *De anima* I 5. 410b10–5). ám nála a mozgás okának kutatása vezet el istenhez. Annál nagyobb hangsúlyt fektettek a fenti gondolatra a Stoában (pl. *SVF* II, 439–41; 448), beleértve a magát platonistának valló Askalóni Antiochost (Cicero: *Acad* II 24–9), és gyakran felbukkan a pseudo-pythagoreus irodalomban (Ekphantos: *De regn.* 84,4–6; Theagés: *De virt.* 191,4–5, Okellos: *De leg.* 124,18–20).

hogy amikor — ha nem is részletező pontossággal, de legalábbis áttekintést nyújtó tájékoztatás céljából — a világegyetemről beszélünk, kihagyjuk a világegyetemben a legfontosabbat. Nos hát, minden ember számára ősi és atyáitól örökölt mondás az, hogy minden az istenből és az isten által állott elő, és egyetlen természet sem elégséges magában véve önmagának, ha egyszer az istentől eredő fönttartó hatóerő magára hagyja. Ez késztetett a régiek közül is némelyeket arra, hogy azt mondják, mindenek istenekkel vannak tele: mind azok a dolgok, amik a szemünk előtt lebegnek, mind azok, amik hallásunk vagy más érzékeink előtt — s ezzel olyan kijelentést tettek, ami az isteni hatóerőhöz illik ugyan, de nem az isteni lényeghez. Mert fönttartója valóban mindennek, és nemzöatyja az isten e világban végbemenő bármilyen jelenségnek, de nem ám saját kezűleg fáradozva, mint egy igavonó állat, hanem úgy, hogy egy kimeríthetetlen hatóerőt használ föl, melynek segítségével azt is eléri, ami tőle messze lenni látszik. Ő foglalhatta el a legfelső és egyben első helyet — magasztosnak is ezért nevezzük —, s a költővel szólva az egész ég „legfőbb tetejében”⁶⁶ telepedett le. Hatóerejét pedig leginkább valamilyen módon a hozzá legközelebb eső test élvezi, aztán az ezt követő, és így sorban tovább, el egészen a bennünket körülvevő vidékekig. Így tehát úgy tűnik, hogy a Föld és a földiek, mivel a legnagyobb távolságra vannak az istentől származó javaktól, erőteleneek, nem illeszkednek, telis-tele vannak zavarral. Valójában azonban, minthogy az isteni mindenhez elhatol természeténél fogva, egyformán eléri a körülöttünk lévő és a fölöttünk elhelyezkedő dolgokat, jóllehet, aszerint, hogy közelebb vagy távolabb vannak az istentől, többé vagy kevésbé válik javukra.⁶⁷ Egyszóval helyesebb fölfognunk — s ez a megfelelő és egyúttal az istenhez is leginkább illő —, hogy az égben trónoló hatóerő lesz a fönnmaradás oka a legtávolabb elhelyezkedők esetében (már amennyire ezt meg lehet mondani) éppúgy, mint az egész esetében — mintsem azt gondolnunk, hogy idáig elhatolva és itt sűrögve-forogva, a munkát sem nem szép, sem nem előkelő módon, saját kezűleg végzi a Földön.

Bizony, az emberek fejedelmeihez sem illik az, hogy mindenféle közönséges föladatba maguk fogjanak bele — gondolok itt had, város vagy háztartás vezetésére; ha ágyneműtartót kell varrni, vagy ha más hitványabb föladatot kell elvégezni, amit bármelyik rabszolga megtehetne —, hanem inkább az olyasmi az illendő, amit a nagykirályról föl is jegyeznek. A Kambysést, Xerxést és Dareioszt körülvevő külsőségek tudniillik oly pompásan voltak megrendezve, hogy mutassák magasztosságuk és felsőbbségük nagyságát: mert ő maga, ahogy beszél, Susában illetve Ekbatanában mindenki számára láthatatlanul trónolt, s

398a

⁶⁶ *Ilias* I. 499

⁶⁷ Azt a problémát, hogy a „távol esők” miként részesednek az isteni hatóerőből, Theophrastos is tárgyalja: *Met* II, 9–11. 5b10–6a5, egy másik Homéros-sorra történő hivatkozással, melyben Zeus így szól: „Fölhúználak a földdel is én, tengerrel is együtt” (*Ilias* 8,24).

egy csodás királyi palota falai, meg aranytól, borostyántól és elefántcsonttól tündöklő kerítés mögött tartózkodott. Az egymást érő számos kapubejárót, valamint a kapucsarnokokat, melyeket egymástól jó pár stadion választott el, bronz kapuk és magas falak biztosították. Ezeken kívül a legkiválóbb kipróbált férfiak álltak rendelkezésére jó rendben: közülük egyesek közvetlenül a király körül tartózkodtak mint testőrök és fegyveres kísérők, mások viszont a falkerítés szakaszainak voltak őrei, vagy kapusok, meg akiket „fülhallgatónak” hívtak, mintha maga a király – akit uralkodónak és istennek neveztek – látna is, meg hallana is mindent. Rajtuk kívül még a jövedelmeket ellenőrző kincstárosok, hadvezérek és fővadászok, ajándékok átvevői és a többi földadatra külön-külön szükség szerint kijelölt felelősök foglalták el posztjaikat. Az Ázsia fölötti egész uradalom pedig – melyet a Helléspontos választ el a nyugati részekről, az Indus pedig a keletiektől – hadvezérek, szatrapák és királyok közt volt a különféle népeknek megfelelően fölosztva, a nagykirály szolgálói, futárok, kémek, hírvívők meg jelzőtoronyok felügyelői közt. Így mértékű volt tehát a szervezetség, különösen pedig a tűzjelzők esetében, akik tűzjelzéseket adtak láncban a peremvidékektől egészen Susáig illetve Ekbatanáig, úgyhogy a király még aznap megtudta az ázsiai újságokat.⁶⁸

398b

Azt kell pedig gondolnunk, hogy a nagykirály méltósága a világegyetemet birtokló istenéhez képest annyiival fogyatékosabb, amennyivel a leghitványabb és legerőtlenebb állaté az övéhez képest, úgyhogy, ha méltatlan dolog volt, hogy úgy tessék Xerxésnek, hogy maga tegyen meg és végezzen el saját kezűleg mindent, amit csak akart, és mint előjáró, mindenütt személyesen igazgassa az államügyeket – sokkal inkább nem illik ez az istenhez. Méltóságteljesebb pedig és illőbb, hogy székhelyéül a legfelsőbb régiók szolgáljanak, s ereje az egész világegyetemet átjárva mozgassa a Napot, a Holdat, körpályán vezesse az egész égboltot, és a földiek fönmaradásának oka legyen. Semmi szüksége ugyanis ügyes fogásokra, vagy mások segítségére, ahogy a közöttünk uralkodóknak van szükségük gyöngeségük miatt sok kézre,⁶⁹ hanem az a legistenibb, hogy könnyeden és egyszerű mozgással mindenféle alakzatot létre tud hozni, ahogy kétségkívül ezt teszik a mérnökök is, akik egy szerkezetet egyetlen indítókarjának segítségével különféle működésekre készítenek.⁷⁰ Hasonlóképpen a bábjátékosok is egyetlen

⁶⁸ A leírásban szerzőnk forrása föltehetően Hérodotos (I 98.: Déiokés palotája, vö. *Odysseia* IV,68skk.; Aischylos: *Perzsák* 980; Xenophón: *Kyros neveltetése* VIII 2,11). Philón is említi többször a Nagykirályt (pl. *De decal* 61), a legjobb lelkek halál utáni sorsának illusztrálásánál hasonló összefüggésben, mint szerzőnk (*De somn.* I 140). A *De mundo* hasonlatára erőteljesen emlékeztet Tyrosi Maximos leírása (XI 12. p. 144,5–145,9).

⁶⁹ Vö. Ekphantos: *De regn.* 82,17–21, Theiler. A közép-platonikus elképzelés szerint a daimonionok közvetítenek: Tyrosi Maximos, XI 12. 144,3–145,9.

⁷⁰ Aristotelész is használja a párhuzamot egy csekély, illetve távoli ok hatásának szemléltetésére (*De motu anim.* 7. 701b1–7; *De gen. anim.* II 1. 734b9–16. Synesios (*Aegyptii sive de providentia* 19, egy automata bábjátékra hivatkozva) az Istennek a világra gyakorolt

zsinór meghúzásával mozgásba hozzák az állatnak nyakát, kezét, vállát és szemeit, vagy akár az összes testrészt, egész összehangolt módon.⁷¹

Így adja át tehát az isteni természet is erejét az első mozgó valamiféle egyszerű mozgásától a következőknek, majd azoktól ismét a még távolabb lévőeknek, mígnem az egészet átjárja: mert amint valamelyiket megmozdítja egy másik, az is szintúgy megmozgat egy másikat rendben, miközben mindannyian a saját szerkezetüknek megfelelően cselekszenek, mert nem ugyanolyan módon működik mind, hanem különböző, eltérő módokon, sőt van, amelyik ellentétesen, noha az első – mondjuk így – lendületközlés egy volt. Mintha valaki egy edényből gömböt, kockát, kúpot meg henger szórna ki egyszerre: mindegyik a saját alakjának megfelelően fog mozogni;⁷² vagy mintha vízi, szárazföldi és szárnyas állatokat tartana egyszerre az ölében valaki, majd kidobálná őket: mert az úszó állat nyilván saját életteréig elvergődve úszni fog, a szárazföldi megszkott lakhelyéhez illetve élelemforrásához fog vánszorogni, a levegőbeli pedig a földről a magasba emelkedve repülni kezd, hisz az egy, azaz első ok mindnek megadja a neki megfelelő lehetőséget.⁷³ Így van a világegyetem esetében is: az égbolt egészenek ugyanis egy egyszerű körbefordulása hatására, mely egy nappal és éjszaka alatt végbemegy, minden test más és más pályára tesz szert, s noha egyetlen gömb tartalmazza őket, egyesek gyorsabban, mások pedig ráérósebben mozognak a távolság nagyságától és saját fölépítésüktől függően. A Hold ugyanis egy hónap alatt járja be körét, miközben növekszik, csökken és fogy, a Nap viszont és a vele együtt futók – a Hajnalcsillag, meg amit Hermésnek neveznek – egy év alatt, míg a Tüzes hozzájuk képest kétszer annyi idő alatt, Zeuszé ehhez képest hatszor annyi alatt, s végül a Kronosénak nevezett az alatta levőhöz képest

399a

hatását mutatja be a hasonlattal. Az automatákról lásd Hérón: *Automatakészítés*, kül. 335–43, Schmidt.

⁷¹ A filozófiában a báb-hasonlatot leginkább az emberre használják: Plátón: *Törvények* I 644D–45E; Philón: *De opificio mundi* 117; Gellius, XIV 1,23 (Favorinus); Marcus Aurelius II 2; II 16; VI 28; VII 29; X 39; XII 19; Porphyrios Stobaiosnál 118,40. p.167,7.; hasonlóan Horatius: *Szatírák* 117,82.

⁷² Chrysippos használja a hasonlatot az emberi autonómia megvilágítására (SVF II 974; 1000), és az ő nyomán Marcus Aurelius (X 33,3), és később keresztény szerzők is (Basileios: *Hexaemeron* IX, 12; Nyssai Szent Gergely: *Nagy katetikus beszéd*, 6,9).

⁷³ Szintén közkeletű kép, melyet különböző szerzők különféle jelenségek szemléltetésére alkalmaznak: a *Corpus Hermeticum*-ban (Stobaios I 49,68. p.460,10–461,7) a lelkek halál utáni sorsának bemutatására (Reinhardt: *Poseidonios* p. 379. Poseidónios hatását véli fölfedezni az itt idézett Isis-apokalipszisen); Velleius Paterculus (I 16,2) a görög klasszicitás érvényesülésére a kultúra különböző területein; Galénos (III *De usu part.* I 3. 7,1–12, nála három tojáshéj reped föl egyszerre) a születéstől fogva beprogramozott ösztönök kimutatására. Az égitestek mozgását Aristotelésnél is természetük határozza meg; *De caelo* B12.293a10.

két és félszer annyi alatt. Ahogy pedig mindnyájan együtt énekelnek és táncot lejtene az égbolton, az egyből kiindulva és az egybe torkollva,⁷⁴ egy harmónia jön létre, mely az egésznek a szó igazi értelmében a „világrend” nevet ajándékozza ahelyett, hogy „rendezetlenség”. Ahogyan pedig egy karban, amikor a karvezető rákezd, az egész férfikar (vagy akár vegyeskar) vele együtt visszhangozza a dalt, és a különböző – magasabb illetve mélyebb – hangokat egyetlen tiszta hangzású harmóniává elegyíti, így történik ez a mindenséget vezénylő isten esetében is. Az ugyanis, akit a hasonlóság alapján karvezetőnek⁷⁵ nevezhetünk, a fönt közölt lendülettel mozgatja a csillagokat és az egész égboltot; a fénylő Nap aztán kétféle mozgást is végez, melyek közül az egyikkel fölkelése és lenyugvása révén a nappalt és az éjszakát választja ketté, a másikkal pedig a négy évszakot irányítja, amint előre felé északra és hátra felé délre kúszi. Esőzések, szelek, harmat és a környező szférában bekövetkező események is a maguk idejében az első illetve ősök révén keletkeznek. Ezeket folyók áradása, a tenger földuzzadása, fák sarjadása, gyümölcserés, állatok születése, mindezek növekedése, virágzása és pusztulása kíséri, amennyiben mindük saját fölépítése is társul ezen kiváltó okokhoz, amint azt már mondtam. Amikor pedig a mindenek fejedelme és szülőatyja, aki a gondolkodást leszámítva minden érzék számára láthatatlan, az Ég és a Föld közt lebegő természet egészének jelt ad, az minden részében sajátos körpályák és határok szerint mozogni kezd folytonosan, s hol eltűnik, hol meg látszik: egy princípiumból építkezve sok ezer alakzatot mutat föl, majd takar el ismét.

199b

Ami végbemegy, pontosan arra hasonlít, ami háború idején történik, amikor a trombita jelt ad a tábornak: akkor ugyanis, amint a hangot meghallotta, ki-ki pajzsot ragad, páncélba öltözik, lábvértjét, sisakját vagy harci övét csatolja föl, s míg ez lovát kantározza, addig az fogatra száll, amaz meg a másiknak harci jelszót kiált oda; a rajvezető a rajához, a szakaszparancsnok a szakaszához, a lovas a szárnyra, a könnyűgyalogság pedig a neki megfelelő helyre siet: minden egy jeladó szavára bolydul föl, a hatalom birtokosa, a fejedelem parancsának megfelelően.⁷⁶ Így kell ezt a mindenséggel kapcsolatban is elgondolni: egyetlen lendítőerő hatására történik mindennel az, ami neki sajátlagosan megfelel, s ez a lendítőerő ráadásul láthatatlan és rejtett. Ám, hogy ilyen, az nem gátolja sem őt a tevékenységben, sem minket, hogy ezt elhiggyük – hiszen a lélek is, amely által

⁷⁴ Az egy okra és az egy célra kell gondolnunk.

⁷⁵ Itt a κορυφαῖος szó kettős jelentését – „karvezető” és „a csúcson levő” – használja ki a szerző.

⁷⁶ A hasonlat valószínűleg szerepelt Aristotelés *de philosophiájában* (lásd Sextos Empeirikos, *M IX,26–7*, vö. Arist.: *Met 1075a11* skk., fg. II Rosé³ [12b Ross]): Anton-Hermann Chroust: „A Cosmological (Teleological) Proof for the Existence of God in Aristotelés »On Philosophy«”, in *Aristotle: New Light on His Life and on Some of His Lost Works*, vol. 2, 171 Routledge, London 1973). Szerzőnk a hadvezért rá jellemző módon a királlyal helyettesíti.

élünk meg otthonaink és városaink vannak, mivel láthatatlan, csak művei révén látható: mert ez talál fel, szervez meg és tart működésben minden rendszert az életben: a föld szántását, az ültetést, a mesterségek kigondolását, a törvények alkalmazását, az állam rendjét, a belső politikai cselekvést, a külfáborút, a békét. Ezt kell gondolnunk az istenről is, aki erejét tekintve leghatalmasabb, szépségét tekintve a legfőnségesebb, életét tekintve halhatatlan, kiválóságát tekintve pedig mindenkit fölülmúl, s ezért, mivel semmiféle halandó természet szemléletének tárgya nem lehet, művein keresztül szemlélhetjük. Mert mind a levegőben, mind a földön, mind a vízben végbemenő valamennyi esemény ténylegesen az isten művének nevezhető, aki a világegyetemet birtokolja, akitől van – a természet bölcselő Empedoklésszal szólva –

„mind, ami volt, s ami van, s ami majd ezután lesz:
fák rügyeik, ha kipattintják, meg férfiak és nők,
állatok és madarak, halak, a friss vízen élőlők”.⁷⁷

Ténylegesen hasonlít pedig – még ha kissé szerény is ez a párhuzam – a boltívek úgynevezett zárókövéhez, amely középen elhelyezkedve, azáltal hogy mindkét ívrészlettel összeköttetésben van, a boltív egész alakzatát mozdulatlanul tartja, harmóniáját és rendjét vigyázza.⁷⁸ Némelyek meg azt beszélik, hogy amikor a szobrász Pheidias az Akropoliszon lévő Athénát készítette, pajzsának közepébe saját ábrázatát belevészte, s egy olyan láthatatlan szerkezettel erősítette a szoborhoz, hogy ha valaki le akarná szedni, az egész szobor megbomlik és összedől.⁷⁹ Ez a szerepe az istennek a világegyetemben: biztosítja az összes dolog harmóniáját és fennmaradását, csak éppen nem középen van – ott a Föld, e sáros vidék lakozik –, hanem odafent tartózkodik: tiszta lévén maga is tiszta, s igaz értelemben ezt a helyét nevezhetjük Égnek, mert ez a világ felső vége⁸⁰, meg Olymposnak, mert olyan, mint tiszta fényű lámpás⁸¹, és nincs része semmiféle

400a

⁷⁷ Empedoklés fr B21,9–11. Az empedoklési kontextusban a Szeretet és a Viszály a keletkezések okai. Aristotelés ilyen értelemben idézi e sorokat, néhány szóval bővebben (*Met B* 4. 1000a29kk.).

⁷⁸ Közhelyszerű hasonlat arra, hogy egy kicsiny ok hogyan fejthet ki nagy hatást (pl. Seneca: *Epistolae* 118,16). Tyrosi Maximosz nál a kövek egymáshoz-illeszkedése biztosítja az épület fennmaradását, ahogy a kozmoszban a rész-szerint való dolgok kapcsolódása (XV 5. 188,8–11).

⁷⁹ Vö. Pseudo-Aristotelés: *Mirab.* 155 (szinte szó szerint); Cicero: *Tuscul.* I 34; *Orat.* 234.; Valerius Maximus VIII 14,6. Másképp adja elő a történetet Thukydides (II 13), Plutarchos (*Periklés* 31.) és Dion Chrysostomos (XII 6).

⁸⁰ Itt szerzőnk etimologizál („igaz értelemben” = „ἐτύμως”), és az „οὐρανός” („égbolt”) szót a „ὄρος” („határ”) és „ἄνω” („fenn”) szavakból származtatja.

⁸¹ Ismét egy etimológia-kísérlet, az „Olympos” magyarázatára a ὀλολαμπής (=„teljes egészében világító”) melléknévből.

homályban vagy rendezetlen mozgásban, amilyenek környezetünkben jönnek létre vihar vagy heves szél következtében. Ahogy a költő is mondotta:

„[...] az olymposi csúcsra: az istenek el nem enyésző
székhelye az, mondják. Soha szél nem rázza, nem ázik
záporban, sose hull rá hó, de az éter egészen
felhőtlen, s futkároz rajta a tiszta verőfény.”⁸²

Tanúbizonyyságot tesznek emellett az összes élők is, mert a felső régiót rendelik az istenhez: mert hiszen mi emberek mindnyájan a magasba nyújtjuk kezeinket, amikor imádságot végzünk.⁸³ Ilyen értelemben nem helytelenül szavalják azt sem, hogy

„míg Zeus fellegeken, s éterben széles eget nyert”.⁸⁴

Ezért foglalják el ugyanazt a helyet az érzékelhető dolgok közt is a legbecsesebbek: a csillagok meg a Nap és a Hold, és ezért vannak egyedül az égiek úgy elrendezve, hogy elfoglalt helyüket egyszer s mindenkorra megőrzik, és soha nem hagyják el azt változás révén, ahogy a földiek teszik mindenféle másulást és hatást befogadván, mivel könnyen megbolydíthatók: mert a Földnek több részét feltörték már erős földrengések, vagy elárasztották mértéktelenül kitörő esőzések, a hullámok ostroma és visszahúzódása már sok szárazföldet tengerré változtatott, vagy a tengert szárazföldre,⁸⁵ heves légáramlatok és perzselő viharok olykor egész városokat földúltak, tűzvészek és lángtengerek meg részben az égből érkeztek először – mint, ahogy mondják, a Phaethón esetében⁸⁶ –, és a keleti vidékeket emésztették el lángjukkal, részben pedig, nyugatra, a földből törtek föl és fújtattak ki, ahogy az Etna esetében a fölszakadt kráterek lávája mint hegyipatak ömlött szét a föld színén. (Ott történt az is, hogy a jámborok nemzetségét⁸⁷ fölöttébb megtisztelte a szellem: amikor ugyanis körülfogta őket az ömleny, mivel idős szüleiket vállukon cipelték és mentették, a tűzfolyam amint közel került hozzájuk,

⁸² *Odysssea* VI. 42–45 (Devecseri Gábor fordítását a kontextushoz alkalmaztam: 44. sor).

⁸³ Aristotelész: *De caelo* A 3. 270b5kk.

⁸⁴ *Ilias* XV. 192 (Devecseri Gábor fordítását a kontextushoz alkalmaztam).

⁸⁵ Vö. Arist.: *Meteor.* I 14. 352a19kk

⁸⁶ Említi az eseményt Platón (*Timaios* 22CD), aki szerint a történet mítosz köntösét öltötte magára.

⁸⁷ Vö. Lykurgos *in Leocr.* 95–96. Későbbi említései a történetnek: Strabón VI 2. 3,269 (Poseidónios alapján); Seneca: *De ben.* III 37,2; Martialis VII 24,15; Pseudo-Vergilius: *Aetna* 604–46; Valerius Maximus V 4 Ext. 4; Claudianus: *Carm. min.* XVII; Hyginus 254,4; Silius Italicus XIV,97; *Anthologia Palatina* II 17; Konón 43 (Phótios: *Bibl. cod.* 186,139b23–37); Philostratos: *Vita Apollonii* V 17; Stobaios IV 25,38 (Aelianus).

kettészakadt, s az izzó láva egy részét az egyik, más részét a másik irányba terelve, az ifjakat szüleikkel együtt sértetlen hagyta.)

Általánosan fogalmazva pedig, amit a hajónak a kormányos, szekérnek a hajtó, karnak a karvezető, városnak a törvény, hadseregnek a fővezér, azt jelenti a világegyetem számára az isten,⁸⁸ leszámítva, hogy ezeknek az irányítás fáradságos, sok teendővel és gonddal jár, az ő számára azonban fájdalomtól, vesződségtől és minden testi erőtlenségtől mentes, mert mozdulatlanságban trónolva erejével mozgat és tart körpályán mindeneket, olyan irányban és úgy, ahogy akarja, mégpedig különféle alakzatok és természetek esetében egyaránt, ahogyan minden bizonnyal a város törvénye is önmaga mozdulatlanul kormányoz az őt alkalmazók lelkében mindent, ami az állam működésével kapcsolatos: neki engedelmeskedve indulnak a vezetők hivatalukba, az esküdtek a hozzájuk tartozó bíróságra, a tanács és népgyűlés tagjai a megfelelő ülésre, az ő szavára megy ez a Prytaneionba, hogy kosztot kapjon, az a bírák elé, hogy védekezzen, amaz meg a börtönbe meghalni. A törvénynek megfelelően tartanak össznépi lakomákat, és évente ünnepeket az istenek dicséretére, mutatnak be áldozatokat, tisztelik szertartásosan a hőszokot, loccsintanak italáldozatot az elhunytaknak — mindegyik másképp zajlik, de egy és ugyanazon rendelet vagy törvényes hatalom parancsára, igazolva annak szavait, aki ezt költötte:

„a város tömjén illatával árad és
szent ének, s hangos jajgatások töltik el”.⁸⁹

Így kell fölfognunk a helyzetet a nagyobb város, úgy értem a világrend esetében is: kiegyensúlyozott törvény ugyanis számunkra az isten, aki nem tűr semmiféle

⁸⁸ E hasonlatokat több-kevesebb átfedéssel használja [Arkhytas:] *De vir. bon.* 11,17–19; [Onatas:] *De deo* 139,20–140,5; Tyrosi Maximos IV 9. p. 51,4–13 (az epikureusok ellenében). A törvény-párhuzam sztoikus színezetű (isten, illetve a „logosz” a legfelsőbb törvény: SVF I 162; III 316; Epiktétos: *Dissertationes* I 12,7), érthetően megtalálható a zsidó Philónnál (*Quod. omn. prob. lib.* 46,68; *De migr. Abr.* 130; *De Ioseph.* 29), de a hellenisztikus kor pythagóreus szerzőinél is ([Arkhytas:] *De leg.* 35,21–28; Sthenidas: *De regn.* 188,9). (Realehoz, Morauxhoz stb. hasonlóan nem fogadtam el Lorimer javítását („νομο<τέτη>ς” = „törvény<hoz>”), amit az indokolna, hogy az itt felsorolt foglalatosságok gyakorlását (8kk.) szembeállítja a törvény működésével (13kk.), amennyiben e tevékenységek fáradsággal járnak. Nem bizonyos azonban, hogy föltétlenül ilyen precíz csoportosítást kell e hasonlatok esetében föltételezni.) Az isten-hadvezér hasonlat filozófiai párhuzamai: Platón: *Phaidros* 246E; [Archytas:] *De vir. bon.* 11,73; Diotogenész: *De regn.* 72,7; Onatas: *De deo* 139,22; Tyrosi Maximos IV 9; X 9; XII 4; Dión Chrysostomos XII 22; Philón: *Decal.* 177–8; vö. Sextos Empeirikos: *AM* IX,26; Aristotelész *Fr.* 11, Rose³ (*A De philosophiából*, Homéros-idézetekkel). A trombitászó képét Plutarchos (*Sókratész daimónja* 24. 539CD) használja annak szemléltetésére, hogyan adja tudtul isten akaratát az egyszerű embereknek.

⁸⁹ Sophoklész: *Oidipus király* 4–5 (Babits Mihály fordítása).

változtatást vagy kiigazítást, és úgy vélem, örökérvényűbb, valamint megingathatatlanabb, mint azok, melyeket a fapiramisokra⁹⁰ jegyezték föl. Mert ő irányít mozdulatlanul, a megfelelő módon, és így kormányozza az Ég és a Föld egyetemes rendjét is, amely valamennyi különféle természetnek megfelelően a sajátosságos magvak révén nemek s fajok szerint növényekre és állatokra tagolható: mert hiszen az isten rendelkezésének engedelmeskedve születnek, virágoznak és pusztulnak el szőlők, datolyapálmák, barackfák és

„édestermésű fügefák, meg olajfák”⁹¹

— ahogy a költő mondja —: akárcsak a gyümölcstelen, de valamilyen más szükségletet betöltő növények: platánok, fenyők, puszpángok,

„nyárfa meg égerfa, s jóillatu ciprus”;⁹²

továbbá azok, amelyek ősszel édes, ám ugyanakkor csak üggyel-bajjal eltartható gyümölcsöket hoznak:

„gránátalmafa, körte, s az alma, a drágagyümölcsű”;⁹³

valamint a vad és a megszelídített állatok, amelyek a levegőben, a földön s a vízben élnek. „Mert minden féreg földet legel”,⁹⁴ ahogy Hérakleitos mondja.

⁹⁰ A régi athéni törvények egy fából készült forgatható háromszög alapú gúlába vésték be (vö. Arist.: *Const. Ath.* VII,1).

⁹¹ *Odysseia* VII. 116; XI. 590.

⁹² Uo. V. 64 (Devecseri Gábor fordítása).

⁹³ Uo. VII. 115; XI. 589 (Devecseri Gábor fordítása).

⁹⁴ Hérakleitos fr. B11. egyetlen lelőhelye. A kódexek szövegét fogadtam el, jóllehet Diels és Lorimer Stobaios (és a legjobb örmény kódex) alapján javítják a szöveget, s így más értelmezés tulajdonítható neki: „Minden élőlényre az, aki pásztora, sújtva üggyel” (Kerényi Károly fordításában).

7. Jóllehet pedig egy ő,⁹⁵ neve sok van,⁹⁶ melyeket azon újabb és újabb hatások alapján kap, amelyeket kivált.⁹⁷ Mert Zeusnak és Diosnak is hívjuk, egymás mellett használván a két nevet, mintha azt mondanánk: „aki által élünk”.⁹⁸ Kronos illetve az Idő⁹⁹ gyermekének mondják, mert határtalanul korszakból korszakba lép; villámlónak, mennydörgőnek, derűsnek és éterinek, mennykőszórónak, esőfakasztónak az esők, mennykövek meg a többi miatt hívják. Gyümölcsérlelőnek meg a gyümölcsökről, városvédőnek viszont a városokról nevezik; szülésznek meg házörzőnek, családinak és atyainak, mert ezen szférákhoz is köze van; a „társulást és barátságot védő”, a „vendégszerető”, a „harcias” és „diadalmaskodó”, a „megtisztító” és „vérbosszuló”, az „oltalomadó” és „mézes” — ahogy a költők mondják —, a szó igaz értelmében „megőrző” és „szabadító”, összefoglalva a „mennyei” és „földi” nevet kapta a különféle természetek és sorsok összességéről, minthogy mindennek az oka. Ezért mondják — nem is helytelenül — az orphikus szövegek is:

„Zeus első, aki lett, Zeus villámával utolsó,
Zeus maga fő, Zeus törzs, Zeusból született vala minden,
Zeus az alapja a Földnek, alapja a csillagos égnek,
Zeus lett férfiúvá, Zeus nem-vérző hajadonná,
Zeus mindenki lehelle, s oltatlan heve tűznek,
Zeus tenger gyökere, Zeus isten a Nap meg a Hold is
Zeus a király, Zeus villámló ura, kezdete mindnek,
mert mindent elrejtve örömteli fényre hoz ismét
tisztá szívéből fel, félelmesekeket cselekedvén.”¹⁰⁰

402b

⁹⁵ Korábban szerzőnk isteneknek nevezte a csillagokat (2. 391b14–18), isteninek az étert (2. 392a4), ezek a kijelentései azonban inkább peripatetikus közhelyek maradványainak, semmint saját meggyőződésének tudhatók be. A *De mundo* egésze a monoteizmus kifejtésének van alárendelve.

⁹⁶ Vö. Aischylos: *Prométheus* 210: „sok névhez egyetlen alak tartozik” — mondja Prométheus, amikor Gaiát és Themist azonosítja és anyjaként nevezi meg. Xenophón: *Symposion* VIII 9: Zeus, míg ugyanakkor lenni látszik, sok megnevezést visel.

⁹⁷ Az etimológiákhoz a párhuzamos helyeket összegyűjti G. Rudberg: *Forschungen zu Poseidonios*, pp. 102–108; Lorimer kiadásának apparátusában; Maguire pp. 162–4; Festugière II p. 491; n. 510–1; Strohm pp. 350–2.

⁹⁸ Ζεύς tulajdonnév (Ζῆνα; Δία) kétféle tárgyesetét magyarul nehéz visszaadni, még reménytelenebb föladatnak látszik a magyarázat olyan fordítása, amely magyarul is működik, hiszen szerzőnk a két névváltozatból egy hasonló hangzású mondatot formál: ὁ ὢν ζῶμεν — „aki által élünk”. Forrása föltehetően Plátón: *Kratylos* 396AB. Érdekes egybeesés, hogy főntebb (399b13) szerzőnk a „lélek — első mozgató” hasonlatban a lélekkel kapcsolatban használta azt a kifejezést, hogy „amely által élünk”.

⁹⁹ Az istennév görögül: Κρόνος (Kronos); az „idő”: χρόνος (Khronos).

¹⁰⁰ Orph. fr. 21a Kern.

Úgy vélem Szükségszerűségnek¹⁰¹ sem valami m ást neveznek rajta kívül, mivel mintegy győzhetetlen okként szolgál¹⁰²; Végzetnek, mert megköt és akadálytalanul halad¹⁰³, Jussnak, mert mindent lehatárolt¹⁰⁴ és a létezők közt semmi sem határtalan,¹⁰⁵ Sorsnak abból, hogy részekre oszlik¹⁰⁶, Igazságszolgáltatásnak abból, hogy mindenkinek része lesz benne,¹⁰⁷ Kikerülhetetlennek, mert természete szerint kikerülhetetlen ok,¹⁰⁸ Rendelésnek, mert örökké létezik.¹⁰⁹ A Moirák és az orsó tevékenysége is valamiképpen ugyanarra utal: hárman vannak ugyanis a Moirák,

¹⁰¹ A sors ilyenfajta abszolutizálása igen távol esik Aristotelés elképzeléseitől, aki a determinizmus ellen hevesen érvelt (pl. *Hermenautika* 9.). Zeus és a sors azonosítása az ó-sztoára jellemző mindenekelőtt (vö. kül. Chrysippos: SVF I 102.: egy Zeus sok névvel; SVF II 914.: a sors-szinonimák és a Moirák etimológiája; SVF II 913.: sors, természet, igazság stb. azonosítása etimológiai fejtegetések kíséretében, a Moirák elemzése; a sztoikus teológia Zeus és a sorsfogalmak azonosításával jellemezhető: Areios Did. apud Eusebios: *PE.* XV 15,6; Kornutos c. 13 – etimológiai magyarázatokkal). Poseidónios ugyanakkor a Végzetet rangban Zeus és a Természet után a harmadik helyre helyezte (Fr. 382ab, Theiler).

¹⁰² Itt az „Ἀνάγκη”-t (Ananké) az „ἀνίκητον”-nal hozza kapcsolatba. Szó szerint ugyanez az etimológia: SVF II 976.

¹⁰³ A „Εἰμαρμένη” származtatása az „εἶπεν” igéből az ókorban bevett (SVF II 915; 918; 920; Chrysippos: SVF 914; Kritolaos Philónnál: *De aet. mundi* 75; Pseudo-Plutarchos: *De Fato* 4. 570b; Areios Didymos Eusebiosnál: *PE.* XV 15,6: Zeusra vonatkoztatva). A helyes etimológia (a *μειρομαι* = „kioszt” igéből) csak egyszer bukkan föl: Cornutus 13. p. 12,17. Az „akadálytalanul halad” (Usener javítási javaslatával [ἀκολούθως]: „következtesen halad”) az oksági láncra vonatkozik, s nem része az etimológiának.

¹⁰⁴ Περωμένη és πεπεράτωσθα. A mediális ige használata kétértelművé teszi a mondatot, de a főnti fordítás nyilvánvalóan jobban illik a szövegösszefüggésbe, mint a „minden le van határolva” megoldás. Az (egyébként hibás) etimológia szintén elterjedt volt az ókorban, és kétféle változata is volt: (1) a „Végzet” határol: SVF II 997, Plutarchos Fr 19., Sandbach [Stobaiosnál I 5,19]; (2) a végzet határolt, azaz meghatározott: Chrysippos: SVF II 914.; Theodorétos: *Gr. aff. cur* VI 11.

¹⁰⁵ Az aristotelési tétel itt sztoikus értelmet nyer.

¹⁰⁶ Μοῖρα és μεμερίσται. Itt az etimológiai összefüggés tényleges, legföljebb az értelmezés sántít, hiszen a „Moirá” a „kiosztott rész”-t jelenti. Hasonlóan magyarázzák a sztoikusok is: Chrysippos: SVF II 913.; SVF II 914; Theodorétos: *Gr. aff. cur.* VI 11. Ezzel ellentétben Cornutus a „nem látható” szintagmából származtatja („μὴ ὁραστοί”).

¹⁰⁷ Nemesis istennő neve egyébként „jogos fölháborodás”-t jelent mint köznévi, és az ókorban tévesen hozzák összefüggésbe a νέμω = „részülni juttat” igével (vö. Cornutus 13. p. 13,17; *Schol. in Plato: Resp.* V 451A. p. 342,3–4, Hermann; [Iamblikhos:] *Theol. arithm.* 31. p. 40,19, De Falco).

¹⁰⁸ Ἀδράστεια. Vö. SVF II 528; Plutarchos, Fr. 21; Cornutus 13. p. 13,12–17 (Kornutus még két magyarázatot hozzáfűz: „amitől igencsak menekülnek” [az ἄ mint intenzívumképző], illetve „amitől mindig menekülnek” [ἀεὶ = „mindig”]. Ezt átveszi a főntebb említett Platón-scholion is).

¹⁰⁹ Αἶσα és αἰεὶ οὐσα. Cornutus (13. p. 12,14–16.) ezt a régiek magyarázataként említi, míg maga inkább a „kiismerhetetlen ok” (ἀνὶ στος αἰτία) etimológia mellett foglal állást.

és az időviszonyok szerint oszlanak meg, az orsó által mozgatott szálak pedig a kidolgozott, a kidolgozandó és a pörgetett.¹¹⁰ A Moirák közül pedig egyet a múlthoz rendelnek, *Atropost*, mert minden, ami elmúlt, az megfordíthatatlan¹¹¹, a jövőhöz meg *Lachesist* – hiszen mindenekre a természetes vég¹¹² vár –, a jelenhez pedig *Klóthót*, aki kikövetkezteti és kifonja¹¹³ mindenki számára a saját sorsát. Mégpedig nem véletlenül szól így a mítosz,¹¹⁴ hiszen mindezek nem mások, mint az isten – ahogy a nemes Platón is mondja: „az isten pedig, miként azt az ősi mondás állítja, kezében tarja az összes létező kezdetét, közepét és végét, és így egyenesen halad, természetes járással; mindig igazságszolgáltatás kíséri, amely az isteni törvényt elhagyókat bünteti”, „s amelynek az, aki áldott és boldog kíván lenni, már rögvest kezdettől fogva részese legyen.”¹¹⁵

¹¹⁰ Ugyanígy Platón: *Állam* 617BC, csak hogy ott Lachesist rendeli a pamphyliai Ér a múlthoz, és Atropost a jövőhöz (vö. *Törvények* XII. 960C, ahol annyit tudunk meg, hogy Atropos teszi fölbonthatatlanná a testvérei által font szálát). Vö. még Isidorus: *Etym.* 11,92–93, ahol megtaláljuk a másik elképzelést is, miszerint az egyik Moira földadata az emberi élet száljának megkezdése, a másiké vezetése, végül a harmadik a szálát elvágja.

¹¹¹ Ἀτρεπτα – itt tényleg átlátható beszédes nevekkkel van dolgunk. Az etimológiára utal Platón is (*Állam* X 620E: Atropos elcsavarhatatlanná teszi a szálát). A sztoikusok gyakran említik ezt a névmagyarázatot: Chrysippos: SVF II 913–914; 1092; Cornutus 13. p. 13,9–10; vö. Tyrosi Maximus V 5. 60,2–5.

¹¹² Α λήξις kétértelmű szó, egyaránt jelent „vég”-et és „osztalék”-ot. Az utóbbi esetben az etimológia helyes, és ilyen értelemben használja a λήξις szót Cornutus is (13. 13,8–9), és a λαγχάνειν (osztályrészül juttat) igével hozzák kapcsolatba rendesen is az ókorban Lachesis nevét (Chrysippos: SVF II 913. 914. 1092; Porphyrios Stobaiosnál, II 8, 42. 168,20–22, Tyrosi Maximus V 5. 60,2–5). Nem így érti azonban a szöveget az azt parafrázáló Apuleius (*De mundo* 38,374), és meggyőződésem szerint a tagmondat fönt megadott fordítása a természetesebb.

¹¹³ Κλώττουσα: vö. Chrysippos idézett töredékei, Kornutos idézett szöveghelye.

¹¹⁴ Vö. Platón: *Állam* 621B.

¹¹⁵ *Törvények* IV. 715e–716a és V. 730b.

**MILYEN SZEREPET TÖLTENEK BE A FOLYÓIRATOK
AZ ÉRTELMIÉGI GONDOLKODÁSBAN
FRANCIAORSZÁGBAN ÉS MAGYARORSZÁGON?
Budapest, Fő utca 17, 1998. október 29–31.**

Program-előzetes

OKTÓBER 29, CSÜTÖRTÖK

Helyzetjelentés

- 9^h30 – 12^h30: Közös pontok, hagyományok
A magyar és francia folyóiratok jelenlegi helyzete
- 15^h00 – 18^h00: A kulturális folyóiratok hol helyezendők el a szellemi
életben?

OKTÓBER 30, PÉNTEK

Hogyan hatnak a folyóiratok a kulturális magatartásra?

- 9^h30 – 12^h30: A folyóiratok a kortárs alkotási folyamatban:
a folyóirat, mint az alkotás megjelenési helye?
- 15^h00 – 18^h00: A folyóiratok: állami ügy?

OKTÓBER 31, SZOMBAT

A folyóiratok jövője

- 9^h30 – 12^h30: Folyóiratok és kiadás
Folyóiratok és új technológiák
Milyen könnőség? nemzeti vagy nemzetközi?

TÁJÉKOZÓDÁS

THEORIA CUM PRAXI

A leibnizi akadémia-koncepció és a műszaki tudományok*

HANS POSER

1. A hasznos akadémia

„Midőn a brandenburgi választófejedelem őfőméltósága egy dicső és valóban királyi művet, egy »societatem scientiarum et artium«-ot szándékozik megalapítani, olyan intézményre kell gondolnunk, amely az igaz célt és hasznot csekély panasszal érné el” - írja Leibniz a Berlini Akadémia alapítására vonatkozó

* Különlenyomat a *Wissenschaft und Weltgestaltung. Leibniz zum 350. Geburtstag*, Hildesheim 1997, című kötetből. Leibniz szövegeit a következő kiadásokból idézem:

AA = Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hg.v.d. Preuss. (später: Dt., dann Akad. d. DDR, jetzt Berl.–Brandenb.) Akad. d. Wiss., Darmstadt (später: Leipzig, dann: Berlin) 1923 ff.

CO = *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, ed. L. Couturat, Paris 1903, ND Hildesheim 1961.

Engelh. = G.W. Leibniz, *Schöpferische Vernunft. Schriften aus den Jahren 1668–1686*, hg. v. V. W. Engelhardt, Münster–Köln 1955.

Gerland = G.W. Leibniz, *Nachgelassene Schriften physikalischen, mechanischen und technischen Inhalts*, hg. v. V. E. Gerland, Leipzig 1906 (= *Abh. Z. Gesch. D. math. Wiss.*, H.21), ND Hildesheim 1995.

Goldenb. = G.W. Leibniz, *Philosophische Schriften und Briefe 1683–1687*, hg. v. V. U. Goldenbaum, Berlin 1992.

GM = *Leibnizens mathematische Schriften*, hg.v. I.C. Gerhardt, Berlin 1849–1863, ND Hildesheim 1962.

GP = *Die philosophische Schriften von G.W. Leibniz*, hg. v. I. C. Gerhardt, Berlin 1875–1890, ND Hildesheim 1960–1961.

Klopp = Leibniz. *Die Werke*, hg. v. V. O. Klopp, R1: *Historische-politische und staatswissenschaftliche Schriften*, 11 Bde, Hannover 1864–1884.

VE = G.W. Leibniz. *Vorausedition zur Reihe VI der Akad.-Ausg.*, Leibniz-Forschungsstelle, Münster 1982 ff.

emlékiratában. „Az ilyen választófejedelmi társaságnak nem egy pusztá kuriozitásra vagy tudásvágyra és terméketlen kísérletekre kellene irányulnia, avagy hasznos dolgok pusztá feltalálására, melyek folyamodványokon és előterjesztéseken nyugodnának, mint például Párizsban, Londonban vagy Firenzében történnek, [...] hanem mindjárt a kezdetben a dolgot a tudománnyal együtt a haszonra kellene irányítanunk és olyan sajátságokra kellene gondolnunk, amiktől okkal várna el tiszteletet a nagyra becsült szerző és többletet az egész közösség. Ha eszerint az lenne a cél, hogy a teóriát egyesítsék a praxissal, és ne csak a művészeteket és tudományokat javítsák meg, hanem a vidéket és embereket is, a földművelést, a manufaktúrákat és a kereskedéseket is, és egyszerűen az élelmiszereket is, ezenkívül pedig tegyenek olyan felfedezéseket is, amiktől még jobban kiterjed Isten túlárado tisztelete, csodáit pedig az eddigieknél jobban megismerik, és ennél fogva a keresztény vallást és jó igazgatási rendet s erkölcsöket gyökereztetnének meg vagy jobban kiterjesztenének, részint a pogány, részint a még nyers, sőt barbár népeknél.”¹

Ebben az 1700 márciusában, néhány hónappal a Berlii Társaság megalapítása előtt megfogalmazott emlékiratban egy egészen más Leibniz lép eléünk, mint az a világidegen filozófus, akiről Voltaire karikatúrát ír, akit Schopenhauer iróniával kezel és akinek a monasz-metafizikáját már kortársai is ésszel kevésbé beláthatónak érezték. Még ha Leibniz a maga messzeható akadémiai terveit csak Berlinben és még ott is csak tézisekben tudta megvalósítani, míg Bécsben és Drezdában tervei meghiúsultak közvetlenül az aláírási aktus előtt, és mint mások (Szentpétervárott és Göttingenben) csak sokkal később vagy (mint Hannoverban és Kasselban) egyáltalán nem valósultak meg – alkalmazási orientációjukat tekintve teljesen új elemet jelentettek a tudomány területén. Azok a föladatak, amelyeket Leibniz a Társaság elé tűz, éppen ellenkezőnek az akkori kor német egyetemével, sőt messze túlmennek azon, amit ma egy akadémiához kötünk. A Társaság rendeltetése: „az ismeret gyűjtő- és átrakóhelyeként kezdje el a tudományokkal való kvázi-kereskedelmet” – írja Leibniz egy fiatalkori tervezetében –, olyan kereskedelmet, melynek a portékái „kimeríthetetlenek”.² Az elmélet és gyakorlat összekapcsolásában Leibniz virágzó országokat lát növekedni, hiszen ezzel „eszközt adnak a kézbe, hogy a táplálékot megtartsák az országban, manufaktúrákat alapítsanak benne, és következőképpen kereskedéseket vonjanak bele, idővel dologházakat és fegyházakat létesítsenek a henyélők és gonosztevők számára”, sőt raktárakat létesítsenek, nyugdíjat biztosítsanak, az iskolákat megjavítsák, „a kézműiparoknak előnyökkel és eszközökkel megkönnyítsék, hogy folyamatos

¹ H.-St. Brather: *Leibniz und seine Akademie. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der Berliner Societät der Wissenschaft 1697–1716*, Akademie-Verlag, Berlin 1993, 71 skk o.

² *Grundriss einer Bedenckens von Aufrichtung einer Societät in Deutschland* (1671), in AA IV. 1. 538.

ingyenes tűzzel és mozgással mindent meg lehessen próbálni és meg lehessen alkotni a kémiában és mechanikában, hogy haszonra lehessen szert tenni üvegkészítéssel, gépekkel, vízszivattyúkkal, órákkal, számológéppel, festéssel-mázolással, könyvnyomtatással, festőüzemmel, szövészettel, acél- és vasművel, sőt néhány helyes, de kicsiben, intézmény nélkül természetlen különlegességgel". (24 §) Ezt, és sokkal, de sokkal többet, „mindent nyugodtsággal kell elkezdni és [...] lendületbe hozni ezeket a gépeket". Leibniz később kibővítette ezt az első tervezetet. Így pl. kifejti, hogy „az irodalmat meg kell javítani, a könyvkészítésre pedig különösen őrködni kell", és ugyanakkor azt is követeli, hogy „létesítsenek nyomdákat és papírmalmokat". Megjegyzendő, hogy Leibniz az elmélet és gyakorlat egymáshoz-kapcsolódását a tudomány, a manufaktúrák, a gazdasági adottságok összefüggésében, és annak összefüggésében, amit ma bizonyonnyal úgy mondanánk, hogy az életminőség megjavítása, egyetlen nagy gépezetnek fogja föl. A belső összefüggések mechanikaiak, melyek együttesen egy célt, a közhasznót szolgálják, s ezáltal egyfajta harmóniát. Leibniz terveiben az akadémia ilyen módon egy szuperminisztériumhoz mint szupergépezethez kerül, amelyben, modern kifejezéssel, az alap kutatás közvetlenül összekapcsolódik a fejlesztéssel, és ahol a szükséges támogatások a virágzó állam érdekében történnek.

Ha azonban ezeknek a terveknek 1700 és 1715 közötti berlini megvalósítására tekintünk, csalódnunk fogunk: először is, eltekintve attól, hogy a diszciplínák közül a leginkább teoretikus, a filozófia, az akadémiai tagok között alig nyert képviselést, ez még inkább érvényes a praxis diszciplínáira, ugyanis míg a teológusok, az orvosok, a természettudósok, könyvgyűjtők és -készítők mintegy 8–8 tagot mutatnak föl, addig éppen két építész és csak egy mérnök volt található a rendes tagok között, akiket akkoriban jelenlevő tagoknak neveztek. Ugyanez a kép ismétlődik a levelező vagy távollevő tagoknál³, és az új társaság, az 1710. évi *Miscellanea Berolinensia* tanulmányokat közlő első kötetében. A hatvan tanulmány között van egy, teljesen külsőségekre korlátozódó ábrázolása a Leibniz-féle számítógépnek, amelynek első modelljét mindamellet csaknem négy évtizeddel korábban, mégpedig már 1673-ban bemutatták a Royal Societynek. „Abból a célból, hogy a nyilvánosság számára demonstrálják azt – írja H.-St. Brather –, hogy a Társaság technikai újítások révén közvetlenül a gyakorlatban is hatékonyá válhatna, [...] fogadta el Leibniz egy cséplőgép megkonstruálását", nevezetesen egy rézmetszet formájában. Ezzel a vízzel hajtott géppel „3 személy naponta annyi gabonát csépelhet ki, mint amennyit egyébként cséphadaróval 18 személy" – olvasható a mellékelt ábramagyarázó szövegben⁴. Ez azonban végső soron szánalmas eredmény a gyakorlat számára, még ha hozzávesszük az akadémia finanszírozásához úzott selyemtermelést és a naptárkészítést, valamint Leibniz megjegyzését egy beszámoló jelentésében: „Feltalált egy új phosphorust a Társaság

³ Vö. a statisztikai adatokat, in Brather: *Leibniz*, 337–365. o.

⁴ Brather: *Leibniz*, 293. o.

egy tagja, amely egy zárt üvegben pusztá mozgatással mindenkor világít”⁵ – ami bizonynyal nagyon praxisorientált fölfedezés, és amennyiben a megjegyzés Tschirnhausra utal, olyan találmány, amely egy évtizeddel idősebb, mint a Társaság! Bár Leibniz hozzáfűzi : „Olyan különleges gépeket is kigondolt az ember, amelyekkel hasznos és fontos dolgokat lehet végbevenni”, de nem mondja meg, melyeket. Így panaszkodik 1710-ben: „E Társaság célja kiváltképpen az, hogy finom és hasznos felfedezéseket hozzon létre, hogy ezáltal a közösség hasznot húzzon, a királyi alapító pedig örömét lelje benne. Ez idáig azonban ez eléggé hiányzott, amennyiben a Társaság legtöbb tagja keveset törődött ezzel.”⁶ És két évvel később Leibniz egy Bécsből írott levelében óva inti Jablonskiont, hogy előkészítse a *Miscellanea* következő kötetét és „benne nemcsak speculativa et curiosa, hanem practica et utilita is közöljön”, így például a manufaktúrákról és a ballisztikáról.⁷

Éppen a praxis és a hasznosság melletti eme leibnizi kiállás az, ami több olyan kérdést vet föl, amelyeket sorjában meg kell vizsgálni. Vajon Leibniz csupán programjában előretelkintő, mint Francis Bacon, aki a *Nova Atlantis*ban a Salomonház tudósainak tudományos-fantasztikus földadatokat oszt ki? Mit jelent a praxis, ellentétben a teóriával, az akadémiai tervekben? Milyen jellegű a teoretikus modellje az elmélet és gyakorlat viszonyára vonatkozólag, hogyan ágyazódik be a leibnizi metafizikába és melyek azok a következmények, amelyek ebből a technika és a technikatudomány értelmezésére nézve adódnak egy akadémia keretében?

2. Leibniz mint feltaláló

Leibniz önmagában egy akadémia – mondta Nagy Frigyes. Vonatkozik ez a technikára is. Anélkül, hogy a részletekbe bocsátkoznánk, szeretnénk ezt néhány példán megvilágítani. Kezdjük egy kétes hírrel. Leibniz – tudósít Ludovici 1736-ban, állítólag – gyorspostát javasolt Hannover és Amszterdam között, melynek mindössze négy órára van szüksége – ami a világidegen tudóst kigúnyoló hír. Biztos, hogy Leibniz nem a kontinentális expresszt találta föl, hanem csak kocsijára egy jobb rugózást, de ez sem kevés... Egyéb és komolyan vehető Leibniz-találmányok, amelyeket Ludovici említ, egyebek közt a „számító szekrény”; egy

⁵ *Erzählung von der Absicht der preußischen Societät der Wissenschaften, was sie bißher geleiſtet und wodurch ſie gehindert worden*, Klopp X. 366; valamint A. v. Harnack: *Geschichte der Königlich Preußischen Akademie zu Berlin*, 2. kötet, Berlin 1900 , II . 67, 148. o.

⁶ *Denkschrift Ende 1710*, Klopp X. 427/ Harnack II. 201.

⁷ Idézi Brather, 282. o. 38. j.

igazi zsebbóra készítésének módszere; a 0-val és 1-gyel számolás művészete; valamint a szélmalom.⁸ Vegyük szemügyre röviden ezeket a találmányokat.⁹

Fiatalemberként Leibniz arra a döntő gondolatra jutott, hogy egy váltóhengerral megoldaná egy – a négy alpműveletre képes – számítógép megépítésének a problémáját.¹⁰ Az első modell meghozta neki a Royal Society tagságát; három különböző nagyságú gépet épített nagy fáradsággal, folyamatosan irányítva a kézműveseket, egyet e gépek közül a kínai császárnak küldött, ahol ez egészen a kulturális forradalomig bizonyíthatóan megvolt.¹¹ A váltóhengert egyébként 1948-ig alkalmazták a mechanikus számítógépek építésében. Ugyanígy feltalálta Leibniz – ha nem is elsőként – a duális számokat, minden komputertechnológia alapját, és erre két teljesen különböző számítógépet tervezett, valamint egy számváltót, a kettes és decimális számrendszer transzformációjára. Leibniznél a 0-val és 1-gyel való számolás ezenkívül mindig összekapcsolódott azzal az elképzeléssel, hogy elvileg minden ismeret megragadható digitálisan, tehát aritmetikailag is feldolgozható. Épp ezért Leibniz joggal tekinthető az információs korszak atyjának. – Már korán vitába szállt Huygensnak azzal a találmányával, amely az ingaórák ingaszerkezetét gátolta, csakúgy mint az órák automatikus együttjárását biztosító „billegő”-szerkezet szintén huygens-i találmányával; az erre vonatkozó Leibniz-cikket kinyomtatták a Royal Society Aktáiban.¹² – Több találmánya függ össze a Harz-hegységben lévő bányarendszerben vállalt felügyelői állásával.¹³ Említésre méltó itt az átfogó víztelenítő rendszer, mert jellemző a rendszerösszefüggésekben való leibnizi gondolkodásra: a kiindulási probléma abban állott, hogy a Harzban nem volt elegendő víz ahhoz, hogy a szivattyúk folyamatosan tudjanak vizet hajtani a vízkerekre. Ezen akart Leibniz szélkerekekkel segíteni: a vizet egy

⁸ C. G. Ludovici: *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnizischen Philosophie zum Gebrauch seiner Zuhörer herausgegeben*, 2 kötet, Leipzig 1737, II, 328, 329, 398 és 415. §

⁹ A technikáról szóló leibnizi szövegek – például órákról, tükörszerkezetekről, lőfegyverekről, szivattyúkról, víz- és szélkeres vizkiemelő művekről, a hajózás problémáiról, kocsikerekekről és futóművekről – megtalálhatók Gerlandnál, 121–246. o.

¹⁰ A számítógéppel kapcsolatban lásd N. J. Lehmann: „Neue Erfahrungen zur Funktionsfähigkeit von Leibniz' Rechenmaschine”, *Stud. Leibn.* 25 (1994), 174–188. o.

¹¹ A legutolsó A. Heinekamp híradása nyomán, akinek a megfelelő fotót bemutatták.

¹² AA III. 193–201. o.

¹³ Ehhez vö. J. Gottschalk: „Technische Verbesserungsvorschläge im Oberharzer Bergbau”, in E. Stein – A. Heinekamp (Hg.): *G.W. Leibniz. Das Wirken des grossen Philosophen und Universalgelehrten als Mathematiker, Physiker, Techniker*, Hannover 1990, 62–71. o.; valamint A. Heinekamp: „Leibniz' Bemühungen um eine Verbesserung des Bergbaus im Harz. Zur Problematik der Durchsetzung technischer Innovationen im 17. Jh.”, in *Technikgeschichte als Vorbild moderner Technik* (= Schriften d. Georg-Agricola-Gesellschaft Düsseldorf, Nr. 12), Düsseldorf 1986, 7–29. o.; valamint G. Scheel bevezetése a *Sonderband Harzbergbau*hoz, AA III.

alacsonyabban fekvő tóból szél esetén egy magasabban fekvő tóba kellene átszivattyúzni úgy, hogy a vízkerekek hajtásához mindig elegendő víz álljon rendelkezésre az aknák vízszivattyúinak működtetéséhez. Mindehhez tervezett egy általa kigondolt horizontális szélérőművet, amelynek vízszintesen fekvő óriási szélkereke vezető deszkák segítségével további beállítási műveletek nélkül minden tetszőleges szélirányban képes lenne dolgozni. A súrlódás leküzdésére mellesleg föltalálta a gördülőcsapágyat; akkoriban persze az ember nem volt abban a helyzetben, hogy a kellő szilárdságú acélt előállítsa. Ugyanakkor a szivattyúk nem tudtak magas fordulatszámmra eljutni; ehhez tehát föltalálta az automatikus fordulatszám-szabályozást. Ugyancsak foglalkozott az alkalmazott szivattyúk tökéletesítésével. A továbbiakban a vízszivattyúknak a szállítókosokat is hajtaniuk kellett, ehhez elengedhetetlen volt az energiaszükséglet folyamatossá tétele ill. redukálása, ezért Leibniz tervezett egy kúp alakú szállítóorsót, amelyet egészen a XIX. századig alkalmaztak, vagy a súlycsökkentésre egy végtelen szállítóláncot, vagyis egy olyan láncot, amely fölül önmagában zárult, lent pedig kerekeken futott és két szállítókosárba volt belefűggesztve – egy fölöttébb egyszerű elv alapján, amely – mert az embernek nem kellett még a több mázsás láncsúlyt is szállítania – az egyharmadára csökkentette a fölhasználandó munkát. Ez a találmány is a XIX. századig működött, míg a szélérőmű működött ugyan egy ideig a maga komplexitásában, ám a bányahivatal elutasította és elvetette. – Megemlítendőek végül a hannoveri Herrenhausen kastély parkjának szökőkútjaihoz készített tervek, amelyek – a leibnizi gondolkodásra jellemzően – egy áruszállításra is alkalmas csatornát irányoztak elő vízelvezetőnek.

Mindezek a találmányok három momentummal jellemezhetők: először, mindegyikük egy egész – jórészt nagy komplexitású – rendszer alkotórésze, másodsor, sokféle módon az automatizálást, tehát az önszabályozást célozzák, harmadszor, a tudomány világos alkalmazását mutatják, mégsem a kézműves hagyományból származó találmányok, hanem nagyon is matematikai, mechanikai és hidromechanikai jellegű elméleti megfontolásokon alapulnak. Leibniz tehát saját tapasztalatából tudta, miről beszél, amikor a Társaságban egyesíteni akarta az elméletet a gyakorlattal.

3. Elméleti és gyakorlati tudomány

A Társaság dolgozzon ki hasznos tudást – de mit jelent a haszon? A kérdés a barokk korban nem kevésbé volt jelentős, mint manapság, amikor a 60-as évektől újra meg újra fölvetik a tudomány legitimációjának követelményeit. A haszonra való orientálódás, úgy tűnik, itt egyfajta lapos utilitarizmushoz áll közel. Ám nemcsak a „közjónak” a magán-javak helyett való állandó hangsúlyozása követeli meg ennek a visszautasítását, de az is, ahogyan Leibniz a haszon-kérdést megválaszolja az 1680 körül keletkezett, programatikus művében, a *Cogitationes de Physica nova instrauranda* c. írásában. Ebben már az elején hangsúlyozza a

természettudomány hasznát: „Physicae utilitas”. Anélkül, hogy ezt különösebben kiemelné, szembefordul az aristotelési fölfogással, amely szerint a tudomány a kíváncsiság kielégítését szolgálja. A tudománynak szerinte sokkal inkább a haszonra kell irányulnia, és a haszon – folytatja Leibniz – a *felicitas* növekedésének elérését jelenti, ami, a boldogság szóval lefordítva, ezt a boldogságot a keresztény *beatitudo*hoz viszi közel; míg a *felicitas* inkább átfogja a két elemet, a jó életet éppúgy, mint a lelki boldogságot. A *felicitas* elérése két módon történhet: az elméleti természettudomány – *physica rationalis* – által, amely a lélek tökéletesedését szolgálja, vagy empirikus természettudomány – *physica empirica* – által, ami ahhoz segít hozzá, „hogy a testet, amely a lélek eszköze, megvédjük és gondozzuk, amennyiben elősegítjük a számára hasznosat, és kiküszöböljük a neki károsat”.¹⁴

Vegyük szemügyre először a hasznosság második formáját, minthogy ez áll az akadémiai gyakorlati hasznossága formulájának háttérében. Ilyen, a találmányból eredő tudás példaként Leibniz kimondottan technikai eljárásokat említ, nevezetesen „a tűz és víz hasznosságát”, „a fémeknek tellérjeikből való kiolvasztását olyan masszává, amely a melegben alakítható, lehűlés után pedig szilárd”, a selyemkészítés művészetét”, a „timsókkészítés művészetét” és sok egyebet.¹⁵ Egybeesik ez a „Gemeine Nutzen” fogalmának a magyarázatával, amely az „Egy Társaság felállítására vonatkozó gondolat alapvetésében” található: „táplálkozás, könnyítés, kényelem”.¹⁶ Ezzel Leibniz az alkalmazás-orientált tapasztalati tudományokat beilleszti az embernek mint hiánylénynek – akinek szüksége van a technikára – a platóni *Prótagoras* óta ismert fölfogásába: Prométheusz az ő tökéletlensége miatt lopta el Athéné tudományait és Héphaistos mesterségeit együtt a tűzzel, hogy lehetővé tegye a túlélést a világon. Az ilyen, a technika formájában fellépő alkalmazás-orientált tudás tehát létfontosságú.

Ám Leibniz ennél is többre tartja képesnek a tudományokat. Megmutatkozik ez akkor, amikor az elméleti haszon kérdését vesszük szemügyre. Először is az a benyomásunk alakulhat ki, hogy nem létezhet semmi olyan tudás, amely a teoretikus meghatározás értelmében nem hasznos. Leibniz azonban az elméleti és empirikus tudományok haszna közötti határon kívül meghúz még egy további határt is: nevezetesen az egyik oldalon a tudományok szisztematikusan rendezett tudása, és a másik oldalon a csupán fölhalmozott tudáskészletek közötti határt. Éppen ez utóbbi tudásformát veti el a közhaszon szempontjából, vagy legalábbis lényegesen kisebb rangot jelöl ki számára; ugyanis csakis a *rendszerezett* tudásban tud a rend láthatóvá válni, olyanná, amely módot ad a lélek tökéletesedésére, mert ez teszi láthatóvá a világ harmóniáját és ezáltal alkotójának a bölcsességét. A tudomány ennél fogva nem a maga életet-lehetővé-tételre és létfontartásra

¹⁴ VE N. 141, 626 sk. o./ Engelh. 305. o.

¹⁵ VE 628/Engelh. 308.

¹⁶ L. c. 10. §.

irányuló praxisában merül ki (Mittelstrass ezt rendelkezési tudásnak nevezné), hanem, mint elméleti tudománynak, megvan az ezen messze túlmenő föladata, hogy e világ érzéki voltát az orientációs tudás alakjában ismerje meg. A harmónia azonban, amely a *felicitas*ban kifejezésre jut, egyszersmind célja az ember etikai cselekvésének: Minthogy minden cselekvés tökéletesre – tehát a harmónia fokozására – irányul, és mert ez a cél minden ember által ésszel belátható, Leibniz egy ilyen elvben látja mind az egoista boldogságratörés, mind pedig a másokkal való számolás dogmatikus kötelezettségének a fölülmulását. Minden tudomány megadja a módját számunkra e harmónia fölismerésének; éppen ezért minden tudomány mindig többre becsülendő egy elméletmentes praxisnál. A *Préceptes pour avancer les sciences*ban ezt írja Leibniz: „De ha van elegendő idő gondolkodni, akkor úgy találom, hogy az összes dolgokban, amelyek a szabályok és az ész számára hozzáférhetők, [...] a teória megelőzi a praxist, ha ugyanis módszeresen tudunk gondolkodni a célból, hogy semmi se maradjon ki azokból a körülményekből, amelyeket tekintetbe kell venni. És még a praxis nélküli teória is fölényben lesz egy elmélet nélküli vak gyakorlattal szemben, ha a gyakorlat embere arra kényszerül, hogy találkozzon egy olyan szituációval, amely nagyon eltér azoktól, amelyeket addig átélt. Ugyanis mivel nem ismeri annak okait, amit cselekszik, teljesen meg fog rekedni, ellenben az, aki az okokat ismeri, megtalálja a különleges eseteket és a segédeszközöket.”¹⁷

Ezt a megjegyzést nem szabad úgy értelmezni, mint a praxis elhárítását a *vita contemplativa* kedvéért, hanem éppen ellenkezőleg, az elmélet nagyobb érvényesülésére való fölhívásként. Vörös fonálként húzódik végig a Társaság összes tervein a gondolat, ugyanis újra meg újra megjelenik a követelés: „oly sok szép hasznos gondolat, invenció és kísérlet, mely oly gyakran megy veszendőbe” – mint például a kézművestudás, amelyet csak egy bizonyos időben és csak egy bizonyos helyen szóban adnak át – följegyzendő és nagyobb elterjesztés révén hasznosítandó; elsősorban azonban, mint az „Egy Társaság felállítására vonatkozó gondolat alapvonása”-ban olvasható, mert így a „Teorici Empiricis felici connubio conjugirt, a többi hiányosság egyikéből suppliret, egy seminarium artificium és szintűgy officina experimentorum megszilárdul, amiben mindenki könnyen kivitelezhetné a maga kísérleteit és koncepcióit”.¹⁸ A praxis-mentes teória és a teória-mentes praxis kölcsönös megtermékenyítése a voltaképpeni cél, ugyanis egy kialakuló fölhasználásra alkalmas teória először is hasonlíthatatlanul szélesebb körben használható föl, mint minden közvetlenül meglevő gyakorlati tapasztalat, másodszor, az elméleti hasznon túl Leibniz számára utat nyit arra, hogy elméleti alapmeggyőződése harmonikusan kibékíthessék egymással az ész és a hitet.

Ezzel megszűnik a rés az empirikus tudományi és a teológiai föladatok között, amelyeket Leibniz a Társaság elé tűz; ugyanis a természettudományok megalapo-

¹⁷ GP VII. 172/LW IV. 127.

¹⁸ Grundriß 24. §, AA IV.1. 536/PS II. 40.

zása nézete szerint folyvást túlmutat az előbbieken és belevisz a metafizikába, hogy aztán végül (is) a Legjobb elve folytán, mely Isten választását vezeti a teremtésbe a lehetséges világok között, visszamenjen Isten cselekedetére és azon akaratára, hogy egy harmonikus világot teremtsen. Ezzel az elméletet és gyakorlatot, a tapasztalati tudományt, az elméleti tudományt és a teológiát egy egységes koncepcióba foglalja.

4. A szisztematika mint a gyakorlati tudomány előfeltétele

Az elmélet és a gyakorlat szintézise megköveteli a tudományos kérdések és kijelentések szisztematikáját. Enciklopédiája egy projektumában azt írja Leibniz, hogy a mai tudományosság apparátusa „egy nagy üzletnek” tűnik, amely „sokféle árut tartalmaz ugyan, de teljes összevisszaságban és rendetlenségben leledzik, mert a tárgyak össze vannak egymással keverve, mert hiányzik a leltári lista. Minél nagyobb tömeget képeznek az ott összehordott dolgok, annál csekélyebb lesz a hasznuk. Épp ezért nemcsak azon kell fáradoznia az embernek, hogy mindenhol új árukat szerezzen be, hanem azon is kell lennie, hogy amit már birtokol, helyesen rendezze. Olyan rendet kell kiépíteni, hogy a jövőbeni kiegészítések mindig megtalálják a maguk pontos helyét, és ne legyen rá szükség, hogy a mindennapi hozzáférés miatt mindennap össze kelljen keverni és át kelljen rendezni a tegnapi [...] Nekünk tehát [a tudomány szempontjából] két dologra van szükségünk ahhoz, hogy kijussunk ebből a keveredésből: egy leltárra, amely számos pontos jegyzékkel van ellátva, és egy elméletek-könyvére (*liber subductarum rationum*). Az első műnek, vagyis az inventáriumnak, őriznie, tartalmaznia és bemutatnia kellene minden tudást a természetről, a technikáról és arról, ami értékes a megfigyelt és hírül adott dolgokból. A teóriák könyvének azonban tartalmaznia kellene az (abszolút, vagy ha másként nem lehetséges, a hipotetikus) igazság, a valószínűség és a legbizonytalanabb föltevések összes bizonyítékait, amelyek az érzékileg megismertből adódnak.”¹⁹ Ehhez azonban, hangsúlyozza Leibniz, olyan módszerre van szükség, amely lehetővé tesz egy meghatározott rendet, és benne formális, számítási bizonyítékokra. Minden tudás megtalálná tehát a maga helyét.

Leibniz mármost kidolgozza, hogy a haszon két formájának, az elméletinek és a gyakorlatinak, nemcsak más és más a külső megjelenési képe, hanem hogy egészen eltérő módszerekre is van szükségük. Ugyanis míg az elméleti haszon módszertani tekintetben *analíziseken* alapszik, a gyakorlati haszon *kombinációkból* és *szintézisekből* származik; és míg az analitikus eljárás egy tudomány *elveihez* vezet, ami, formalizált alakba öntve, megenged egy *ars iudicandi*, egy bizonyítási művészetet a tudományon belül, addig a kombinatorikus eljárás formalizált

¹⁹ CO 214/Engelh. 177 f.

fogalmazásban, egy *ars inveniendi*, egy föltalálási művészetet adna, föltételezve, hogy adekvát jelek és jelkapcsolati szabályok lennének találhatóak. Az *ars iudicandi* megengedi, hogy a tudományon belül formális eszközökkel bizonyítsunk vagy cáfoljunk egy tézist; az *ars inveniendi* rendeltetése viszont az, hogy az ész csodálatos eszköze legyen új, nem sejtett összefüggések fölfedezésére, mégpedig az elméleti és a tapasztalati tudományokban. A scientia generalison belül, amelyben az összes tudományágak szisztematikusan bele vannak rendezve, e két tudásnem az ismeret-megalapozás és az ismeret-bővítés lényeges eszközeit képezi.

Míg az *ars iudicandi* messzemenően megfelel egy-egy formalizált hagyományos bizonyítási technikának, az *ars inveniendi*ben Leibniz egy egészen új, termékeny eszközt látott. Éppen a gyakorlati haszon szempontjából követeli ezért újra meg újra ennek a kiépítését. A formális alapot egy fiatalkori írásában, a *Dissertatio de arte combinatoriá*ban rakta le, és számos későbbi kéziratban készített tervezeteket vagy javaslatokat a jogi, fizikai és ökonómiai alkalmazására, vagy tette ezt az akadémiák föladatává, anélkül hogy ezek munkálatai lezárultak volna.

Föltesszük a kérdést, mi indíthatta egyáltalán Leibnizet arra, hogy kifejtse egy *ars inveniendi* mint *ars combinatoriá*t. Az ilyen törekvést elsősorban az egyszerű gépeknek Arkhimédészre visszamenő elmélete erősíti meg: minden tisztán mechanikus gépnek az emelő, az ék, a tengely, a kerék és a csavar összeillesztéséből kell állnia. Ha sikerülne egy szabályozórendszert kifejleszteni az összeillesztési lehetőségekre, akkor ez lehetővé tenné minden elképzelhető gép előállítását. Elvileg nem járt el másként 1880-ban Franz Reuleaux a maga kényszermozgás-elméletében, csak hogy ez kezdettől fogva lényegesen bonyolultabb volt a maga elemeit tekintve, s ezért vezetett sikerre. A leibnizi gyakorlatot, amely a maga korában kivihetetlen volt és túl elemi a kombinálandó atomi alapképződményekben, akkor nem koronázhatta siker; de visszatekintve éppen annak a közelítésmódnak bizonyul, amely a gépészet tudományossá válásához vezetett, és amely az utóbbi két évtizedben lehetővé tette a számítógép alkalmazását a gépészetben.

Az *ars inveniendi*nek az a célja, hogy általa a tudományban új fölismerésre tegyenek szert. Érvényes ez mind a kísérletekre, amelyeknek az előrelátása vezet a teória kiépítéséhez, mind pedig a kézzelfogható alkalmazásokra, például gépek alakjában a mechanikán belül. Ily módon Leibniz úgy véli, lehetőség van egy *analysis situs*ra, a geometria egy általánosított formájának a kifejlesztésére, amelyet a geometriai szintézis-alkalmazásban, tehát *ars inveniendi*ként, a „föltalálás rajzoló módszereként” ír le²⁰; amire céloz, az annak felel meg, ami ma, 300 év múltán mint CAD (Computer Aided Design) nyer alkalmazást gépek konstruálására, nevezetesen egy formális, teljesen géppel földolgozható algoritmus. Leibniz ezt írja: „Ezzel a csodálatos művészettel el fogjuk érni, hogy a jövőben gépek föltalálása nem lesz nehezebb, mint a geometriai problémák konstrukciója. Ilyen

²⁰ *Characteristica geometrica*, 10. August 1679, 6. §, GM V. 143/Engelh. 247. – Hogy ezek a tételek valóban konzisztensek, legutóbb F. C. Bosinelli mutatta ki.

módon ugyanis nehézség és ráfordítás nélkül leírhatunk igen bonyolult gépeket is, sőt természeti tárgyakat is figurák nélkül [vagyis rajzok nélkül, odaillő formális szimbólumokkal], olyan módon, hogy áthagyományozzuk őket az utókorra, és tetszőleges időpontban a legnagyobb pontossággal megrajzolhatják majd őket.”²¹

Az *analysis situs* alkalmazására vonatkozó említett megjegyzés éppen a gépek konstrukciójára vonatkozóan látható világosan: kell hogy legyen „a föltalálásnak egy megrajzolási módszere”, a konstruktőrök valóban nem teóriákban gondolkodznak, amelyekből dedukálniuk kellene, hanem modellekben! Erre még vissza kell térnünk.

5. A gép-metaphora

Túlságosan rövidre fognánk a leibnizi technika-interpretáció ábrázolását, ha nem vennénk tekintetbe a gép-metaphora metafizikai használatát. Mivel ez a leibnizi filozófia közepébe vezet, épp ellenkezőleg, benne láthatjuk meg gondolkodásának átfogó horizontját. Épp ezért itt legalább tézisszerűen ki kell fejtenünk. Amióta Descartes gépként írta le az emberi és állati testet, amióta automaták emberalakban divatos udvari játékként keltettek örömet, a gép-metaphora egy hasonlíthatatlan diadalmenetet ért el. Eltérően az emberalkotta mechanikai, „művi gépektől”²², az organikus vagy „természetes gépeket”²³ az jellemzi, hogy először is önmagukban valóságos egységet képeznek. Másodszor, az ő esetükben, ellentétben a mechanikai gépekkel, minden egyes széttagolásnál újra alárendelt gépekre bukkanunk, és így tovább a végtelenségig²⁴: minden gép és minden eleven. Harmadszor, ezek a gépek magukat szabályozzák, élő automatákat, „természetes automatákat” vagy „isteni gépeket” alkotnak²⁵, és lelki lényekként „testetlenek”²⁶ vagy egyben „szellemi automaták” is.²⁷ Leibniz azonban még ezen is túlmegy, sőt egész szubsztancia-metafizikája bizonyos szempontból egy technomorf konstrukcióként értelmezhető²⁸: kell hogy minden gépnek alkotója és célkitűzője legyen, így az emberek, állatok, növények „természeti gépekre” utalnak²⁹, éppen úgy, mint az a

²¹ L.c. 7. §.

²² *Système Nouveau*, GP IV. 482/BC II. 265.

²³ L. c.

²⁴ Mon. 64. §.

²⁵ Mon. 64. §.

²⁶ Mon. 18. §.

²⁷ *Système Nouveau*, GP IV. 485/BC II. 268.

²⁸ A legkövetkezetesebben képviseli ezt A. Fortes: „Leibniz. Filósofo de la Revolución Industrial”, in *Miscellanea Comillas. Revista de estudios históricos*, Univ. Pontificia Comillas, Santander, 32. 2. (1974), 295–330.

²⁹ Arnould-hoz, 1687. okt. 9. GP II. 125/Goldenb. 359.

lehetőség, hogy az eget³⁰, sőt magát a Mindenséget, „tökéletes gépként” értelmezzük³¹, Istenre mint fölöttébb „ügyes kézművesre” tekintünk.³² A természettörvényeket Leibniz következetesen „az isteni találmány mechanizmusaként” értelmezi.³³ Így azt írja, hogy a természet „Isten műalkotása, mégpedig oly módon nagy ez az alkotás, hogy minden természeti gép (éppen ez az igazi, de kevésbé tekintetbe vett különbség a természet és a művészet között) éppenséggel végtelenül sok *organumból* (tehát eszközből, organikus részekből) áll.”³⁴ Ugyanakkor Istenben egyfelől a tisztán kauzális, mechanikus mozgásfolyamatot végző fenomenális természet és másfelől a szellemi automaták belső folyamatai közötti kapcsolatot tekinti, amikor is Leibniz kiemeli, hogy „Isten, aki a gépek és a természet művei vonatkozásában a feltaláló és építőmester helyét tölti be, a király és az atya helyét foglalja el az ésszel megáldott szubsztanciák szá-mára”.³⁵

Élő automaták egymással összehangolt működését minden egyes monász-individuum egyidejű önállósága és függetlensége mellett Leibniz ugyancsak egy gép-metáforával jellemzi, nevezetesen az óra-hasonlattal. Amíg Descartes nem tudja megmagyarázni, hogyan hat egymásra a test és a lélek, amíg Malebranche-nál Istennek *occasiotól occasio*ig, alkalmtól alkalomig kell munkálkodnia, hogy az összhangot megteremtse, Leibniz Istenben a tökéletes órás mestert látja, aki két bizonytalanság szinkronban járó és mégis független órát képes megalkotni. (Leibniz tudta, hogy itt miről beszél; hadd emlékeztessünk a billegő nevű alkatrészszel való foglalkozására a zsebórák azonosan járása céljából.) Isten tehát az előre stabilizált harmónia megalkotója mind a monászok mint élő automaták, mind a test és a lélek között.

Mármint Isten a maga teremtésében azt a célt követi, hogy a lehetséges világok legjobbjának kiválasztásában összekapcsolja a sokféleség maximumát a rend maximumával, hogy ezáltal megvalósítsa a harmónia maximumát. Leibniz egész metafizikája ily módon lefordítható egy gép-metáforára: az Isten által optimalizált technológia az, ami a világot a legmélyebben összetartja.

A gép-metáfora lehetővé tesz egyfajta visszavetítést a maga kimenetelére, az emberre, aki gépeket talál föl és gépeket épít. Az ember ebben a képben a tökéletlen kézműves ugyan, de éppen technológiai alkotásában Istennek hasonmása! Miként Isten, a legjobb elvét követve, keresi a lehetséges technológiai alternatívák között a legmegfelelőbb megoldást és e törekvésében része az isteni választásnak, hogy a legjobb kozmosz-gépeket a viszonylag legtökéletesebb,

³⁰ Arnould-hoz, 1687. okt. 9. GP II.115/Goldenb. 345.

³¹ Leibniz: *La réforme de la dynamique*, éd. M. Fichant, Paris 1994, 290. o. 1. j.

³² Arnould-hoz, 1684. ápr. 30. GP II.95/Goldenb. 319.; vö. *Disc. Mét.* 22. §.

³³ *Cogitationes de la physica nova instauranda*, VE N. 141, 627.

³⁴ *De ipsa natura*, GP IV. 505/LW IV. 275.

³⁵ *Considération sur les principes de vie*, GP VI. 545/LW IV. 345.

önmagukat szabályozó gépekkel gondoltassa ki. Az ember tehát egy isteni megbízatást és egy isteni tervet teljesít, ha gépeket fedez föl és épít, amelyek a lehető legnagyobb hasznot hozzák. Ezzel az összes akadémiai terv egyszersmind az elmélet és gyakorlat összekapcsolásában nyer bizonyosságot, valamint a haszon mint önkibontakozás sajátos formájában, amire mi emberek kötelezve vagyunk. Nehézségünk csak abban van, hogy mi, eltérően az isteni gondolkodástól, nem egyszerűen áttekinthetjük az eszmék birodalmában a technológiai lehetőségeket, hanem először meg kell őket találnunk. Ebben a platóni és egyben leibnizi értelemben Friedrich Dessauer a húszas években úgy tekintette a mérnök munkáját, mint a platóni idea-világban benne rejlő „optimális megoldási forma” megkeresését.³⁶

Dessauer platóni aspektusa nem található meg ugyan expliciten Leibniznél, de egyértelműen beleilleszkedik, hiszen az *ars inveniendi* kombinatorikus eljárása éppen előre megadott, kombinálandó elemek előfeltevéséből él. A művészet (*ars*) módot ad nekünk embereknek, hogy áttekintsük valamennyire azt, ami ellentmondásmentes logikai konstrukcióként mindig is létezik, amelyet nem feltalálnak, hanem megtalálnak. Persze amit találunk, az mindig függ attól, amit már megtaláltunk, tehát függ a tudásunktól. Éppen ezért Leibniz számára egészen természetesen egymásbafonódik a természettudományok elméleti és gyakorlati haszna, és ezért az elmélet minden támogatása egyben a gyakorlat támogatását jelenti, sőt, a kettő kölcsönösen egymásra van utalva.

Vegyük szemügyre még egyszer a gép-metaphora visszavetítését, mármint a gép céljának a tekintetében. Az ember is célokat követ cselekedeteiben. Az általa megépített gépek célja éppen az, amit mi gyakorlati hasznosságként megismertünk, vagyis a legtagabb értelemben vett jólét biztosítása. De hogy eközben ne ösztönösen cselekedjünk, mint a fészekrakó madár, hanem saját célkitűzésünk szerint, és új eszközöket ésszerűen megválasztva és megtalálva legyünk képesek cselekedni, az teljesen emberi: az emberi szabadságon alapszik, a spontaneitásra és az észre alapozva, olyan tulajdonságokra, amelyek a gép-metaphorában a szellemi automatáknak az önállósága, spontaneitása és az ész által való meghatározottsága követelményeként jelenik meg, és amely az isteni kézműveshez való hasonlóságot fölsírná engedi. Mindezeknek az ember által kifejlesztett technikáknak célja és értelme a közjó növelése, ugyanis a közjó fokozza az emberi élet és együttélés harmóniáját.

Mindezt át kell gondolnunk a gép-metaphorával kapcsolatban. Vagy másként fordítva a dolgot: amennyiben Leibniz ebbe az új technomorf képbe bevonja a világ isteni teremtettségét, az ember szabadságát és tökéletesedésre irányuló földadatát, a világ egy olyan látásmódja alakul ki, amely sajátos módon eleget tud tenni az eljövendő ipari forradalomnak. A technika nemcsak integráns része az életnek, hanem azt a modellt is megadja, amely szerint a világ a maga kauzális

³⁶ F. Dessauer: *Philosophie der Technik*, Bonn 1928, 50 skk. o.

folyamataiban, az organizmusok önregulációjában és céljában elgondolható volt. Éppen ezért a műszaki tudományoknak a Leibniz-féle akadémiában az elméleti koncepció szerint nemcsak szolgáló és segítő szerepük van, hanem konstitutív elemet képeznek az ember és a világ viszonyában és a világ értelmezésében.

6. Az új feltalálása

Idézzük fel röviden azt, amit eddig elmondtunk. A tudományok haszna, a *felicitast* célul kitűzve, vagy lelki haszonból áll, ami az elméleti tudományok rendjéből nő ki és amit egy *ars iudicandi* biztosít, vagy pedig a testi jólétben, ami az empirikus tudományokon és ezek gyakorlati alkalmazásán alapszik egy *ars inveniendine* köszönhetően. Az egyesítő kötelék azonban egy olyan metafizika, amely gép-metáforaként fogható föl.

Ezzel a struktúrával vetnek mármost számot Leibniz akadémiai tervei. Ha egy társaságnak egyesítenie kell az elméletet és a gyakorlatot, akkor meg kell teremtenie azokat az előfeltételeket, hogy teret adjon mindkét gondolkodásmódnak, össze kell kapcsolnia az alapkutatást a nyert kutatási eredmények kreatív kombinációjának lehetőségével technikai innovációk céljára, a közjó érdekében. Hogy ez Leibniz szemszögéből csak nem kielégítő módon sikerült Berlinben, az a kedvezőtlen külső körülmények mellett bizonyára abban a hiátusban keresendő, ami az *ars inveniendi* eszméje és annak megvalósulása között tátongott és ami aligha hidalható át. Ugyanis ha sikerült volna is megtalálni egy megfelelő jelelméletet, vagyis egy terület-specifikus *ars characteristicat*, egy *ars inveniendi* akkor is két leküzdhetetlen határba ütközik. Ugyanis a leibnizi alapvető elméleti meggondolások továbbvitele folytán ma már tudjuk, hogy sem az nem lehetséges, hogy mindent teljesen axiomatizálunk, sem pedig az, hogy minden lehetséges konklúziót egyugyanazon formális apparátussal hozunk létre. (Még szűkebbek a határok a komputerra vonatkozólag, mivel a programozásnak rekurzív, tehát a lépések véges száma szerint induló eljárásra kell támaszkodnia.) Másodszor, az *ars inveniendi* nem lépheti túl a maga területét: mindig diszciplína-specifikus módon korlátozott marad. Más fogalmazásban: az új eljárásokhoz való kreatív áttörés elvileg el van zárva előtte.

Leibniz az előtte kirajzolódó nehézségek láttán több szempontból pragmatikussá válik: ha újra meg újra azt a követelményt támasztja, hogy leírandók a különböző vidékek és tartományok kézművestechnikái, akkor erre többféle nagyon is gyakorlati indoka volt. Először is, a kézművestechnikák eddig rendszerint nem voltak írásban rögzítve, hanem élőszóban adták tovább őket. Ez azonban gátolja mind az elterjedésüket, mind a más helyen kialakult rokon eljárások összehasonlítását. Másfelől: az összehasonlítással elért optimalizálás, majd ezt követően az optimalizált technika elterjedése gazdaságilag közvetlenül pozitív hatással járnak, éppen ezt kellett az akadémiáknak elősegíteniük. Főadatuk tehát összevethető mintegy a mai fejlesztést-elősegítőkével (Entwicklungshelfer), akik – így például

Afrikában – különböző törzsek földművelési eljárásainak az összekapcsolásával idézték elő a táplálkozási feltételek megjavulását. Ezzel egyszersmind világossá válik, hogyan tekintették általában a tudománynak és alkalmazásának a viszonyát: korántsem a „szilíciumvölgy” értelmében – a tudósok egészen új ipari gyártási eljárásokat készítenek elő –, hanem sokkal egyszerűbben: nevezetesen tapasztalat-csereként és manufaktúrák építésére szolgáló tanácsadásként.

De hogyan áll a dolog az új kifejlesztésével? Bizonyos, különböző területek közötti nagyon egyszerű kombinációk, Leibniz megjegyzése szerint, egyébként is kézenfekvők: miután a kémiában föltalálták a puskaport, nem maradhatott el a mozsárágyú föltalálása; ugyanez érvényes az ingaóra mint időmérő föltalálására is, az ingalengés egyenletességének fölfedezése után.³⁷ De mihelyt elhagyjuk az egyszerű eseteket és átfogó kombinációkra lesz szükség, csődöt mondanak a diszciplína-specifikus elméletek és ezek formális ábrázolásai, csakúgy mint az egyszerű intuíció. Itt mindmáig az *ingenium*ra van szükség; és ezért hívják a műszaki embereket mindmáig *ingénieur*eknek. Vagy ismét Leibniz szavaival: „Aki egy dolgon munkálkodik, ritkán fedez fel valami újat [...]; az olyanoktól azonban, akik sok, egymástól távol eső dolgot tanulmányoznak és akik kombinációs zsenivel vannak megáldva, azoktól elvárható, hogy a dolgok között sok új és hasznos összekapcsolást tegyenek.” Az „új felfedezések magja az összes tudományokban és technikákban (*sciencia industriae*)” akkor lenne elvetve, „ha ítélőerővel és szorgalommal bíró férfiak szövetkeznének”,³⁸ zseniális kombinációik folytán „sokféle hasznos célra és kézműves munkára való sokféle alkalmazás jutna eszükbe”.³⁹ Mai szóval élve: a szinergia-effektusról van szó.

De miért hiúsult meg nemcsak egy működőképes *ars inveniendi* kifejlesztése, hanem ez a gyakorlat is, miért nem sikerült ennek az intézményesítése az akadémián?

7. Az akadémia és a műszaki tudományok

Az ember – mint hiánylény – technika nélkül, a világnak az élet világává való formálása nélkül, a létfenntartási eszközök előállításának technológiája nélkül, nem életképes. A modern világra a technika nyomja rá a bélyegét, a klinikán való születéstől az intenzív osztályon bekövetkező halálig. A világkép és a kultúra igénye mindig lecsapódott a maga saját technikájában, akár a monumentális épületeket vesszük, a piramisoktól a Parthenonon és a gótikus székesegyházakon át egészen a felhőkarcolókig, akár az öntözőműveket az Eufrátesz és Tigris között

³⁷ VE 630/Engelh. 311.

³⁸ V 629/Engelh. 309. Valamivel később Leibniz „tehetséges emberekről” szól, nemi hovatartozásra való utalás nélkül (VE 360/Engelh. 311.).

³⁹ I. h.

vagy Kínában, vagy akár az olyan presztízs-objektumokat, mint a Concorde, az első Holdra-szállás vagy a transzrapid expressz. Jólétünket a technika és a gazdasági erő összekapcsolásának köszönhetjük, és ez ma nálunk veszélyben forog, míg ugyanilyen alapon növekszik a küszöbországokban.

Technika legkésőbb a századforduló óta tudományosodott.. Csak egyes filozófusok vélik még azt, hogy a szerszám tekinthető a technika gyűjtőfoglatának, míg az erő- és munkagépek, amelyeket jól ismert már a késő középkor, az ipari forradalomban a gazdasági élet meghatározó alapjává váltak, a századforduló óta pedig a nagy közlekedési rendszerek, vegyiművek, energiaellátó és kommunikációs rendszerek rendszertchnikává egyesültek, és amikor ezek a rendszerek a második ipari forradalomban a számítógéptechnika révén még az önszabályozásig is eljutottak, olyan technológia jött létre, amely a jelen média- és információs korszakába katapultált bennünket.

Ebben a fejlődésben a gondolkodás nem ugorhatja át Leibnizet. Föltalált egy számítógépet, amely megmutatta, hogy minden aritmetizálható föladat mechanikailag megoldható. Ezt az aritmetizálást a maga logikai kalkulusaiban rendkívüli intenzitással követte, ő a föltalálója a bináris számoknak, amelyek alapját képezik minden számítógépnek, és fölismerte azok elvi jelentőségét az összes tudás- és tudományterület formalizálása szempontjából: kétségtelenül ő az információs technológia szellemi őse.

Leibniz technikai találmányai nem voltak talán úttörőek — ő végül is szakképzettsége szerint jogász volt —, ám megelőzte korát a rendszertchnikáról, az automatizált vezérlésről és a tudományosan művelt technikáról kialakított elképzelésével. Nagyon jól látta a munkahelyek racionalizálásának problémáját: „Egyes emberek kifogást emelnek a munkát megtakarító gépek ilyen fajtája ellen, és azt állítják, hogy azok megfosztják kenyerüktől a szegényeket. Ebből az okból néhány évvel ezelőtt betiltották Regensburgban a harisnya- és szalagszövő gépműhelyeket. Ám eltekintve attól, hogy ez a tilalom kevés sikert hozott, magam is úgy találom, hogy az embereket mindig alkalmazni lehet valami egyéb hasznos dologra, és hogy az állítólagos nehézségek csak kezdetben lépnek föl, még mielőtt az emberek hozzászoknának egy más foglalkozáshoz. Keleten, és még Provenceban és Spanyolországban is, a gabonaszemek kicséplését állatokkal, tapostatással végeztetik el. A munkát tehát éppúgy el lehet géppel is végezni, anélkül hogy az emberektől elvonnánk egy olyan tevékenységet, amely őket illeti meg.”⁴⁰ Szinte egyedülállóan látja meg Leibniz a hasznot hozó technika és a rendező tudományrendszeren közötti belső összefüggést azok kölcsönösen megtermékenyítő hatásában, és szintén egyedülálló módon ötvözi össze az ember alkotta gépek ok-okozati mechanizmusát a világ mint spirituális, élő, önmeghatározó automata univerzumaként értelmezett világ egyfajta technomorf képével. Az összes

⁴⁰ Idézi H. Schimank: „Leibniz und die Maschine”, *Rundschau technischer Arbeit*, Nr. 5. 30, Jan. 1935, 5. o.

akadémia-tervezet végül is világosan tükrözi a manufaktúrák és a gazdaság közti összefüggést, egészen a társadalmi szerkezetekig. Egyszóval Leibniz a technika egy fölöttébb gazdag, előrelátó képét nyújtja, amely kép egyszersmind egy teljes ember- és világképbe van beleágyazva.

Miképpen volt lehetséges, ha mindez helytálló, hogy a leibnizi akadémiában alig volt mérnök, hogyhogy nem korrigálták ezt a XX. század küszöbén, és mi következik belőle számunkra a következő évezred elején?

A mérnökök hiánya a Leibniz-kor akadémiáiban még könnyen megmagyarázható. Nem volt ilyen szakképzés. Ennek megfelelően csekély volt az ilyen gyakorlati szakemberek társadalmi érvényesülése: egy bányászati szakértőről, aki 1711-ben ún. „távollévő” tag lett, amin később sajnálkozott az Akadémia, azt olvassuk az akadémiai grémium jegyzőkönyvében, hogy „nem volt tanult ember”⁴¹. Még dominált, fölépítését tekintve, a középkori egyetem, amely teológusokat, jogászokat, orvosokat produkált, csak fokozatosan tárultak fel a speciális diszciplínák, amelyek kohászati, bányászati és építészeti akadémiákhoz vezettek, és végül a XIX. században a politechnikához. Mindezekről azonban továbbra is megtagadták a képzési intézményként való elismerést, a mérnök társadalmi presztízse – legalábbis Németországban – egyértelműen alatta volt az egyetemet végzettekének, az ún. *Akademikere*nek. Ez azért volt lehetséges, mert a technikát vagy finomított kézművestechnikának, vagy a voltaképpeni tudományok alkalmazásának tekintették: a technika szolgálatába állítja a természetet és ennek során a tudomány eredményeire támaszkodik. Hogy ez sem történetileg, sem tárgyilag nem helytálló, könnyen kimutatható: már a kerék sem fordul elő a természetben. Ily módon a mai technika-értelmezés a tudományosodott technika folytán teljesen megváltozott. A technika nem alkalmazott természettudomány, hanem egy önálló tudományterület, amely módszertanát és tárgyait tekintve világosan elkülönül a tapasztalati tudományoktól. A természetben nem előforduló folyamatok és anyagok, ahogyan a vegyipar kifejlesztette őket vagy ahogyan a Siemens-féle generátorban láthatók voltak, a XIX. század második felének műtárgyai, nem is szólva a mai makromolekuláris polimerekről, transzuránokról és félvezetőkről... Mindamellet ebből eleinte még nem adódott a technika újraértékelése. Humboldtnek a késői felvilágosodásból kinőtt újhumanista művelődési reformja az önműveléssel elért művelődésként a szellemtudományokra vonatkozott; és a filológia emelkedett föl a vezető diszciplínák közé. Harnacknak a természettudományos orientációjú Kaiser-Wilhelm-Institut megalapításával végbevitt korrekciója ugyan végre szavatolta a természettudományok számára a saját jogot a kutatásra (jöllehet még jóval a XX. század fordulóját után is a bölcsészeti fakultásokon belül helyezkedtek el, mielőtt a saját matematikai-természettudományi fakultások megalapítására sor került). Csak ezzel nyerték vissza a természettudományok a mintakép-funkciójukat,

⁴¹ Idézi Brather, *Leibniz* 351, G. F. Raetzlről.

amelyet az újkor elején ugyancsak birtokoltak; ez azonban nem hatott ki a hosszú ideig konszolidálódó műszaki tudományokra. A német császár vonzalmának köszönhetően a berlini műszaki főiskola a jogot, hogy ott promoveálni lehetett a Dr. Ing. (mérnök-doktor) cím elnyeréséért – az egyetemek erős ellenállása dacára, és ez összekapcsolódott azzal a meghagyással, hogy a címet a latin helyett német betűkkel írják. A mérnökök persze elég öntudatosak voltak, hogy ezt megtisztelő címmé formálják át, azonban az akadémiákhoz vezető út rendszerint zárva maradt előttük.

Erre is egy szisztematikai ok adható meg; ugyanis a műszaki tudomány argumentációja különbözik a természettudományoknak a mintaképet nyújtó érvelésétől: míg utóbbiak a matematikára orientálódnak, általános teóriákat és deduktív alapozásokat keresnek, addig a mérnök először is nem teoreémekben és axiómákban gondolkodik, hanem modellekben és *eljárásokban*, ami, másodsor, egészen más *megalapozási szerkezet*hez vezet. Ahol, harmadszor, a természettudós föltételeket idealizál, ott a mérnöknek – a műszaki tudomány emberének – *konkretizálnia* kell, a mindenkori esethez kell szabnia a maga föltételeit – és ezek éppoly egyszerűek lehetnek, mint a szellemtudományok tárgyai! Míg, negyedszer, az összes tapasztalati tudományokban száműzték az aristotelési finális gondolkodást, a technika elképzelhetetlen lenne a *célra-irányulás* nélkül. Ezek a célok természetesen nem rejlenek benne a természetben, de a kész gép mint műtárgy rendeltetése minden bizonnyal az, hogy célját betöltse! Ezzel a műszaki tudományok magukban foglalnak egy olyan kategóriát, amelynek éppen a kizárása idézte elő az újkori természettudományok termékenységet.

Leibniz, akinek oly sokat köszönhet a deduktív eszmény a tapasztalati tudományokban, bizonnyal jól látta ezt a különbséget: az *analysis situs ars inveniendi*jét bizonyára a rajzokban való gondolkodás adta vissza – hogy a mérnökök alkalmazkodtak a mindenkori adottságokhoz, Leibniz szemében nyilvánvaló volt; az egész Harz-projektum ebből élt. A célok normatív kérdését a XVII. és a XVIII. században végső soron, úgy tűnt, a tudományos, műszaki és morális haladás szűkre szabott menete oldja meg. Ma magának a számítógépnek a flexibilitása a nagy technikai berendezések vezérlésében azt a benyomást kelti, hogy az első három ellentét tárgytalanná vált. Ennek az a következménye, hogy az információs technológiák mintakép-tudományokká rukkoltak elő. Ebből azonban merőben új problémák származtak – a üvegembertől az észnek a számítógép hatalmával szembeni tehetetlenségén át egészen a mesterséges intelligencia ismeretelméleti és etikai kérdéseig. Egy Isten által garantált világharmónia Leibniz-féle bizonyossága nem képes többé elviselni, ha ez előtt a veszély előtt áll az ember, hogy éppen ezt a – harmonikus vagy nem harmonikus – világot pusztítsa el. Így indult el egyfajta átgondolási folyamat a műszaki tudományok értékelésében. Azonban amikor Nyugat-Berlin egy évtizeddel ezelőtt egy egészen megváltoztatott akadémia-koncepciót terjesztett elő, amely a régi osztály-elvet egy munkacsoport-struktúrával helyettesítette a műszaki tudományok diszciplináris besorolásánál, akkor Berlin érezkelhette az összes nyugatnémet

akadémia összefogott ellenállását. Ennek során szerepet játszottak tárgyszerű ellenvetések és elosztási harcok egyaránt; gyakorlatilag a Berlin – Brandenburgi Akadémia csak föltételesen tudta elfogadni ezeket a terveket, jóllehet a műszaki tudományok képviselői ma ott teljes értékű taggá váltak.

Theoria cum praxi? Az erre vonatkozó Leibniz-tervek átfogóak voltak, messze előretekintőek, és nagyfokú bizalom, hit hatotta át őket az ész teljesítményét illetően. Ezt az optimizmust ma már nem tudjuk osztani ilyenformán; a tudomány nem minden elméleti és gyakorlati növekedése garantálja önmagában a *felicitas* növekedését; még rosszabb, hogy a nagy műszaki fejlesztések következményei azzal fenyegetnek, hogy hosszú távon kioltják az emberi életet. Éppen ezért a jelenkor problémái, a technikával összefüggő létkérdések azt követelik, hogy túllépjünk a szakmai határokon. Ugyanis a technika ma nem csak a tapasztalati tudományokat integrálja, hiszen az alapkutatás és az alkalmazott kutatás határai folyékonyvá váltak, rég elvezettek már a matematikában teljesen új formális struktúrák vizsgálatához és egy saját diszciplína kifejlesztéséhez; a technikafejlődés közvetlen befolyása a gazdaságra és politikára evidens; sőt éppen a céloknak a kérdése, amelyeket a technika szolgálhat és szolgálnia kell, az egész szükséglet- és értékproblematika és ezek jogivá válása, ez az, amely éppúgy összeköti az összes szellem- és társadalomtudományt, mint a jogtudományokat. Célokat empirikusan nem lehet megállapítani, a célok kulturálisan közvetítettek és érvek hordozzák őket. A társadalomtudományok azt írják le, hogy e célok hol és hogyan lesznek képviselve és milyen természetű a hatásmechanizmusuk, a szellemtudományok kulturálisan összehasonlíthatóvá és fogalmilag megragadhatóvá teszik őket, valamint hozzáférhetővé egyfajta kritikai és megalapozó reflexió számára. A jogtudományokban az áthagyományozott jogi normáknak a teljesen új technológiai adottságokra való átvitele és kibővítése elkerülhetetlen.

Míg Leibniz és a leibnizi kor úgy vélte, biztos lehet a legjobb világra vonatkozóan az isteni üdvöztetés tervében és minden rossz kiegyenlítésében, ma a létrejött technikai lehetőségek és következmények folytán minden felelősség az emberre hárul: ő a felelős a világban létező rosszért, mind közvetlen cselekedetében, mind a technika nem-szándékolt következményeiben. Az ózonlyuk, csakúgy mint a tengerek fölmelegedése, a marhavész és sok ökörendszer fenyegetettsége, valamint sok kultúra transzformációja éppúgy az ember műve, mint Auschwitz és Hiroshima. Éppen ezért a leibnizi theodicea helyére egy technodicea lépett mint a technikai rossz elkerülhetetlenségének a kérdése. De míg Leibniz theodicea-problémája az elmélethez tartozott és éppenséggel a tudomány hasznosságára vonatkozott, addig a technodicea-probléma gyakorlati és egzisztenciális. Ha megoldható, akkor csakis a szakspecifikusan lehatárolt tudáson és gondolkodáson való felülemelkedéssel. Mivel mi emberek elkerülhetetlenül a technikára vagyunk utalva, s éppen mert ez a technika, melyre szükségünk van, teljesen új horderejű következmény-problémákat idéz elő számunkra, mivel ez a technika teljesen más, mint instrumentálisan alkalmazható rendelkezési tudás, hanem még az orientáló világképet is szolgáltatja, egy tömegkommunikációs és információs társadalomnak,

elkerülhetetlen a technika-kérdés egyfajta, a tudományszakon felülemelkedő földolgozása. Az egyetemek, amelyeket mint tömegegyetemeket kapacitás-együtthatók és hallgatói létszámok szerint, de nem kutatási eredményeik szerint szabályoznak, és ezenfelül napjainkban még tervszerűtlen takarékosági elvonásokkal is sújtanak, nem képesek a jelenlegi helyzetben ezt a föladatot magukra vállalni. A nagy kutatási intézmények pedig már csak monodiszciplináris struktúrájuk miatt sem képesek erre. Ily módon maradnak az akadémiák; de – és ez nem kérdéses – e föladat megoldására egy világos átstrukturálódásra lenne szükség. Föl kellene adni az osztályokra tagozódást vagy átjárhatóvá kellene tenni, de mindenekelőtt be kellene vonni a műszaki tudományokat; ugyanis ezek kihagyása éppen olyan helyzetbe hozná az akadémiákat, mint amilyent Leibniz a maga korában láthatott a német egyetemeken, nevezetesen anakronisztikus intézményeket, amelyek nem tudnak már megfelelni a kor követelményeinek. Könyörögve panaszkodik a fiatal Leibniz Németország helyzetéről: „Számunkra, németek számára korántsem dicső dolog, hogy míg elsőek voltunk a jórészt mechanikai, természeti és más mesterségek és tudományok feltalálásában, addig most ezek növelésében és tökéletesítésében az utolsók legyünk.”⁴² Érvényes ez ma, 300 évvel később is: „Eszerint a cél az lenne, hogy egyesítsük *theoriam cum praxi*” és méltó helyet adjunk a műszaki tudományoknak az új struktúrájú akadémiákon, „a közös érdekében”.

(Fordította Rathmann János)

⁴² AA IV. 1. 543.

A KANTI KRITIKÁK ÚJ FORDÍTÁSAI*

BOROS JÁNOS

Miután Magyarországon, úgy tűnik, hosszabb idő után most lesz először lehetőség több egyetemre kiterjedő széles körű professzionális filozófusképzésre, és a következő évtizedekben fog kialakulni az, amit filozófiai közvéleménynek nevezünk, a könyvkiadásoknak nemcsak elsősorban a művelt értelmiséghez kell szólniuk, hanem a szakemberekhez is. Kétségtelen, hogy ha valaki Kant-szakértővé kíván válni, a szövegeket úgyis eredetiben fogja olvasni. De nyilván nem minden honi filozófus lesz Kant-szakértő, és mindig egyszerűbb lesz egy-egy cikk írásához első referenciaként a fordítást használni. Szakcikkben viszont Kantot a konvencióknak megfelelően kell idézni, azaz soha nem az éppen aktuális kiadás, hanem az első észkritika 1781-es első vagy 1787-es második kiadásának oldalszámát kell megadni. Az első kiadás 90. oldala például a nemzetközi idézési konvenciónak megfelelően A90, ami a második kiadásban megfelel a B122–123-nak. A kritika-kiadások az eredeti oldalszámot általában folyamatosan tüntetik föl a margón a szöveg mellett vagy a lap alján. Ezt a pótlólagos oldalszámozást mindenképpen el kellene végezni, annál is inkább, mert ha valaki filozófiai cikket olvas, és a hivatkozott Kant-helynek akar magyarul utánanézni, az biztos, hogy a hivatkozás az adott külföldi filozófiai cikkben az első vagy második kiadás oldalszámát adja meg.

Tekintve, hogy Kant valamennyi jellegzetes fogalmának napjainkig érvényesülő hatástörténete van, nem lenne haszontalan a könyv végéhez tárgymutatót kapcsolni, például úgy, ahogy azt a hamburgi Felix Meiner Kiadó teszi, felsorolva az összegyűjtött fogalmak valamennyi kontextusát is. Ez is nagyban növelné a könyv szakmai használhatóságát.

Tekintsük most a fordítás kérdéseit. Túlzás nélkül állítható, hogy *kiváló*, korszakos fordításról van szó, ám a magam részéről néhány, véleményem szerint legalábbis diszkusszióra, kritikára és a második kiadás sajtó alá rendezésekor megfontolásra érdemes megoldást veszek nyújtó alá. Az idézetek utáni zárójelben

* A két Kant-mű: *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Ictus, Szeged 1994–95; *A gyakorlati ész kritikája*, ford. Berényi Gábor, Gondolat, Budapest 1991 és Cserépfalvi, Budapest 1996. Jelen írás első részének egy változata megjelent a *Holmi* 1997. júniusi számában, 893–898. o. Ezt az írást az OTKA T025272 sz. projektuma támogatta.

az első szám a német, a második a magyar szöveghely. (Ha a margón, mint javaslom, a második magyar kiadásban föltüntetik majd a konvencionális oldalszámozást, akkor elegendő lesz egyetlen számot a zárójelbe írni, ami egyszerre fogja megadni a német és a magyar szöveg helyét.)

A második kiadás előszavának első mondata (BVII., 29) Kantot pragmatikussá teszi, és bár Peirce-re való hatását tekintve és a peirce-i filozófia felől olvasva kétségtelenül ki lehet dolgozni a kanti gondolat protopragmatikus verzióját, ez nem jogosít föl bennünket az első mondat pragmatikus olvasatára. A tiszta ész vizsgálata az észismeretek lehetőségét kutatja, és ennek megfelelően az *Erkenntnis* mindig mint „ismeret” és nem mint „fogalom” fordítandó. A *Vernunftgeschäft* pedig inkább az ész dolga, ügye, esetleg üzlete, de semmi esetre sem a pragmatikus és funkcionalista „működés”. Ennek megfelelően a mondat („Hogy az ész működéséhez tartozó fogalmak kidolgozása...”) fordítása helyesen így hangzik: „Hogy az ész dolgaihoz tartozó ismeretek kidolgozása a tudomány biztos útját járja-e, azt csakhamar megítélhetjük az eredmény alapján.”

Nemcsak az *Erkenntnis* nem „fogalom”, de a *Sinnlichkeit* sem „érzékelés”, hanem az érzékelés képessége, vagy jobb magyar szó híján, de pontosabban, és a korábbi fordításnak megfelelően, *érzékliség*. Kis János jelzi az utószóban, hogy a „»*Sinnlichkeit*« terminust általában »*érzékelésnek*«-nek” fordítja, de időnként az *érzékelőképességet* részesíti előnyben (705). Ez a megoldás azonban problematikus, hiszen kérdéses, hogy működik-e Kant rendszerében a *Sinnlichkeit* mint az igéből képzett „érzékelés” vagy mint az empirikus színezetű „érzékelőképesség”, tekintve, hogy itt a megismerés egyik transzcendentális képességéről (is) van szó.

Sinnlichkeit az angol diszkusziókban mint *sensibility* és nem mint *sensation* szerepel. Ugyanakkor mivel ez az „érzékliség”-hez hasonló konnotációval bír, gyakran a *receptivity* fogalmával helyettesítik. Az érzékelés konkrét folyamatot jelent, egy képesség működését, amire van Kantnak szava, nevezetesen az igéből képzett főnév, a *Empfindung*, amely ily módon grammatikai formájában is megfelel a magyar igéből képzett főnévnek, az „érzékelés”-nek. Az *Empfindung* fordítása a kötetben viszont „érzet”, ami elég távol van az *empfinden*, érzékel ige főnévi – érzékelés – alakjától. Ugyanakkor előfordul, hogy az *Empfindung* mint „érzékelés” jelenik meg, amiről a kötet nagy részében azt hihetjük, hogy a *Sinnlichkeit* megfelelője (pl. B147, 153). A *Sinnlichkeit* melléknévből (*sinnlich*, érzéki) képzett főnév fogalmával Kant pontosan azt akarja kifejezni, amit a szó jelent: egy képességet, annak jellegét és nem egy működést. Mindjárt az elemtan első paragrafusában olvashatjuk a fordításban: „Érzékelésnek nevezzük azt a tehetséget...” (A19/B33, 77) – egy történést vagy cselekvést kifejező főnév mint tehetség? Nem inkább „érzékliségnek nevezzük azt a tehetséget” vagy „receptivitásnak nevezzük azt a tehetséget” lenne a helyes megoldás? A fordító fölhozhatja megoldása védelmére, hogy az érzékelés egy képesség, és nem egy ige főnévi alakja, hiszen nem használatos az „én érzékelek, te érzékelsz...” igei forma, de a szónak kétségtelenül igei jelentése van, és ha ritkán is, mondhatjuk „érzékelem a tavaszt, a fényt stb.”.

Kantnál az emberi elme, alkat vagy tudat „megismerőképeségei” az érzékiség és az értelem. Az érzékiség vagy szenzibilitás befogadóképesség, receptivitás, az, ami által a tárgyak „adatnak”, az értelem, a spontaneitás pedig, ami által „gondoltatnak”. (Az angol kommentátorok hol a *sensibility-understanding*, hol a *receptivity-spontaneity* kettősségéről beszélnek.) A *Sinnlichkeit* – tehát az érzékiség, a receptivitás – lehet *a priori*, ez teszi lehetővé a geometriát, míg nehéz lenne elképzelni *a priori* „érzékelés”-t. Kant az érzékelés fogalmát (*Empfindung*) kizárólag a külső világból „bejövő” érzéki sokaságra tartja fenn, ezért például a következő részt ennek megfelelően így kellett volna fordítani (módosítások dőlt betűvel – B. J.): „Magát az érzékiség [*Sinnlichkeit*] tiszta formáját tiszta szemléletnek nevezzük. Ha a test képzetéről leválasztom azt, amit az értelem gondol róla, a szubsztanciát, az erőt, az oszthatóságot stb., s ha ugyanígy elkülönítem tőle azt, ami az érzékeléshez [*Empfindung*] tartozik, az áthatolhatatlanságot, a keménységet, a színt stb., még mindig maradni fog valami az empirikus szemléletből, nevezetesen a kiterjedés és az alak. Ez utóbbiak ama tiszta szemlélet részei, mely mint az érzékiség [*Sinnlichkeit*] pusztá formája, *a priori* benne foglaltatik az elmében, anélkül, hogy az érzékek [*Sinne*] vagy az érzékelés [*Empfindung*] bármiféle valóságos tárgya adva volna... Az érzékiség [*Sinnlichkeit*] valamennyi *a priori* elvét magában foglaló tudományt nevezem transzcendentális esztétikának.” (A20–21/B35, 78) Az érzékiség *a priori*, tehát „formális” tudománya a transzcendentális esztétika, míg az értelem *a priori* tudománya a transzcendentális logika. Az érzékiség vagy receptivitás „formája” ily módon az értelemmel együtt a megismerés *a priori* forrása. (Az angol fordítások egyébként helyesen megőrzik az eredetinek általam itt hiányolt fogalmi összefüggéseit a következő fordításpárokkal: *Sinnlichkeit* – *sensibility*, *Sinn* – *sense*, *Empfindung* – *sensation*. Ezzel párhuzamosan a magyarban az érzékiség-érzék-érzékelés fogalmakat kellene használni.) A *Sinnlichkeit* fordításával kettőt lehet tenni. Vagy „érzékiség”-nek fordítjuk, és föltételezzük, hogy a Kantot olvasó el tudja különíteni e szó filozófiai jelentését a köznapitól. Vagy választhatunk egy másik szót, például az idegen hangzású receptivitást, esetleg létrehozhatunk egy új szót, amelyet nem zavarnak köznyelvi jelentések.

A következőkben e fogalmi hármas, elsősorban a *Sinnlichkeit* mint „érzékelés” fordításából adódó félreértéseket szeretném tisztázni, és jobb híján az „érzékiség” fogalmát használom. A külső tárgyak nem „érzékelésünk pusztá képzetei”, hanem „érzékiségünkéi”. A képzetek birtokosa nem az érzékelés mint „cselekvés”, hanem mi magunk, valamelyik képességünk (A30/B45, 85). Kant egészen pontosan meghatározza, hogy mit ért *Sinnlichkeit*-en: egy test szemléleti képzetében „valaminek a jelensége tűnik fel [...] és az a mód, ahogyan az a valami afficiál bennünket; megismerőképeségünk e receptivitását érzékelésnek nevezzük”. (A44/B61, 95–96. Kiemelés – B. J.) A külső világ e „befogadásának” képessége éppen az érzékelés képessége és nem maga az érzékelés, az idézett mondat helyesen tehát úgy lenne, hogy „megismerőképeségünk e receptivitását érzékiségnek nevezzük”. Ugyanakkor a fordító utószavában jelzetteknek

megfelelően a transzcendentális logika bevezető szakaszában a *Sinnlichkeit* mint képesség jelenik meg: „Ha *érzékelőképességnek* nevezzük elménk receptivitását, amely abban áll, hogy amennyiben afficiáltatik, képzeteket tud magába fogadni...” (A51/B75, 106. Kiemelés – B. J.) Nem egészen világos, hogy ha az imént a receptivitás „*érzékelés*” volt, akkor most miért lesz „*érzékelőképesség*”. Előfordul azonban az is, hogy a *Sinnlichkeit* mint „*érezék*” magyaráztódik, holott arra – mint jeleztem – Kant szava a „*Sinn*” (A65/B89, 115). A magyar fordítás így hangzik: „A tiszta értelem tökéletesen elkülönül minden empirikustól és *egyáltalán mindattól, ami az érzékkel kapcsolatos.*” (Kiemelés – B. J.) Látszólag szörszálhasogatás ezt a példát fölhozni, hiszen az általam javasolt következő mondat kevésbé magyaros, és mintha ugyanazt jelentené: „A tiszta értelem tökéletesen elkülönül minden empirikustól, *sőt mindattól, ami az érzékiséggel kapcsolatos.*” Ha Kant a mondat két részét minden fokozás nélkül („és *egyáltalán*”) akarta volna összekapcsolni, és az „*érezék*” [*Sinn*] fogalmát akarta volna használni, akkor egy mondaton belül kétszer ugyanazt mondaná, aminek nem sok értelme lenne. Ám ő itt azt állítja, hogy „*sőt*” [*sogar*] és hogy *Sinnlichkeit*. Valójában arról van szó, hogy az érzékiség magának az emberi „elmének”, „alkatnak” az értelem melletti másik megismerőképesége, még minden konkrét érzék és érzékelés előtt, és közvetlenül a szemlélethez kapcsolódik. A tiszta értelem azonban még ettől a tiszta képességünktől, nevezetesen az érzékiségtől is elkülönül. Kantnál minden, ami a szemléletekben „megjelenik”, érzéki, és ezért *a priori* érzékiek a tiszta geometria tárgyai is, amelyeknek semmi közük sincs az érzékeléshez.

A *Sinnlichkeit* mint „*érzékelés*” fordítása azonban nemcsak a kanti episztemikus struktúra pontatlan visszaadásához, hanem kitapintható logikai ellentmondáshoz is vezet. A 117. oldalon (A67/B92) a következő áll: „Az imént merőben negatív módon jellemeztük az értelem képességét; úgy beszéltünk róla, mint valamilyen nem érzéki megismerőképeségről. *Ám az érzékeléstől függetlenül nem lehet részünk szemléletben.*” (Kiemelés – B. J.) Mennyivel érthetőbb lenne az első mondat „nem érzéki” kifejezése után a másodikban egyszerűen úgy folytatni, „az *érezékiségtől függetlenül*”. Ám nem ez a nagyobb baj, hanem az, hogy ha itt az „*érzékelés*” fogalom lenne a helyes fordítás, akkor Kant önmagának ellentmondana (amit egyébként kevésbé lényeges kérdésekben meg is tesz néhányszor), hiszen, mint az imént jeleztem, számára léteznek érzékeléstől független érzéki szemléletek – ez teszi lehetővé a geometriát –, mint ahogy azt a tér fogalmának transzcendentális taglalásánál mondja: „a szemléletnek a priori módon, tehát a tárgyak bármiféle észlelése előtt jelen kell lennie bennünk” (A25/B41, 82). Érzékeléstől függetlenül nagyon is lehet részünk szemléletben, de nem az érzékiségtől függetlenül. Az érzéki szemlélet Kantnál *a priori* (tiszt) vagy empirikus lehet: „Az érzéki szemlélet vagy tiszta szemlélet (tér és idő), vagy empirikus szemlélet arról, amit az érzékelésből merített képzeink mint térben és időben közvetlenül valóságosat mutatnak nekünk.” (B147, 153.) Erre a mondatra utaltam fentebb, itt lesz az *Empfindung* „*érzékelés*” és nem „*érzet*”, mint másutt. Tehát az *érezékiségtől függetlenül nem, de az érzékeléstől függetlenül igenis lehet részünk szemlélet-*

ben, hiszen Kant szerint ilyen *a priori* szemléletek segítségével építjük föl a geometriát.

Az „érzékelés” ugyanakkor nemcsak a *Sinnlichkeit* fordításaként, hanem a *sinnliche Anschauung* fordításaként is fölbukkan. Előfordul, hogy egyetlen mondatban a „*sinnliche Anschauung*” egyszer mint „érzékelés”, másrészt helyesen mint „érzéki szemlélet” jelenik meg, és e két megjelenés közben egyszer még megjelenik a „szemlélet” fogalom (BXXV, 39), ám a magyarul olvasó nem veheti észre, hogy itt Kant egyetlen fogalomhoz, a szemlélethez kapcsolja gondolatmenetét. A „*sinnliche Anschauung*” még egyszer megjelenik egyetlen oldalon (B151, 156) egyszer helyesen „érzéki szemlélet”, másszor pedig helytelenül „érzékelés” néven. A képzelőtehetség is az „érzékeséghez” tartozik és nem az „érzetek”-hez (B151, 156), hiszen maga nem érzet. Aztán ugyanezen az oldalon a *Sinnlichkeit* nem mint általában, „érzékelés”, és nem is mint „érzékeség”, hanem mint „érzet” jelenik meg (amire pedig általában az *Empfindung* használtatik).

A fordító következetesen „elme”-ként fordítja a „*Gemüt*” szót, amely inkább jelent a németben „kedély”-t, „kedv”-et, „lelket”, „érzelmet”, „alkat”-ot. Miután az „ész”, az „értelem” és a „tudat” Kantnál sajátos foglalatokra vannak lefoglalva, ezért olyankor használja e szót, amikor valami egészen általánosat akar mondani az ember kognitív képességéről vagy talán inkább a kognitív képességű emberről. Majdnem semmitmondó, helypótló fogalom, ami semmi esetre sem felel meg az „elme” fogalom mai használatának. Ha „lelket” nem akarunk fordítani, helyesebb lenne a fogalmat „emberi alkat”-ként vagy egyszerűen „alkat”-ként fordítani. Mint ismeretes, a „tudatfilozófia” (*philosophy of mind*) hazai képviselői manapság azzal próbálkoznak, hogy a „*mind*” szót adják vissza az elmével, amely „*mind*”-nak ugyanúgy nem sok köze van a „*Gemüt*”-höz, mint az elmének a „*mind*”-hoz.

Az öntudat transzcendentális egységéről szóló fölvezetésben a 144. oldalon (B132, a vitatott rész dőlt betűvel – B. J.) a következőt olvashatjuk: „Tiszta appercepciónak nevezem, megkülönböztetendő az empirikus appercepciótól; azonban eredendő appercepcióként is beszélek róla, mert annak öntudata, hogy milyen más képzet kísérheti a »Gondolkodom« képzetének létrejöttét, és mert lehetségesnek kell lennie, hogy a »Gondolkodom« az összes többi képzetemmel együtt járjon, miközben valamennyi képzet tudatában egy és ugyanazon marad, míg a vele társuló képzetek szükségképpen váltakoznak.” Ehelyett a következőt is fordíthatjuk: „mert ez az az öntudat, melyet – miközben a »Gondolkodom« képzetét előhossa, amelynek valamennyi más képzetet kísérnie kell tudnia, és amely minden tudatban egy és ugyanaz – más képzet nem kísérhet”. E mondat nehézségére jellemző, hogy a kommentátorok sokat törték rajta a fejüket, sőt egyesek szavakat szűrtak be. Ha pontosak lennénk a fordításban, akkor az íránk, „valamennyi mást kísérnie kell tudnia”, ám mint Erdmann is megjegyzi, itt nyilvánvalóan valamennyi más képzetről van szó. Goldschmitt szerint pedig a mondat így végződne helyesen: „más képzetből nem vezethető le”. Kétségtelenül ez is koherens lenne Kant rendszerével, azonban itt Kant azt akarja kifejezni, hogy

ismeretelméleti értelemben az öntudat mint a képzetek *föltétlen föltétele* jelenik meg. Az egész félmondat alanya az öntudat, amely előhossa (*hervorbringt*) a „*Gondolkodom*” transzcendentális képzetét, amelynek minden *a priori* és empirikus képzetet kísérnie kell (vagyis minden képzetről tudnom kell), és ez az öntudat éppen transzcendentalitása folytán minden tudatban (és nem ahogy a fordításban áll, „valamennyi képzet tudatában”) ugyanaz, és míg ő maga minden képzetet kísér, maga nem szorul erre a kíséretre és levezetésre — azaz föltétlen. E mondat ugyanúgy középponti fontosságú a kanti transzcendentális szubjektum megértéséhez, mint például Hegel, Husserl vagy Heidegger szubjektumfogalmához vagy Thomas Nagel „*sehonnan-való pillantásának*” interpretációjához. Az itt idézett bekezdés végén egyébként kimaradt egy mondat, mely így hangzik: „*Ebből az eredeti összekapcsolásból sok mindenre lehet következtetni.*” (B133, 144.)

A *Verbindung* mint „összekapcsolás” fordítást is meg kell vizsgálnunk. Ez Kantnál az a fogalom, amely az érzékelésnek, a tapasztalásnak, a tárgykonstitúciónak, a tárgymegismerésnek és az objektivitásnak egyaránt feltétele. A 15. §-ban (B129–131, 142–143) két oldalon a *Verbindung* teljesen indokolatlanul a következő négy magyar megfeleltetést kapja: „kapcsolat”, „összefüggés” (ez egyébként egy oldallal később, a 144. oldalon a *Beziehung* fordításaként is megjelenik), „egybekapcsolás”, és egyszer, véleményem szerint a helyes alakban „összekapcsolás”-ként is. Ezt a paragrafust (142–143) célszerű lenne újrafordítani, és a *Verbindung* egységesített „összekapcsolás” fordítása mellett (az angol Kant-diszkussziókban egyébként egyszerűen *connection*-ról beszélnek) — ami a paragrafus címét „Az összekapcsolás lehetőségéről általában”-ra változtatná — az én olvasatom szerint a következő apró értelemzavaró hibákat lehetne kijavítani: a 142. oldalon nem „A képzetekben foglalt sokféleség”-ről van szó, hanem „A képzetek sokféleségéről” (1. sor); nem „Ellenben a sokféleség összefüggését soha nem foghatjuk föl érzékeink által”, hiszen az érzékek által nem fölfogunk, hanem az érzékek által „*belénk «jönnek» a dolgok*, ezért „*Am a sokféleség összekapcsolása soha nem jöhet belénk [in uns] érzékeink által*” (sajnos itt minden magyartalansága ellenére fontos ez a „*belénk*”) (5–6. sor); nem „mert az összefüggést a képzetalkotó tehetség spontaneitása teremti meg”, hanem „mert az összekapcsolás a képzetalkotó tehetség spontaneitása *aktusa*” (8. sor); nem „akár a szemléletben adott sokféleségbe visz összefüggést, akár különféle fogalmak közé”, hanem „akár a szemléletben adott sokféleséget kapcsolja össze, akár a különféle fogalmakat” (11–12. sor); „eredetileg szükségképpen egységes” helyett „eredetileg egységes” (alulról 3. sor). A 142. oldalon a legalsó sorban nem „egész sokféleség”, hanem „*összes sokféleség*”. A 144. oldalon (B133) nem „egyesítem a másikkal”, hanem „*a másik mellé helyezem*” (alulról a 7. sor).

Az sem egészen világos, hogy a magyar filozófiai nyelvben elterjedt, már-már *terminus technicus*ként funkcionáló és a karteziánus cogitótól való különbséget jól kifejező „*Én gondolkodom*” helyett miért kell bevezetni a karteziánus „*Gondolkodom*” kétségtelenül magyarosabb fogalmát, és miért lesz váratlanul a „*Gondolkodom*”-ból mégis egyszer a 148. oldal tetején „*Én gondolkodom*”. A 153. oldal

(B148) alsó sorában nem „vesszük szemügyre”, hanem „feltételezzük”. A 169. oldalon (A132/B171) nem „szabályok alá rendeljünk”, hanem „szabályok alatt összegyűjtsünk” (vagy „összefoglaljunk”). A 173. oldalon (A139/B179) nem „a kategóriák értelmi funkcióján túl”, hanem „a kategóriákban megnyilvánuló értelmi funkción túl” (alulról a 6. sor). A 176. oldalon (A143/B183) nem „létrejövésénél”, hanem „létrehozásánál” (*Erzeugung*) (13. sor). A 256. oldalon (A247/B304) „A gondolkodás az a művelet” helyett „A gondolkodás az a cselekvés” (alulról a 8. sor). Kis János a *Handlung* szónak még egy további jelentését, a „művelet”-et is megadja. Bár érthető itt Kis János megoldása, mégsem lett volna zavaró a „cselekvés” szó, és nem azért, mert később, például a pragmatizmusban ennek az értelmezésnek lesz jelentősége, hanem azért, mert a „cselekvés/*Handlung*” fogalma sem tágítható tetszőlegesen, főként nem mechanikus, személytelenítő irányban, már csak azért sem, mert fogalmában benne van a „kéz/*Hand*” fogalma, amely személyes cselekvőre utal, és ami valószínűleg a német nyelv régi rétegeiből érkezve mindig megőrizte ezt az etimológiailag is elemezhető fő jelentését (tekintve, hogy ma is elsősorban azt őrzi). A 257. oldalon (B305) „A kategóriák, eredetüket tekintve, nem függenek az érzékiségtől” helyett „A kategóriák, eredetüket tekintve, nem az érzékiségre alapozódnak” (alsó sor). A 293. oldalon (A301/B357) nem „elveit”, hanem „alaptételeit” (11. sor). Ugyanezen az oldalon a harmadik bekezdésben nem „abszolút” és „viszonylagos”, hanem „valóságos” és „összehasonlító”. Nem egészen világos, hogy miért kell a 295–297. oldalon „az ész következtetését” [*Vernunftschluß*] „szillogizmusként” visszaadni, sőt ötödik megjelenésénél, a 297. oldal tetején elmagyarázni, hogy „a szillogizmus vagy az ész következtetése”. Hogy az ész következtetései Kantnál mindig szillogizmusok lennének, korántsem nyilvánvaló, különösen, ha tekintetbe vesszük Dieter Henrich által elemzett dedukciófoglalmát.

A 297. oldalon (A307/B364) a második bekezdés első mondata érthetőbb lenne, ha „logikai használata során az ész ítéletének” helyett ez állna: „logikai használata során, az ész saját ítéletének”. A 325. oldalon (B406–407) az első bekezdés második sorában nem „pusztán azért, mert gondolkodom”, hanem „pusztán azért, hogy gondolkodom”; és a tizenkettedik sorban „csupán logikai funkciók, melyek semmiféle tárgyról nem nyújtanak ismeretet a gondolkodásnak, így hát önmagukat sem teszik tárgyként megismerhetővé” helyett „csupán funkciók, melyek semmiféle tárgyról – így hát magamról sem mint tárgyról – nem nyújtanak ismeretet a gondolkodásnak”. A 421. oldalon (A523/B551) az első bekezdés második mondata nem „A részekre osztás”, hanem „A részek osztása”, mint a következő mondat értelme is igazolja. A 428. oldalon (B534/B562) „be kell következnie” helyett „be kellett volna következnie”. A 603. oldalon (A802/B830) a hatodik és nyolcadik sorban nem „akarat”-ról, hanem „önként”-ről [*Willkür*] van szó, annál is inkább, mert ugyanezen oldal legalsó sorában megjelenik az „akarat [*Willen*]. És ha már az „összekapcsolás” fogalmánál belekeveredtünk e részletes vizsgálatba, visszatérve még a korábbi oldalakra, a 80. oldalon (A23/B38) az 1. pont alatti mondatban nem „elvonatkoztatott”, hanem értelemszerűen

„elvont” vagy „kivont” [abgezogen]. A 123. oldalon a 10. § felett (A76/B102) a címben helyesen nem szerepel a „transzcendentális” fogalom, tehát marad: „Minden tiszta értelmi fogalom felfedése vezérfonalának” (habár a 117. oldali címben helyesen szerepel a „transzcendentális” szó, itt sajátágosan éppen a kategóriák metafizikai és nem transzcendentális dedukciójáról van szó). A 135. oldalon (A88/B120), alulról a hetedik sorban ez a mondat áll: „Míg a tiszta értelmi fogalmakkal elkerülhetetlenül szükségessé válik, hogy ne csupán maguknak e fogalmaknak a transzcendentális dedukcióját kutassuk föl, de terét is.” A három kiemelt szó helyett: „hanem a terét is” (sondern auch vom Raum die transzendentale Deduktion zu suchen). Tudniillik nem e fogalmak terét vagy transzcendentális terét keressük, hanem a tér transzcendentális dedukcióját. A következő mondatok pontosan ezt indokolják, hogy aztán a 136. oldalon (7. sor) ez álljon: „szükségünk volt a tér fogalmának transzcendentális dedukciójára”.

Még egyszer hangsúlyozom, hogy „a magyar Kant” kiváló. Kis János olyan munkát végzett, amelyet ténylegesen csak az elismerés, nagyraértékelés és következképpen nagybecsülés szavaival lehet méltatni. A felsorolt hibák elenyészők a mű egészéhez képest. Az első kritika utolsó mondatából választott részlettel dicsérhetjük ezt a heroikus teljesítményt, „amit oly sok évszázad nem tudott elérni [...] az emberi ész teljes meglegedésére”. E könyv immár a honi felnövekvő filozófusgenerációk tudásvágyának lehet az eredetivel egyenrangú, most már kevésbé „titokzatos” tárgya.

* * *

Kant etikai művét, *A gyakorlati ész kritikáját* viszonylag rövid időn belül kétszer is kiadták magyar nyelven, ugyanabban a fordításban. Így Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, Budapest 1991, fordította Berényi Gábor, továbbá *A gyakorlati ész kritikája*, Cserépfalvi, Budapest 1996. A jelen írásban Kant eredeti szövegeként a Gottfried Martin, Ingeborg Heidemann, Joachim Kopper és Gerhard Lehmann gondozásában és a Joachim Kopper által kiadott eredeti kiadást – *Originalausgabe* – használom, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1961. (Ahol szükséges, utalok az *Akademieausgabe* szövegére is, idézések zárlatban sorrendben a német *Originalausgabe* és a két magyar kiadás oldalszámait tüntetem föl, az általam javasolt javított kifejezéseket vagy mondatrészeket dőlt betűvel írom a szövegbe, az eredeti dőlt betűit pedig elhagyom.) Míg *A tiszta ész kritikájának* legújabb magyar fordítása esetén mind stílusban, mind tartalmilag kiváló fordítást kaptunk kézbe –, addig néhány, a mű egészéhez viszonyítva elenyésző fordítói félreértéstől eltekintve – Kant második kritikájának fordítását inkább csak olvasható magyarsága okán dicsérhetjük, ugyanis a műben számos olyan fordítás-tévesztés van, amely miatt ha nem is újrafordítás, de a fordítás alapos újraátdolgozása javasolható. Nem könnyű feladat Kantot fordítani, és a fordító az esetek nagy részében jó munkát végzett, tekintve azonban, hogy a

filozófiatörténet és az etikatörténet egyik fő művéről van szó, nem tűnik haszontalannak a mű fordításán úgy végigmenni, hogy az értelemzavaró fordítási hibákat kiszűrjük. Miután e szűrés eredménye terjedelmes „listát” eredményez, pusztán ezek megemlítésére szorítkozom. A könnyebb követhetőség és e kritikának egy további kiadásban való alkalmasabb fölhasználhatósága érdekében megjegyzéseimet többnyire a műhöz szorosan kapcsolódva, a szöveghelyek egymásrakövetkezésének sorrendjében teszem – ami kétségtelenül ezen írás olvashatóságának rovására megy.

Mint *A tiszta ész kritikájának* kiadásában is, itt is hiányolnunk kell, hogy a fordító nem adja meg, mely kiadás alapján fordít – tudniillik az eredeti kiadás, *Originalausgabe* alapján, de ugyanígy használhatta volna az akadémiai kiadást, az *Akademieausgabe*t is. A szakfilozófusokra gondolva egy harmadik kiadás esetén nem lenne haszontalan a lap alján vagy a margón az eredeti kiadás oldalszámait is föltüntetni, a könyv végén pedig egy tárgymutatót elhelyezni, ahogy ez a szakmai fordítások és szakmai használatra szánt kiadások esetén szokásos.

Tekintsük a szöveget. Kant már *A tiszta ész kritikájában* megadja, hogy mit ért a „kritika” fogalma alatt: egy olyan eljárást, amelyet az „eredeti” görög *krinein* jelentése – megkülönböztet, ítélt, bíróság elé állít – fejez ki. Nem bírálatot, hanem vizsgálatot, az ész képességeinek vizsgálatát: „[a tiszta ész kritikáján] nem a könyvek és rendszerek kritikáját értem, hanem az ész egyáltalán mint ész képességének kritikáját, ama törekvésének vonatkozásában, hogy minden tapasztalattól függetlenül ismereteket szerezzen, ide értve bármiféle metafizika lehetséges vagy lehetetlen voltának eldöntését, továbbá mind forrásainak, mind terjedelmének és határainak – elveken alapuló – meghatározását.” (KrV AXII, *A tiszta ész kritikája*, Ictus, Szeged 1995, 22.). Másutt pedig: a kritika a spekulatív ész jogainak alapos vizsgálata (KrV B XXXIV, *A tiszta ész kritikája* 44.). Ennek megfelelően a mű első bekezdésétől kezdve a *kritisieren* szót nem a „bírál”, hanem a „kritizál” igével kell fordítani (pl. 3, 105, 9; 7, 107, 11; 17, 112, 16 jegyzet; 30, 119, 26). Így adódhat, hogy „a tiszta ész kritikájából” a „tiszta ész bírálata” lesz a szövegben (13–14, 110–111, 15). Az *Absicht* „szándék”, és nem „cél”, a *dartun* pedig nem bizonyítás, ennek megfelelően a mű második mondata helyesen így hangzik: „Csupán azt kell bemutatnia, hogy létezik tiszta gyakorlati ész, s ezzel a szándékkal kritizálja annak egész gyakorlati képességét.” (3, 105, 9) Ha a *kritisiert* szót mindenáron le akarnánk fordítani, akkor azt kellene mondanunk, „[...] ezzel a szándékkal vizsgálja annak [...]”, ám tekintve, hogy a kritika szó értelme Kantnál egyértelmű, és a mű magyar címe sem *A gyakorlati ész vizsgálata*, ennél fogva szükségtelennek tűnne itt a magyarítás. Az első bekezdés mondandója, hogy amennyiben a kritikának sikerül az ész *gyakorlati* voltát bemutatni, akkor már nem szükséges a gyakorlati ész *tiszta* voltát külön vizsgálni, mert „ha mint tiszta ész valóban gyakorlati, akkor a maga és fogalmi valóságát tettekkel bizonyítja, s hiábavaló mindenfajta okoskodás *tiszta* valóságának lehetőségével szemben” (uo.). A „tiszta” szó, mint az első bekezdés gondolatmene-

tének kulcsfogalma a fordításból kimaradt, föltehetőleg mert Kant nem írja le, pusztán egy névmással utal rá: „es zu sein”, ám így a magyar fordításban az egész bekezdés gondolatmenete lezáratlan marad.

A „szabadság”, „Isten” és a „halhatatlanság” fogalmainak bevezetésekor hangsúlyozza Kant, hogy e fogalmak gyakorlati használhatóságához elegendő, hogy ne tartalmazzanak belső lehetetlenséget. Ennélfogva a megfelelő mondat helyesen így hangzik: „gyakorlati szempontból elegendő, hogy *ne tartalmazzanak* belső lehetetlenséget” (6, 107, 11), nevezetesen ezek „az eszmék” (5, 106, 10), és nem „ez a lehetőség”.

A gyakorlati ész használatának egyik talánya, hogy a kategóriákat miképpen illetheti meg objektív valóság a tiszta gyakorlati ész objektumai tekintetében. Erre nyilván nem juthatunk „a kategóriák teljes széttagolása nyomán” (8, 108, 12), hiszen egyébként már a tiszta elméleti ész kritikájában objektív valóságot kellett volna tulajdonítanunk a tiszta ész tárgyainak. A fordítót az vihette erre a megoldásra, hogy az eredeti kiadásban (*Originalausgabe*) egy többes számú utaló névmás szerepel (*der* letzteren), ami az előző mondat alapján valóban a kategóriákra utalhatna. Az akadémiai kiadásban azonban kijavították ezt a kanti szándékkal és tágabb kontextussal ellenkező elírást (*des* letzteren), aminek megfelelően a mondat helyesen így hangzik: „De most a *gyakorlati használat* teljes széttagolása nyomán tudatára ébredünk annak, hogy az elgondolt valóság itt egyáltalán nem a kategóriák elméleti meghatározását és a megismerésnek az érzékfelettire való kiterjesztését jelenti, hanem ezen csak az értendő, hogy ebben a vonatkozásban mindenütt objektum illeti meg őket, mert vagy *a priori* benne foglaltatnak a szükségszerű akaratmeghatározásban, vagy pedig elválaszthatatlanul összekapcsolódnak ennek tárgyával.” (Uo.) Ugyanebben a bekezdésben, a gyakorlati ész a faktumon „keresztül” — és nem maga a faktum — a megerősítő: „a gyakorlati ész [...] realitást teremt [...] a szabadság számára, [...] azt tehát, ami [...] pusztán elgondolható volt, itt egy faktum *által* erősíti meg” [*durch ein Faktum*] (9, 108, 12). Az ehhez a bekezdéshez adott kanti lábjegyzet fordításában csak annyi szerepel, hogy „viszont jelenséggént mutatjuk be”, ehelyett a helyes fordítás a következő: „Az okságnak mint szabadságnak az egyesítése az oksággal mint természeti mechanizmussal, amikor is az előbbi az erkölcsi törvény, az utóbbit a természeti törvény rögzíti, méghozzá ugyanabban az alanyban, az emberben, csak úgy lehetséges, hogy az embert az erkölcsi törvény vonatkozásában *önmagában való lényként képzeljük, a természeti törvény vonatkozásában viszont jelenséggént*, amazt a tiszta, emezt az empirikus tudatban.” (10, 109, 13 jegyzet) A következő bekezdésben „a gyakorlatiban viszont állított *objektív*” valóságról van szó (10, 109, 13).

A fogalmakat nem igazi, hanem „*valódi* alakjukban mutatják meg”, a „szabadság fogalma” pedig „kulcs is a *legfenségesebb* gyakorlati alaptételekhez” (13, 110, 14–15). A „fenséges” a helyes megoldás a „magasztos” helyett később is (pl. 125, 186, 97; 156, 204, 117; 158, 205, 118; 210, 238, 155). Múlt időben szerepel:

„több vagy kevesebb erőfeszítést igényelt-e attól, aki nem kívánta szem elől téveszteni a helyes nézőpontot” (13, 111, 15).

A vágyóképeség és az öröm viszonyában Kant pontosan fordítva érvel, mint ahogy azt a fordítás visszaadja, mely szerint az „örömmérzést a vágyóképeség meghatározásával alapozzuk meg”. Ezzel szemben „a meghatározást úgy is rendezhetnénk, hogy az örömmérzés a vágyóképeség meghatározásának alapjául szolgálna”. A lábjegyzet egy további mondata helyesen így hangzik: „A vágyóképeség ugyanennek a lénynak a képessége arra, hogy képzei révén maga okozza képzetek tárgyainak valóságát. Az öröm annak képzete, hogy a tárgy vagy a cselekvés megegyezik az élet szubjektív feltételeivel, vagyis azzal a képességgel, hogy valamely képzet okozhatja objektumának valóságát.” (16–17, 112, 16) Kant itt rendre az *Ursache* és a *Kausalität* fogalmait használja. Tekintetbe véve ezek alapvető jelentőségét a kanti filozófiában, azokat egységesen „ok” illetve „okság”-ként vagy azok származékaival kell visszaadni. A szintézis lehetőségét taglaló mondat pedig helyesen így hangzik: „Ennek vizsgálata...” helyett: „Ez a vizsgálat és szavatolás csakis a rendszerrel való legbehatóbb ismeretség révén lehetséges, s akik nem szánták rá magukat a megelőző vizsgálódásra, vagyis úgy vélték, nem éri meg a fáradságot e beható ismeretsegre szert tenni, azok a második lépcsőfokhoz, az áttekintéshez már el sem jutnak – pedig az az ahhoz való szintetikus visszatérés, ami korábban analitikusan volt adva.” (18–19, 113, 17)

Míg az imént említett helyen az „okság” alapvető kanti fogalmát az „előidézés-sel” adja vissza a fordító, viszont „ok”-ként adja vissza azt, ami *alap*, *Grund*, és ami soha nem keverhető össze az okság kategóriájával. A tiszta gyakorlati ész soha nem szolgáltathat elégséges *okot* az akarat meghatározásához, mert az „okság” kategóriája az érzékelhető tartományra vagy a természetre van lefoglalva, az akarat pedig a tiszta ész képessége. Ennélfogva a következő mondat helyesen így hangzik: „Ha feltesszük, hogy a tiszta ész gyakorlati, vagyis az akarat meghatározásához elégséges *alapot* tartalmazhat, akkor léteznek gyakorlati törvények.” (35, 123, 31) Ugyanígy a „gyakorlati megismerésben [...] pusztán az akaratmeghatározás *alapjairól* [*Bestimmungsgrund*] van szó” (36, 124, 32), továbbá annál „a lénynél [...] amelynél nem kizárólag az ész az akarat meghatározó *alapja*, ez a szabály imperatívusz” (uo). A 2. §-ban pedig az első tantétel helyesen így hangzik: „Valamennyi gyakorlati elv, amely az akarat meghatározásának *alapjaként* a vágyóképeség valamely objektumát (anyagát) feltételezi, egytől egyig empirikus, s nem származhat belőle gyakorlati törvény” (38, 126, 34), akárcsak a 4. § harmadik tantételében, mely szerint az eszes lény gyakorlati törvényeit csak úgy tudja elgondolni, ha ezek „csupán formájuk szerint tartalmazzák az akarat meghatározásának *alapját*”, ahol valamely „gyakorlati elv anyaga az akarat tárgya. Ez a tárgy vagy meghatározó *alapja* az akaratnak, vagy nem.” (48, 133, 42) Az 5. §-ban pedig a föltételezés helyesen így hangzik: „Tegyük föl, hogy egyedül a maximák pusztá törvényhozó formája elegendő meghatározó *alapja* az akaratnak.” (51, 135, 44) Négy sorral lejjebb ugyanakkor helyesen, ám önmaga eddigi fordítását tekintve nem éppen következetesen, ugyanezt a fogalmat „meghatározá-

si alap"-ként adja vissza a fordító (51, 136, 44). Ez utóbbi helyen egyébként Kant maga magyarázza el, hogy mi a különbség szerinte az alap és az ok között, nevezetesen az, hogy a tiszta ész képes az erkölcsi törvény formáját képzetként megalkotni, s ez a képzet az akarat meghatározási alapja, de nem oka, hiszen az oksági láncban, a jelenségek vagy a fizika világában maguknak a meghatározó alapoknak is jelenségeknek kell lenniük. Kant számára egy jelenség mint ok alapként is fölfogható, de van olyan alap — és erről is szól a gyakorlati ész kritikája —, amely soha nem ok, mivel nem a jelenségek világához tartozik. Kant ezt a következőképpen fogalmazza meg: „Mivel a törvény puszta formáját csupán az ész képes *képzetként létrehozni*, és ez a forma nem az érzékek tárgya, következésképpen nem is tartozik a jelenségek közé: ezért e forma képzete mint az akarat meghatározási alapja különbözik a természeti adottságoknak az okság törvényét követő valamennyi meghatározási alapjától, mert ezeknek az esetében a meghatározási alapoknak maguknak is jelenségeknek kell lenniük.” (51, 136, 44) (A fordításban a dőlt betűs helyen *elképzel* szerepel a *vorstellen* ige megfelelőjeként: a *Vorstellung* „képzet” fogalmához kapcsolódóan ez helyesnek tűnhet, azonban a német *vorstellen* sokkal „realisztikusabb”, „valósághoz kapcsolódóbb” mint a magyar „elképzel”, amely inkább jelent a valóságtól való elrugaszkodást, mint a valóság megjelenítését, képzetként való elénk-állítását, *vorstellen*-t. — Ennek megfelelően tanácsosabb a *vorstellen* igét „képzetként létrehozni”-ként, vagy „megjelenít”-ként fordítani.) Az iménti idézet a következőképpen folytatandó: „Ha azonban semmilyen más meghatározási alap nem szolgálhat törvényül az akarat számára, mint pusztán ez az általános törvényhozó forma, akkor az ilyen akaratot teljesen függetlennek kell gondolnunk a jelenségek természettörvényétől, nevezetesen az okság törvényétől *illetve egymástól*.” (51, 136, 44–45)

Az imperatívusz *Sollenje* nem „legyen”, hanem „kell”, nevezetesen ezt vagy azt *kell* tennem (36, 124, 32), a *Lust* pedig inkább gyönyör, mint öröm, hiszen ez utóbbi a németben a *Freude* lenne (39–40, 126–127, 34–35), ezzel szemben a *Wohlgefallen* „tetszés”-t jelent és nem gyönyört, mint később erre még visszatérünk (212, 239, 156). Az *unteres* és az *oberes Begehrungsvermögen* pedig alsó(bb) és felső(bb) és nem alsóbbrendű vagy felsőbbrendű vágyóképeség (41, 127, 35–36; 44–45, 130, 38–39). A fordító, mint említettem — bár erre utalást sehol nem találunk — az első kiadást használta, anélkül, hogy legalább lábjegyzetben utalt volna az akadémiai kiadás szövegjavításaira. Fordítása szerint „vagy egyáltalán nem létezik vágyóképeség, vagy a tiszta észnek egyedül önmagában kell gyakorlatinak lennie”, ami helyes lenne az eredeti kiadás alapján, azzal a megjegyzéssel, hogy Kant kéziratos példányában és az akadémiai kiadásban a kontextusnak megfelelően és értelemszerűen így szerepel a mondat: „vagy egyáltalán nem létezik *felső* vágyóképeség” (44, 130, 38). (A „Tegyük fel azonban...” kezdetű mondat új bekezdés: 47, 132, 41.) A törvényből nem „eltávolítunk mindenféle anyagot”, hanem „elkülönítünk” (*absondern* és nem *entfernen*), az „anyagot” nem „visszük el onnan” ténylegesen, hanem csak gondolatban *elválasztjuk* a formától (48, 133, 42). Néhány oldallal később az

absondern helyes fordításával találkozunk: „különítsük el mindazokat az empirikus feltételeket, amelyekre az ész utal bennünket” [*Absonderung*] (53, 137, 46). A mondat „Maximám természetesen működésbe lép” beilleszkezhethetne ugyan a kanti kontextusba, de itt az eredetiben nem ez áll, hanem az, hogy „*Ez természetes módon maximám esete*” (49, 134, 43). A gyakorlati törvényt nem elismerem (ami az *anerkennen* ige lenne), hanem *felismerem* [*dafür erkenne*]: „A gyakorlati törvénynek, melyet mint ilyent ismerek *fel*, általános törvényhozásra alkalmasnak kell minősülnie.” (Uo.) Az „egymást tönkretevő házastársakról” idézett gúnyvers pedig a szövegösszefüggésnek megfelelően jobban érthető, ha szó szerint fordítjuk: „Óh be csodálatos összhang – mit ez *akar*, azt *akarja* az is.” (50, 135, 44)

A szabadság és a föltétlen gyakorlati törvény viszonyának taglalásakor Kant a következőket mondja: „A tiszta akarat fogalma az *előbbiből* [*aus dem ersteren*], a tiszta értelem tudata pedig az *utóbbiból* [*aus dem letzteren*] fakad.” (53, 137, 46) A mondatot a fordító úgy értelmezi, hogy az „előbbi” és az „utóbbi” a megelőző mondat két fő fogalmára vonatkozik, és ezért beszél „tiszta gyakorlati törvényről” és „tiszta gyakorlati alaptételekről”; ez utóbbi fogalom azonban nem szerepel az előző mondatban, ott ugyanis „tiszta elméleti alaptételek” szerepelnek. A mondat helyes fordítása ennek megfelelően: „A tiszta akarat fogalma a tiszta gyakorlati törvényekből, a tiszta értelem tudata pedig a tiszta *elméleti* alaptételekből fakad.” Továbbá ugyanezen bekezdésben nem a „természeti mechanizmus” használható az események magyarázatára, hanem „a *tiszta elméleti alaptételek* (*mechanizmus*) legalább az események magyarázatára felhasználhatók” (54, 137, 46).

A kategorikus imperatívusz megfogalmazásához kapcsolatos megjegyzésben helyesen a „tiszta geometriában találkozunk *posztulátumokkal*, amelyek *gyakorlati tételek*” (55, 138, 47), továbbá „Ezek tehát gyakorlati szabályok az akarat valamely problematikus feltétele mellett.” (*Es sind* és nem *Es gibt*, amit a fordító visszaad.) A mi esetünkben azonban így szól a szabály: *éppenséggel* (nem „egyszerűen”, *einfach*, hanem *schlechthin*, azaz *éppen* így kell eljárunk, ezt követeli a törvény) bizonyos módon kell eljárunk. A gyakorlati szabály tehát föltétlen, ennél fogva mint kategorikus gyakorlati tételt „a priori” *jelenítjük meg* (*vorgestellt*), ami „teljességgel és közvetlenül [...] objektív módon határozza meg az akaratot. [...] egy lehetséges általános törvényhozás a priori gondolata, amely tehát pusztán problematikus, mint törvény feltétlenül megparancsolt (*unbedingt geboten*)... Ahhoz azonban, hogy ezt a törvényt *félreértés nélkül* adottságnak tekintsük, jól meg kell jegyeznünk, hogy nem empirikus, hanem a tiszta ész egyetlen ténye, *ami által az ész mint eredeti törvényhozó nyilvánul meg*.” (55-6, 138-40, 47-9) Az ez utáni következtetésben a „tiszta ész *önmagáért* egyedül gyakorlati”, a megjegyzésben pedig az ész a cselekedet során „megvesztegethetetlenül és önmaga által kényszerítve az akarat *maximáját* egy cselekedet során mindig a tiszta akarat *hoz köti*, azaz *magához*, amennyiben *önmagát a priori gyakorlatiként tekinti*” (56, 140, 149). A morális cselekvés „kötelesség [...] mint normális készítésre szüksége van a gyakorlati ész belső ámde intellektuális kényszernek nevezhető *morális*

készítésére [*moralische Nötigung*]” (57, 141, 50). A *Nötigung* fordítása egyébként néhány sorral följebb helyesen jelenik meg mint „késztetés”.

A nyolcadik paragrafusban az „erkölcsiség kizárólagos elve [...] a törvény mindenféle anyagától [...] való függetlenség, egyúttal azonban az önkénynek ama általános törvényhozó formától való meghatározottsága, amire a *maximának alkalmasnak kell lennie*” (58 142, 51). Az ehhez tartozó megjegyzésben „az önkény meghatározó oka a tárgy létezésének *elvárása* volna” és nem a „létezésére való várakozás” (60, 143, 52). A Cserépfalvi-kiadásban előfordul a Gondolat-kiadáshoz képesti további szövegromlás is, amikor a „parancsolunk” szót a „panaszolunk”-kal helyettesítik, mondván „olyasmit sohasem panaszolunk valakinek, amit saját magától is feltétlenül akar” (56). „Inkább a *rendszabályokat* [*Maßregeln*] kellene [...] megparancsolni, [...] másodszor, ami a *rendszabályokat* illeti [...] Aki vesztett a játékban, joggal *bosszankodhat* [...] Végezetül még valami van gyakorlati eszünk eszméjében, ami az erkölcsi törvény megszegését kíséri: a *büntetés megérdemlése* [*Strafwürdigkeit*] [...] Mármost ha minden büntett, az elkövetőjére hármló fizikai következményeket figyelmen kívül hagyva is, *magáért* büntethető [*für sich strafbar*] (65–6, 147–8, 56–8) [...] valamely dolognak mint dolognak egyáltalán [*Ding überhaupt*] a (metafizikai) teljességét.” (70, 150, 60)

Az ész ténye vagy faktuma (*Faktum der Vernunft*) arra hivatott, hogy az erkölcsi törvény valóságosságát bizonyítsa. A fordító a *Faktum* szót hol „tény”-ként (72, 152, 62), hol „faktum”-ként (74, 154, 64; 81, 159, 69), sőt előfordul, hogy egyazon bekezdésben a „faktum” mellett „törvény”-ként (74, 154, 64) adja vissza, ami azért kifogásolható, mert itt egy alapvető kanti kifejezésről van szó, melyet mindig ugyanúgy kell fordítani. Ugyanitt további, a második kiadásban megjelenő szövegromlásoknak lehetünk tanúi, amikor is a tiszta értelmi világból „tiszta érzelmi világ” lesz (64). Egy másik helyen viszont a lények [*Wesen*] válnak *tények*-ké (74, 154, 64): „Az általában vett eszes lények érzéki természete nem más, mint e *lények* létezése empirikusan feltételezett törvények szerint, tehát az ész számára heteronómia.” A tiszta értelmi világ törvénye „megszerzi egy értelmi világ, azaz egy érzékfeletti természet formáját *anélkül, hogy mechanizmusát összetörné*” (uo.). Továbbá nem „beteges” törvényekről, hanem a sajátságos *patológiai* törvényekről van szó (76, 155, 65), az „akaratot közvetlenül [...] meghatározó ész [*bestimmende Vernunft*]” lenne a helyes fordítás (83, 160, 70), és A tiszta gyakorlati ész *alaptételeinek dedukciójáról* szóló fejezet utolsó mondata helyesen így hangzik: „Az ész az erkölcsi törvény révén az *okság fogalmát (ihm)* gyakorlati jelentéssel ruhazza fel, mivel ugyanis egy oksági törvénynek (az akaraténak) az eszméje maga is oksággal bír, vagy meghatározási alapja az *okságnak [ihr]*.” (87, 162, 73) Itt ugyanis arról van szó, hogy a gyakorlati okság az „elméleti” okság meghatározási alapjaként, „okaként” szerepel.

A tiszta ész *hatóköréről* a gyakorlati használatban fejezetben az említett faktum/tény kérdéskör mellett egyetlen igeidő módosítandó, a következőképpen: „Hiszen e fogalmak objektív valóságát csak a lehetséges tapasztalás tárgyai tekintetében *tudtam* levezetni.” (94, 166, 77)

A gyakorlati ész analitikája második főrészének első fejezetében Kant amellel érvel, hogy a gyakorlati ész tárgya a szabadság lehetséges okozata (hatása), ahol a gyakorlati megismerés tárgya az akaratnak a cselekvés felé való viszonyulása. A fejezet második mondatának pontos fordítása a következő: „A gyakorlati megismerés mint olyan tárgyának lenni tehát csak az akaratnak a cselekvés felé való viszonyulását jelenti, ami által a tárgy vagy annak ellentéte ténylegesen megtétetik.” (100, 170, 81) Továbbá nem „a morális lehetőségnek [...] kell [meg]előznie a cselekedetet”, hanem „a cselekedet morális lehetőségének kellelőbb meglennie” (101, 171, 82). Nem a jó és a rossz a gyakorlati ész objektumai, hanem „a jó és a rossz objektumai a gyakorlati ész egyedüli objektumai” (uo.). Az alany oksága pedig nem rendeltetik a kedv létrehozására, hanem „így meghatározza a szubjektumnak ezen valami létrehozására való okságát, azaz a vágyóképeséget” (uo.). A „gyakorlati maximák” pedig „az akarat tárgyaként mégsem tartalmaznának sosem valami önmagáért való jót” (103, 172, 83). Az itt található jegyzetben helyesen „sub ratione boni” szerepel (104, 172, 83. jegyzet). Kant nem a bátorság megrendüléséről, hanem a kedv változásairól beszél: „megrendült volna a bátorsága” helyett „el kellett volna romlania a kedvének”, „még bátrabbá váljék” helyett pedig „jókedvre derüljék” (106, 174, 85). „Aki beleegyezik abba, hogy műtétet végezzenek el rajta” félmondat Kantnál sokkal egyszerűbben van: „Aki műtétet végeztet magán.” (107, 174, 85) A tiszta ész pedig „gyakorlatinak feltételezzük (angenommen)”, és nem „fogadjuk el”. Egy fél oldallal lejjebb a mondat helyesen „Viszont az ily módon afficiált maximájú akarat nem tiszta, mert a tiszta akarat csakis arra irányul, melynek során [vagy ami mellett] [wobei] a tiszta ész magáértvalóan gyakorlati lehet.” (110, 176, 87) A következő mondat az utalószó [welches] megfelelő figyelembevételével a következőképpen alakul: „Tárgyat kerestek az akaratnak, hogy ezt tegyék meg a törvény anyagává és alapjává (e törvénynek azután nem közvetlenül, hanem az említett, a kedv és kedvetlenség érzéséhez kapcsolt tárgy közvetítésével kellett az akarat meghatározásának alapjává válnia) ahelyett, hogy először azt a törvényt keresték volna meg, amely a priori és közvetlenül határozza meg az akaratot, s csak ennek megfelelően a tárgyat.” (112, 177, 89) Továbbá „Isten” akaratáról van szó (113, 178, 89). Egy nehezen érthető mondat pontosabb fordítással érthetővé válik: „A gyakorlati ész a priori meghatározási alapja viszont csak formális törvény lehet, amely az észnek csak saját általános törvényhozása formáját írja elő a maximák legfőbb feltételeként.” (113, 178, 89) Egy fél oldallal lejjebb a fordítás elvéti a hosszú kanti mondatok utalásai közt a tényleges tartalmat, objektumoknak tekintve azt, ami csak az objektumok transzcendentális föltételeként jelenik meg a transzcendentális tudatban: „A jó és a rossz fogalmai mint az a priori akaratmeghatározás következményei mármost valamely tiszta gyakorlati elvet, ezáltal a tiszta ész okságát is előfeltételezik: ezért a tiszta értelmi fogalmakkal vagy az elméletileg használt ész kategóriáival ellentétben ez a két fogalom eredetileg nem (mint egy tudat adott szemléleti sokfélesége szintetikus egységének meghatározásai) objektumokra vonatkozik, hanem ezeket inkább mint adottakat előfeltételezi.”

(114, 178–9, 90) A zárójeles rész csak a kategóriákra vonatkozhat, mint a tárgyak megismerési föltételére, és nem az objektumokra, amint azt a fordítás sugallja. Később pedig: „[...] a szabadság törvényét önmagának szabja az ész, ezáltal a priori gyakorlatiként igazolva magát” (uo.). A szabadság kategóriáinak a természet kategóriáival való összehasonlításakor az utóbbiak nem bizonytalanul, hanem meghatározatlanul [*unbestimmt*] jelölnek objektumokat, míg a szabadság kategóriáinak „mivel céljuk a szabad önkény meghatározása (bár ez önkénynek [*der* – *Dativ* csak az önkényre vonatkozhat, és nem a szabadság kategóriáira, amelyre vonatkozás *denen* lenne] teljesen megfelelő [*korrespondierend*] szemléletet nem adhatunk meg, amelynek azonban [...] a priori alapja egy tiszta gyakorlati törvény)” (115, 179, 91). A szemléletre pedig nem „nem kell”, hanem „nem szabad” várni (115, 180, 91). A szabadság kategóriáinak táblázatában a minőség kategóriája alatt nem a viselkedés, hanem az *elkövetés* [*Begehen*], és nem a tiltás, hanem a *mulasztás* [*Unterlassen*] szabályairól van szó (117, 180, 92).

Az első könyv második főrésze utolsó fejezetének címe nem „A tiszta gyakorlati ész típustanáról”, hanem „A tiszta gyakorlati ítélőerő [*Urteilkraft*] típustanáról” (119, 182, 93). A fejezet első zárójeles félmondata helyesen „(pusztán egyáltalán egy törvény és annak formája képzete révén)” (119–20, 182, 94). „Az ész ilyenkor az okság törvénye – egy tiszta értelmi fogalom – szerint jár el [...] A fizikai okság [...] sémáját transzcendentális képzelőerő tervezi el (*entwirft*) [...] a tiszta értelmi fogalom a priori az érzékek számára.” (121, 183, 94–5) Az ítélőerő szabályának fordításában az alig észrevehető pontatlanságok megnehezítik a szabály érthetőségét. Egy megfelelőbb fordítás ilyen lehetne: „Kérdezd meg magadtól, vajon a szándékodban álló cselekedet, ha egy olyan természet törvénye szerint kellene megtörténnie, amely természetnek te is része lennél, akkor is mint akaratod által lehetségeset tudnád-e tekinteni.” (122, 184, 95) Alább pedig „Ha a cselekedet maximája egy természettörvény formáján (*an der Form eines Naturgesetzes*) nem állja ki a próbát, akkor erkölcsileg lehetetlen.” (123, 184, 96) Itt különös hangsúly van éppen a fordító által kihagyott „formá”-n, hiszen egy cselekedet maximájának éppen nem „természettörvényként” kell a próbát kiállnia, hanem mint *etikai*, tehát általánosíthatóan *morális*, pusztán *formális értelemben* kell oly módon általánosíthatónak lennie, ahogy azt a természettörvényektől elvárjuk. Kicsit alább nem „szabadság-okságról” – hiszen ilyen összetett fogalom Kantnál nem szerepel –, hanem „szabadságból eredő okságról” [*Kausalität aus Freiheit*] van szó (uo.). Az ítélőerő tipikája pedig nem „megőrzi a gyakorlati ész empirizmusát”, hanem éppen ellenkezőleg, „megóv a gyakorlati ész empirizmusától [*bewahrt vor dem Empirismus der praktischen Vernunft*] [az itt következő „mindenki számára” törlendő, ez pusztán a fordító érthetetlen okból történő betoldása], ami a jó és a rossz gyakorlati fogalmait [...]” (124, 185, 97). Pár sorral lejjebb ismét előjön az imént hiányolt „megóv” [*bewahrt*] fogalom, most már helyesen: „Ugyanez a tipika óv meg bennünket...”, ám sajnos ebbe a mondatba is becsúszik egy hiba, ugyanis a helyes fordítás nem „isten láthatatlan országát”, hanem „Isten láthatatlan országáét”, ugyanis ezen ország érzéki szemléletének

kérdéséről van itt szó, ezért „országáé” (125, 185, 97). Kicsit alább nem „amely általában a hajlamok egymás közti érintkezését közvetíti”, hanem „ami által a hajlamok egymás közt érintkeznek” (126, 186, 98).

A tiszta gyakorlati ész mozgatórugóiról szóló fejezetben a mozgatórugó nem parafrázálható „ösztönzéssel”, tekintve, hogy Kant közlendője nagyon is egyértelmű: „Az erkölcsi törvénynek hatnia kell az akaratra; e hatáshoz nem szükséges olyan más mozgatórugót keresnünk, amely nélkülözhetővé tenné az erkölcsi törvény *mozgatórugóját*.” (127, 187, 99) Néhány oldallal alább pedig egy mondat a következőképpen módosul: „Továbbá, először a pusztá gyakorlati forma, *ami a maximák általános törvényhozásra való alkalmasságában rejlik, először azt határozza meg, ami magában és teljesen jó és megalapozza az egyedül minden tekintetben jó, tiszta akarat maximáját.*” (131, 189, 101) A következő oldalakon számtalan apró fordítási tévedés következik, melyeket a következőképpen lehetne kijavítani: nem „áraszt el bennünket”, hanem „erőszakolja ránk magát”, nem „objektív elv”, hanem „objektív törvény”, nem „rendkívül aláássa”, hanem „végtelenül letöri” (*unendlichen Abbruch tun*), majd kétszer is nem „csorbítja”, hanem „letöri” (*Abbruch tun*), nem „részben [...] egyszersmind”, hanem „egyrészt [...] másrészt” (*einerseits [...] andererseits*), nem „minden befolyás”, hanem „minden arra való befolyás” (*so wie aller Einfluß auf dasselbe*). A következő két mondat pedig pontosabban: „Ami öntudatunkban megaláz bennünket, ha akaratunk meghatározási alapjának képzeljük, az, amennyiben pozitív és meghatározási alap, tiszteletet ébreszt maga iránt. [...] Mivel minden, amit az önszeretben találunk, a hajlamhoz tartozik, a hajlamok viszont az érzéseken alapulnak...” (Az iménti „mivel”-hez kapcsolódik a következő mondat kezdő szava, az „Így.”) (131–2, 189–90, 101–2) Nem „az eszes lény fogalma”, hanem „az érzés feltételezi az érzékiséget (és az érzésre – *das Gefühl* – vonatkozik – vö az idézett német kiadói értelmező lábjegyzetet) (134, 191, 103). Nem a „gunyoros”, hanem a *tréfás* hangulat (*scherzhafte Laune*) kelt bennem érzéseket (136, 192, 104), a „tisztelet olyan sarc, amelyet...” tudniillik a tisztelet nem azonos a sarccal, hanem annak egy fajtája, mint ahogy ezt a mondat második fele nyilvánvalóvá teszi (137, 193, 105), a „tisztelet olyannyira kevésbé azonos a kedv érzésével”, mint ahogy erre rímelve kicsit lentebb „a tiszteletben kedvetlenség szintűgy kevés van” (137–8, 193, 105), továbbá nem „gyakorlatilag hatni engedjük magunkra a tiszteletet”, hanem „a tiszteletnek gyakorlati befolyást engedtünk” (uo.). „Az erkölcsi törvény iránti tisztelet tehát egyetlen, egyszersmind kétségbevonhatatlan morális mozgatórugó; ez az érzés csakis ezen az alapon irányulhat valamely tárgyra. Az erkölcsi törvény először az ész ítéletében határozza meg objektíven és közvetlenül az akaratot, ám a szabadság, amelynek okságát pusztán a törvény határozhatja meg, éppen abban rejlik, hogy valamennyi hajlamot, tehát a személy értékelését is *arra a feltételre korlátozza, hogy követi-e a törvényt*. Ez a korlátozás mármost hat az érzésre, s a kedvetlenség érzetét kelti, amely az erkölcsi törvényből a priori felismerhető.” (139, 194, 106) „Így a morális önértékelés igényeinek lefokozása, vagyis az érzéki oldalon történő megalázás, intellektuális oldalon a törvény

morális, vagyis gyakorlati értékének növekedését jelenti — egyszerűen a törvény iránti tiszteletet, tehát egy olyan, intellektuális okánál fogva pozitív érzést is jelent, amelyet a priori ismerünk fel.” (140, 194–5, 107). „Egy lényt sohasem esze miatt tekintünk érdekeltnek” helyett „Csak eszes lénynek tulajdoníthatunk érdekeltiséget” [*der Begriff eines Interesses, welches niemals einem Wesen, als was Vernunft hat, beigelegt wird*] (141, 195, 107). A következő mondatban a két magyar kiadás közt egy gondolatjellel módosítottak a fordításon, ám a *hanem* szócska pontosabban kifejezi, hogy miről van szó: „A készítés tudatából fakadó érzés nem patológikus, hiszen nem érzéki tárgy idézi fel, *hanem csak* gyakorlati érzés (*sondern allein praktisch*)” (143, 196, 109). „Hogy is képzeljük mi, hogy a törvény iránt, a megszegéstől való félelemmel vagy legalábbis aggódással elegyes tisztelet nélkül, mint a minden függőség fölötti fenséges istenség [*wie die über aller Abhängigkeiten erhabene Gottheit*] az akarát és a tiszta erkölcsi törvény természetünké vált [...] végül már nem is lenne parancs a számunkra.” (145, 198, 110) Mint teremtmények nem alacsonyabb „rendűek” vagyunk, hanem „alacsonyabb fokon vagyunk [*niedere Stufe*] (147, 199, 111). „Önmagának mond ugyanis ellen egy olyan parancs, mely szerint valamit szívesen *kell* megtennünk.” (148, 199, 112) „Ha ugyanis valamit nagyra becsülnek, ám (gyengeségünk tudata miatt) mégis félünk [*scheuen*] tőle, akkor könnyebben tudunk eleget tenni neki, aminek következtében a hódolatteljes *félelem* (*Scheu*) vonzalommá, a tisztelet szeretetté alakul át.” (150, 201, 113) Néhány sorral lejjebb pedig „világos fogalmi alakra hozza a szóban forgó evangéliumi *parancsot* (*Gebot* és nem *Verbot*)” (uo.). A következőkben egy egész bekezdést kitevő mondatot kell leírunk, második felének módosítása miatt: „Ha az ábrándozás a legáltalánosabb értelemben annyit jelent, hogy bizonyos alaptételeket követve túllépünk az emberi ész határain, akkor a morális ábrándozás azoknak a határoknak az áthágása, amelyeket a tiszta gyakorlati ész állít az emberiség elé, megtiltva ezáltal, hogy a kötelességszerű cselekedetek szubjektív meghatározási alapját, vagyis azok morális mozgatórugóját bármi másba helyezze, mint magába a törvénybe és az érzületet másba, mint a törvény iránti tiszteletbe, ami által az érzület a maximákba kerül.” (153, 202–3, 115) Továbbá nem „ellenállhatatlanul keríti hatalmába a kedélyt”, hanem „*magától jut be a kedélybe* [*von selbst im Gemüte Eingang findet*]” (154, 203, 116). „Éppen a szabadság kedvéért” helyett „Éppen ezért [*um dieser willen*]” (156, 204, 117).

„A tiszta gyakorlati ész analitikája kritikai megvilágításban” fejezetben a második bekezdésben a következő módosítás eszközlendő, tekintve, hogy a gyakorlati észnek nem a szemlélet *tárgyát*, hanem *törvényét* kell megadnia: „[...] mert az észnek következésképpen nem a szemlélet *tárgyát*, hanem [...] mint gyakorlati észnek csak a szemlélet törvényét kell megadnia” (160, 207, 120). Lejjebb pedig „A tiszta elméleti ész analitikája transzcendentális esztétikára és transzcendentális logikára oszlik [*wurde eingeteilt*]” (161, 207, 120) Tekintettel arra, hogy mint például Dieter Henrich kimutatta, a kanti *Deduktion* fogalma sajátos jelentéssel bír, ezért nem fordítható „levezetésként” — tudniillik nem az. Amint A *tiszta ész kritikájában* is dedukcióként fordítják (helyesen) a fordítók, itt

is meg kell hagyni ezt a kifejezést, hiszen Kant éppen a már az első kritikában bevezetett eljárásra utal, amikor azt írja, hogy „A tiszta gyakorlati ész legfőbb elvének dedukciója [...] ha valamely ható ok szabadságának lehetőségét belátnánk [*wenn man ... einsähe*].” (167, 211, 124) „Az érzéki élet ugyanis létezésének intelligibilis tudata (a szabadság) tekintetében a jelenség abszolút egységével rendelkezik.” (177, 217, 131)

Az észnek nem „összetűzése”, hanem *vitája* van önmagával [*Widerstreit*] (193, 227, 143), az epikureus pedig nem boldogságra „irányuló”, hanem vezető (*führend*) maximákról beszél (200, 232, 148). Kantnál nem szerepel „a létezés negatív gyönyöre”, de „a saját létezéssel kapcsolatos negatív tetszés [*ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz*]” igen (212, 239, 156). Nem a legfőbb jó „megteremtéséről” van szó a világban, hanem *érvényesítéséről* (*Bewirkung*) (219, 244, 161). A megalapozásnak „nem pusztán az erkölcsök formájára, hanem indítóokukra, azaz a morális érzületre, az erkölcsiségre is” ki kell terjednie (225, 247, 165). „Az első abból a szükségszerű gyakorlati feltételből következik, hogy az *időtartam* (Dauer) feleljen meg az erkölcsi törvény teljes megvalósításának.” (238, 255, 174) „A tiszta gyakorlati ész posztulátumairól általában” fejezet utolsó bekezdése első mondata végéről kimaradt egy kérdőjel. A *Gottesgelehrter*nek talán nincs magyar megfelelője, de a főszövegben és a lábjegyzetben egységesen kellene visszaadni, és nemegyszer „istentudóst”, másszor „Isten által tanított”-nak fordítani (248, 262, 181).

Még egyszer hangsúlyozom: a fordítás alapján jó és használható, magyaros-sága kiváló. Az általam javasolt hol tartalmi, hol stilisztikai módosítások figyelembevételével javított kiadás megjelenésével, úgy vélem, egy a finomszerkezetig használható kanti mű állna magyarul rendelkezésünkre.

Errata

MFSZ 1997/5-6: Tóth Tamás

I. beszélgetés

zu: 881. old., alulról a 17. sor: nem „tradicionalité”, hanem „traditionnalité”

zu: 884. old., alulról a 21. sor: nem „metaxu”, hanem „metaxü”

zu: 890. old., 3. bek. 1. sora: nem „Riceour”, hanem „Ricoeur”

II. beszélgetés

zu: 891. old.: az első bekezdés utolsó sorában: nem „(rebondor)”, hanem „(rebondir)”

zu: 886. old. Az első és a második bekezdés közül hiányzik: „A beszélgetés itt néhány percre megszakadt. Majd Paul Ricoeur így folytatta:”

Rendhagyó recenzió

zu: 959. old: 6-os lábjegyzet 1. sora végén az elválasztás: nem „herméne-utique”, hanem „herméneu-tique”

zu: 959. old: 8-as láb.: 3. sor: nem „Joel”, hanem „Joël”

zu: 960. old: 16-s láb.: 3. sor: nem „Riceour”, hanem „Ricoeur”

zu: 966. old: 30-as láb.: 2. sor: nem „judgement”, hanem „jugement”

zu: 966. old: 31-es láb.: nem „„Etrangeres”, hanem „Etrangères”

zu: 967. old: 36-os láb.: nem „promesse”, hanem „Promesse”

zu: 970. old: 44-es láb.: 5. sora végén az elválasztás: nem „irodalomtö-rténészeket”, hanem „irodalomtör-ténészeket”

zu: 972. old: 2. bekezdés 2. sor: nem „Paul”, hanem „Emmanuel” Mounier

zu: 974. old: a főszöveg utolsóelőtti sorában az 57-es lábjegyzetszám után két parazita jel van

zu 975. old: 59-es láb.: alulról a 6. sor: nem „ilyenirányú”, hanem „ilyen irányú”

zu: 977. old: az 1. bekezdés alulról számított 3. sorában: nem „Émmanuel”, hanem „Emmanuel”; ugyanott 65-ös láb. 2. sorában: nem „Émmanuel”, hanem „Emmanuel”

zu 978. old.: 68-as láb.: „A reponse” helyett: „A Response”

zu: 979. old.: 70-es láb. 3. sora: „convciction” helyett: „conviction”

71-es láb. 2. sora: „justie” helyett „justice”

71-es láb. 4. sora: „juctice” helyett „justice”

zu: 982. old.: 85-ös láb. 1. sora végén „aout” helyett „août”

zu: 985. old.: 99-es láb.: 2. sora: „1 octobre” helyett „1er octobre”

SZEMLE

EGY MONOGRAFIKUS FILOZÓFIATÖRTÉNET ÚJABB KÖTETE*

SOMOS RÓBERT

A néhány éve nyugalomba vonult, de azóta is fáradhatatlan innsbrucki professzor, Wolfgang Röd vezetésével folyó, 12 kötetes-re tervezett filozófiatörténeti kiadványsorozat újabb darabja jelent meg 1997 vége felé. A magyar olvasóközönség a *Magyar Filozófiai Szemle* hasábjain már találkozhatott a görög filozófiai tárgyú első három kötet ismertetésével. (Lásd Steiger Kornél: „Egy monografikus filozófiatörténet antikvitáskötetei”, 1991. évf. 6. sz., 936–952. o.) A negyedik kötet rendelkezik néhány speciális sajátossággal az előzőkhöz képest. A Wolfgang Röd által írt és Démokritosig jutó első kötet, az Andreas Graeser készítette és a szofisztikával, Sókratésszal, a szókratikusokkal, Platónnal és Aristotelésszel foglalkozó második kötet, s Malte Hossenfelder a hellenisztikus filozófiát tárgyaló munkájában közös, hogy a görög filozófiatörténetnek egy többé-kevésbé egységes vonulatát tárgyalják, melynek kronológiai határait néhány száz év választja el egymástól. Wolfgang Gombocz munkája ezzel szemben tizenkétévszázad filozófiatörténetét dolgozza föl; a Kr. e. I. század közép-platónizmusától Canterbury-i Anselmusig. A nagyon átfogó, a bölcselet történetét madártávlatból

szemlélő áttekintő filozófiatörténeti munkákon kívül csak az A. H. Armstrong szerkesztette *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* című, több kiváló tudós által csapatmunkában készített filozófiatörténeti könyv igyekszik egyetlen kötetben megírni az említett korszak bölcseletének történetét. E tény nagyjából mutatja, milyen nehéz dologra vállalkozik az, aki egyedül próbálja a kutatás mai színvonalán megírni az antik közép- és új-platónizmus, a patrisztika és a kora-szkolasztika történetét.

E három témakör nagyjából hármas, egy személyben ritkán meglévő kompetenciát igényel: először Platón és az antik platónizmus ismeretét a hozzá kapcsolódó peripatetikus, sztoikus anyagokkal, másodsor a patrisztikus teológia dogmatikai, misztikus-aszketikus tradíciójának szellemi birtoklását, harmadszor pedig a kora-szkolasztika, mindenekelőtt Anselmus ismeretét. Wolfgang Gombocz, teológiai stúdiumainak eredményeképpen, otthonos a keresztény dogmatika és irodalom vizsgálata terén, munkásságát Anselmus-kutatásaival alapozta meg, az utóbbi évtizedekben pedig több közép-platónizmus-tárgyú tanulmányt

* Wolfgang L. Gombocz: *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters* (Geschichte der Philosophie, hg. v. Wolfgang Röd, Band IV.) Beck, München 1997, 513 oldal.

jelentetett meg – a hármas kompetencia-igénynek eleget tesz tehát.

A könyv négy fő egységre tagolódik. Az *első*, bevezető rész a (xenokratési eredetű) etika – természetfilozófia – logika sorrendű szisztematizálás alapján, visszatekintve a középső- és új-akadémia szkeptikus tradíciójára, Aszkaloni Antiochos munkásságában jelöli meg a platónizmus dogmatikus fordulatát. Ezt a szakirodalomban elfogadottnak számító megközelítést W. Theiler képviseli a legmarkánsabban – láthatóan az ő fölragasztja osztra Gombocz, s használja a theileri „vorneuplatonische” kifejezést is (26.o.) – jöllehet J. Barnes újabban erős érvekkel vitatta Antiochos ilyen kiemelt jelentőségét a későbbi platónista iskolafilozófia fejlődése szempontjából. (Vö. „Antiochus of Ascalon” in *Philosophia Togata*, ed. by M. Griffin – J. Barnes, Oxford 1989, 51–96. o.) Ezután Gombocz az új-pythagoreus Alexandriai Eudóros és a zsidó Alexandriai Philón munkásságát tárgyalja azzal az újnak számító megközelítéssel, miszerint Philón teológiájára Eudóros erősen hatott. A hasonlóság mindenekelőtt az „Egy fölötti” Egy ill. Isten transzcendenciájának hangsúlyozását jelenti. Plauzibilis föltevés a nagyjából azonos helyen, egy időben élt filozófusok között kapcsolatot föltételezni, bár az sem kizárt, hogy Philónnál az isteni transzcendencia végletes, időnként benső ellentmondásokat is eredményező kiemelése rétorikai vagy vallási természetű okokkal, s nem direkt filozófiai hatással magyarázható.

A „Platónizmus” alcímet viselő *második* fejezet bő 160 oldalt szentel Plutarchos, Alkinoos, Albinos, Apuleius, Attikos, Numénios, Plótinus, Porphyrios, Jamblichos, a proklosi athéni iskola és az alexandriai iskola filozófiájának. Talán arányaiban túlméretezett az Alkinoosról szóló pont a maga 22 oldalával és az Apuleius-fejezet 23 oldala, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy Porphyriosra és Jamblikhosra összesen is csak 13 oldal jut. Mindenképpen

nagy erénye azonban Gombocz munkájának az, hogy részletesen kommentálja az alkinoosi *Didaskalikos*-t, melynek nincs német fordítása, s amely a II. századi források közül a legfontosabb a platónizmus szempontjából. Így elkerüli azon megközelítés buktatóit – melyeket az Armstrong-szerkesztette *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* Ph. Merlan által írt része nem tudott – mi szerint a közép-platónizmust csak Plótinus felől értelmezhetjük. Gombocz – Giusta és Whittaker nyomán – nagyon határozottan megkülönbözteti egymástól Alkinoost és Albinost. Ebben a tekintetben azonban továbbra sem árt az óvatosság: O. Nüsser Albinos-kommentárja új érveket hoz föl a szerzők azonosítása mellett. (Lásd *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, Stuttgart 1991.)

Gombocz, szerencsés módon, a tárgyalásmód szerkezetében is képes alkalmazkodni a vizsgált filozófusok tanításához. Plótinus kapcsán az érzéki világból és a benső énből kiindulva mutatja be a rendszert, éppen azért, mert maga Plótinus is így tesz, s nem a sematikus, de egyszerűbben kivitelezhető megoldást választja, amely az „Egy” fogalmától halad lefelé. Ezzel szemben Proklosnál valóban jogosult egy deduktív formát követni, hisz ő is így adja elő mondanóját.

A *harmadik* rész a patrisztikával foglalkozik. Itt kiemelt hely jut (joggal) Augustinusnak és Pseudo-Dionysios Areopagitának, hiszen előbbi a nyugati, utóbbi a keleti kereszténység meghatározó alakja. A szerző itt már nem az etika – természetfilozófia-logika fölosztás szerint halad – bár ez talán megoldható lett volna, s esetleg az ismeretelméletet is magába foglaló logika első helyen való tárgyalása pontosabban megvilágíthatta volna a hit és tudás viszonyára vonatkozó kérdéseket is, ezáltal pedig a filozófiatörténeti és teológiatörténeti megközelítések különbözőségeinek problematikáját. Minden esetre az Augustinus-

fejezetre is áll az, amit az imént Plótinus és Proklos kapcsán mondtunk; az ágostoni egységes látásmód, a teológiai vonatkozású és történetileg változó problematikák, s nem az iskolai filozófiák rendje szerint kell tagolni a fejezetet Gombocz szerint. A patrisztikáról szóló rész szerkezetét, elrendezését és tartalmát tekintve, konzervatívabb az előző fejezetnél, föltűnő talán csak az, hogy a kappadókiai atyák kapcsán Makrinának, Nyssai Szent Gergely és Nagy Szent Basileios nővérének tulajdonítja azokat a tanításokat, amelyek Gergelynek „A lélekről és a feltámadásról” szóló dialógusában Makrina szájából elhangzanak.

A *negyedik* fejezet „A skolasztika kezdetei” címet viseli. Bevezető alfejezete az antik és későantik logika koraközépkori recepciójáról szól, mely szerencsésen kiegészíti a túl rövid Porphyrios-fejezetet is. Különösen Boethius és a későbbi, a laikus olvasó számára szinte egyáltalán nem ismert logikai irodalom alapos földolgozása üdvözlendő ezen a téren, mert az általános filozófiatörténeteket olykor elhanyagolják. A záró Anselmus-fejezetben a szerző az egyik kedvenc filozófusával foglalkozhat, s az anselmusi istenbizonyítás elemző ismeretése után még egy „Az ontológiai istenbizonyíték ma” című kitekintést is ad, amely az érvek formalizált analizisét kínálja.

A 412 oldalas, sűrűn szedett főszöveget 74 oldalas jegyzetapparátus kíséri. Megadja a szövegkiadásokat, fordításokat és a legfontosabb szakirodalmat. Ez az anyag nemcsak általános áttekintést nyújt, de eligazít a részletkérdésekben is, alkalmas rá, hogy kutatási kiindulópont legyen az olvasó számára. Legföljebb a francia nyelvű szakirodalom (jelentőségéhez képest) alulreprezentálása válthat ki bírálatot. A jegyzetapparátust 3 oldalas bibliográfia követi, mely további bibliográfiákhoz, bevezető tankönyvekhez vagy átfogó filozófiatörténeti munkákhoz utalja az olvasót. Igen szerencsésnek tarthatjuk, hogy mindezt kronológiai tábla, név- és tárgyszóregiszter zárja, mely eligazít akkor is, ha csupán egy-egy filozófiai terminus jelentésére, használatára kíváncsi éppen az olvasó. E terminusok legtöbbször görög ill. latin kifejezések, az előbbiekre Gombocz a német átírást használja a kötet egészében.

E kétségtelenül óriási munkát igénylő könyv legnagyobb erényének alighanem azt tarthatjuk, hogy a szerző nem egyetlen tárgyalási sémát erőltet végig, hanem előadásmódjában is érvényesíti a vizsgált gondolkodó saját karakterét. Így nem válik unalmassá a kötet, bár a nyilvánvalóan terjedelmi korlátokra is visszavezethető igen tömör fogalmazásmód és határozott vonalú gondolatvezetés természetesen nem teszi könnyű olvasmánnyá.

IMPOSZTOROK*

BOROS GÁBOR

A W. Schröder gondozta kötet a harmadik alakváltozatát jelenti annak a különös műnek, amelynek története legalább a középkorig nyúlik vissza. IX. Gergely pápa az általa egyházi átokkal sújtott II. Frigyes császárhoz írott 1239. május 21-i levelében szemére veti azt az állítólagos nyilatkozatát, mely szerint „a három csaló, Jézus Krisztus, Mózes és Mohammed az egész világot becsapta”. A nyilatkozatból hamarosan egész könyv lett – legalábbis az ettől kezdve burjánzó, mindig csak *mások* tanúságára épülő tudósítások szerint. A szerzőséggel sokféle, változatos okokból gyanús alakot vádoltak meg az idő előrehaladtával: először Frigyes köreiben keresték, aztán Boccaccio, Pomponazzi, Aretino, Rabelais, Giordano Bruno és Campanella voltak a fő jelöltek. Volt, aki halálos ágyán vallotta meg, hogy megvolt neki e minden könyvek legrosszabbika, de persze nem mulasztotta el időben a lángok martalékává tenni (Adler Salvius, svéd diplomata). A második kézből származó elhatárolódások e változatos sorából mindössze egy dolog hiányzott: maga a könyv. Ám nemcsak, hogy nincs egyetlen példány sem efféle könyvből a XVII. századot megelőző időkből, de még tartalmáról sem szólnak tudósítások, nem is szólva a belőle vett idézetek teljes hiányáról. Vagyis a három csalóról szóló könyv a

kései XVII. század előtt – kísértetkönyv. Ekkor azonban egyszerre két, egymástól független kézirat is fölbukkant, amelyek egyként igényt formálhattak a régóta keresett könyv címére: egy latin nyelvű kézirat *De tribus impostoribus* ill. *De imposturis religionum* címmel, s egy másik, francia nyelvű, amelynek kritikai kiadását – s ezzel méltán mondhatjuk: harmadik alakváltozatát – a most tárgyalt kötet tartalmazza.

Nem véletlenül jutott, persze, épp ez a sors osztályrészül e két (?) könyvnek. Mózes és főképp Jézus alakjának bevonásával ama csalók közé, akik a nekik jutott nép tudatlanságát vallási tanok meghirdetésével próbálták saját hatalmi törekvéseik szolgálatába állítani – mert éppen ezt jelenti a vallási csalás tézise –, ha akarjuk, mindenfajta, a nyugati világban még élő vallásosság alól kihúztuk a talajt. Ez pedig már a szó tulajdonképpeni értelmében vett ateizmust jelenti, amikor ugyanis e szóval már nem azt jelölik, ha valaki nem *azokban* az istenekben hisz, amelyekben a mindenkori *mi* hisz, hanem másban/másokban: ez az ateizmus azt jelenti, hogy valaki úgy próbál számot adni magának a világ fölépítéséről és működésmódjáról, hogy eközben egyáltalán nem veszi igénybe semmilyen isten vagy istenek közreműködését. Ez az ateiz-

* Anonymus: *Traktat über die drei Betrüger. Traité des trois imposteurs (L'esprit de Mr. Benoit de Spinoza)*, kritisch herausgegeben, übersetzt, kommentiert und mit einer Einleitung versehen von Winfried Schröder, französisch–deutsch, Meiner, Hamburg 1992 (Philosophische Bibliothek Bd. 452), LII+168. o.

mus igencsak új jelenség a történelemben, kialakulása pedig nem független a „három csalóról” szóló könyvektől.

A latin kézirat radikalitás tekintetében elmarad a franciától: nem torkollik ateizmusba, sőt „természetes vallásként” egyenesen posztulálja a kinyilatkoztatástól független istenismeret lehetőségét. A francia szöveg azonban méltán tartozott a francia fölvilágosodás legradikálisabb ágához, az ún. *littérature clandestine*-hez. A fölvilágosodás legtöbb képviselőjével ellentétben, akik semmiképp sem törekedtek teljes szakításra a hagyományos keresztény gondolkodással, hanem a vallás valamilyen racionális magvát igyekeztek kibontani, a három csalóról szóló francia nyelvű értekezésben efféle magnak nyomát se találni. Az istenhit alapja a tudatlanság és a babona, történetileg pedig a félelmet keltő természeti események fizikai okait illető tudatlanság hívta életre a hitet valamely láthatatlan hatalomban, melyet aztán a politikus csalók a maguk érdekeinek megfelelően igyekeztek kihasználni.¹ S nem is egyszerűen a természeti okok nem-ismeréséről van szó, hanem arról is, hogy az okságnak a valódi fizikához nem illő fajtájára, a célokságra épülnek a látszólag oksági magyarázatok is. Vagyis minden vallás alapvetően politikai célok elérésének eszköze, Mózes, Jézus és Mohammed vallása közt az egyetlen különbség az, hogy mennyire bizonyulnak hatékonynak e sajátos célok elérésében. E tekintetben pedig, kétségek nélkül, Mohammednek kell adni a pálmát. Ha egyáltalán lehet beszélni valamiféle „egyetemes lényről”, akkor az nem lehet más, mint maga a természet, minden létezés és minden erő összessége, az okozataitól el nem váló, immanens ok. Ebből a téziséből kiindulva aligha értékelhetők másként a három nagy vallás istenről szóló tanai, mint az „egyetemes lény” igazi lényegének ellentmondó, antropomorf tulajdonságokként. Egy eljövendő világ, valamint a testetlen szellemek létezésében való hit is ebbe a kategóriába

tartozik. A lélek alapvetően testi jellegű létező, annak a legfinomabb, tűzszerű anyagnak a része, amely a Napból kiindulva áthatja az egész univerzumot. Minden létezőrendelkezik több-kevesebb „lélekkel”, a növények csakúgy, mint az állatok és az emberek. S éppúgy, mint az állatok és a növények „lelke”, az embereké sem marad fenn a többi testrészt halála után.

Már a fő tézisek fölsorolásszerű ismertetéséből is érzékelhető a „szellem”, amely áthatja e művet: a XVII. századé, közelebbről pedig Spinozáé. A mű 1719-es változatának kiadója nyilvánvalóan éppen ezért fűzte hozzá a címhez alcímként a következő kiegészítést: „Benedictus Spinoza úr szelleme”, vagyis tanításának foglalatja. De vajon mennyire van igaza ennek a tulajdonításnak? Spinoza volna a mű szerzője? Biztosan nem, sőt az is kérdéses, hogy a hagyományos értelemben vett szerzőség kérdése egyáltalán fölvethető-e a művel kapcsolatban. Az értekezés ugyanis legnagyobb részt összeollózás eredménye, és pedig igen különböző jellegű XVII. századi szövegekből, amelyeknek csupán egyik rétege, noha persze az (anti-)metafizikai beállítódást tekintve meghatározó rétege a viszonylag csekély számú idézet a *Teológiai-politikai tanulmányból*, valamint az *Etika* I. részét záró függelék antropomorfizmus-bírálatának és általános, panteista hangvételének annál hangsúlyosabb jelenléte. Kik a további „társalkotók”? Schröder a következőket sorolja föl: Thomas Hobbes, Lucilio Vanini (akit 1619-ben, eretneksége okán elégettek – mely eretnekség legfőképp a vallás tisztán pragmatikus, pusztán az evilági hatalmi viszonyokra gyakorolt hatását tekintetbe vevő szemlélete volt, a XVII. századi szkeptikus François de la Mothe le Vayer, Guillaume Lamy (orvos, Gassendi követője, akinek atomista anatómiájából való a *Traité* materialista pszichológiája). Hozzájuk a már említett 1719-es kiadásban még Gabriel Naudé és Pierre Charron is csatlakozik, noha az 1768-as kiadás csak-

úgy, mint ennek nyomán a most ismertetett is – az ő szövegrészeit már nem tartalmazza. Olyan műről van tehát szó, amely egyrészt olyan szerzők műveire épít, akik a kor „akadémiai” elitjéhez tartoztak – még ha ott olykor a leghevesebben vitatott szerzőknek számítottak is –, ám másrészt az ő segítségükkel megalkotott mű sem az „akadémiai” szövegalkotási technikákat nem kívánja követni, sem nem az akadémiai közönséget veszi elsősorban célba, hanem egy annál szélesebb réteget. Ennek megfelelően mondandója, amely az eltérő jellegű szövegek dacára meglehetősen egységesnek tekinthető, leplezetlenül radikálisabb, mint bármelyik az alapszövegek közül.

Ha a *Traité*t nem pusztán történeti dokumentumnak akarjuk tekinteni, s fölteszünk a kérdést, mond-e, és ha igen, mit, nekünk, maiaknak is, akkor, úgy vélem, két állásfoglalást kell adnunk. Mindenekelőtt le kell szögeznünk azt a módszertani alapállást, amely a könyv egészét meghatározza, s amelyet a legpregnansabban egy lábjegyzetbeli Vanini-idézet fogalmaz meg: „ad naturales causas illa omnia reducere” (mindezt – ti. az állítólagos csodákat – természeti okokra vezetni vissza). Maga a program tehát olyasmi, ami csöppet sem vesztett érvényességéből, jöllehet azok a tudományos eredmények, amelyekre támaszkodva a XVII. század megpróbálta megvalósítani azt, mára már túlhaladottá váltak, akár a

Bibliával kapcsolatos történeti kutatásokra, akár a pszichológiára vagy a kognitív tudományra gondolunk.

W. Schröder kritikai szövegkiadóként, fordítóként és bevezetés-íróként egyaránt kiváló munkát végzett. A szövegváltozatok jelzései jól követhetők, a lábjegyzetek s a kötetvégi kommentáló megjegyzések jól egészítik ki egymást. Ez utóbbiak, hasonlóan a bevezetéshez, igen gazdag anyagot dolgoznak föl, áttekinthetően és izgalmasan. Bármennyire igyekeztem is, összesen csak három apró kritikai megjegyzésre futotta erőmből. A 118. oldalon, alulról az 5-4. sorban a *sont*, nyilván gépelési hiba folytán, kétszer szerepel: „*Voilà quelles sont sont les opinionones diverses que l'on s'est faites sur l'ame...*” A bevezetés XVII. oldalán szerepel egy érv amellelt, hogy a *Traité* 1677 után kellett, hogy keletkezzék, mert ekkor jelent meg Spinoza *Etikája*, az a legkésőbbi mű, amelyből részleteket építettek be a *Traité*-be. Ez az érv azonban önmagában még nem tűnik elegendőnek az – egyébként más érvekkel jól alátámasztott – tézis igazolásához, hiszen az *Etika* kézírata már a megjelenés előtt is hozzáférhető volt, noha persze csak egy szűk kör számára. A harmadik megjegyzés arra vonatkozik, hogy a *Synoptische Übersicht der Kapitel-einteilung der Ausgaben 1719 und 1768 ff.* elhelyezése a XXVI–XXVII. oldalon elég szerencsétlenül sikerült, mert teljesen váratlanul kettévág egy mondatot, amely így csak másfél oldal után folytatódik.

SPINOZA-TANULMÁNYOK*

SZALAY JUDIT

Spinoza gondolkodói nagysága – Santayana szavai szerint – az évek múlásával egyre nyilvánvalóbbá válik. Ez az állítás máig sem veszítette érvényét: a spinozai szövegek sokrétűsége, az a tulajdonságuk, hogy különféle – nemritkán egymással inkompatibilis – teóriákkal is kapcsolatba hozhatók, és egymástól gyökeresen eltérő megközelítéseket is eltűrnek, akkor is népszerűvé teszi szerzőjüket, ha korunk, amely – bár Spinoza társadalomelméletére például kellőképpen fogékony, hiszen a kontinuitás ebben az esetben nyilvánvaló – a kora újkor racionalista metafizikáját talán kissé háttérbe szorítja. A jelen gyűjteményben szereplő tanulmányok többsége is valamiféle összevetésre vállalkozik: más szerzőkkel szembesíti a filozófust, illetve bizonyos spinozai megoldásokat más kontextusokba emel át.

Az egyes teóriáknak egymással illetve saját problémáinkkal való kapcsolatát azonban sokféleképpen láttathatjuk, hiszen – mint a kötet szerkesztője, Boros Gábor írja Spinoza-monográfiájában – nem vagyunk a múltbéli gondolat-alakzatok érdek nélküli szemlélői (*Spinoza és a filozófiai etika problémája*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1997, 42. o.). Sajátos – karteziánus nézőpontból föltétlenül gyanúsésleküzdendő – előítéletek vezetnek bennünket, ha egy-egy, az adott elmülethez asszociált elemet mondjuk pusztán illusztrációként bontunk ki, vagy nagy teherbírású magyarázóelvet vezetünk le belőle, esetleg hatástörténeti

összefüggéseket állapítunk meg. A kötet írásait olyan kísérleteknek tekinthetjük, amelyek a számunkra bizonyos szempontból már idegen filozófiai szövegek kezelésére egy-egy metodológiai lehetőséget igyekeznek kiaknázni – az „idegenséget” azonban nem föltétlenül úgy kell értenünk, hogy immár „kudarcot vallott az a kísérletünk, hogy a mondottakat igaznak tekintsük” (H-G. Gadamer: *Igazság és módszer*, Gondolat Kiadó, Budapest 1984, 209. o.).

A módszer kérdése egy karteziánus gondolkodó esetében természetesen mindig alapvető. Boros Gábor írása éppen Descartes módszertani ideáljának spinozai továbbgondolását elemzi, melynek eredményeképpen a *Tanulmány az értelem megjelöléséről* analitikus „bizonyítási elve” az *Etika* szintetikus fölépítésének adja át a helyét. Moldvay Tamás esszéje viszont az emberi tökéletesedésnek az *amor Dei intellectualis*-ra irányuló módszerét vizsgálja a rendszer egészével való összefüggésében. Egy, a későbbiekben tárgyalandó fölosztás szerint mindkét tanulmány a (sajátos szempontú) „belső analízis” módszertani ideáljához közelít, mégpedig úgy, hogy az előbbi írás a karteziánus tradíción belül is elhelyezi az analitikus–szintetikus kettősség problémáját.

De nem sak a Spinoza által alkalmazott illetve javasolt (tehát a rendszeren belüli) módszer vet föl kérdéseket. Spinoza azon szerzők közé tartozik, akik tanulmányozása kapcsán gyakorta fölmerül, hogy miért és

* Boros Gábor (szerk.): *Spinoza-tanulmányok*, Áron Kiadó, Budapest 1994, 144 o.

milyen formában érdemes a filozófiatörténet egy-egy jelenségével foglalkozni, és számos kutató érzi relevánsnak a reflexiót a szerzőhöz fűződő viszonyra (gondoljunk csak a „kortársunk, Spinoza” frázisra, amellyel az újabb irodalomban könyv- vagy fejezetcímként nemegyszer találkozhattunk). Ilyesfajta módszertani megfontolások a kötet két helyén szerepelnek. Trencsényi Balázs a spinozai társadalomelmélet megközelítésének három lehetséges módját említi (E. Giancotti, A. Matheron és M. Walther alapján): a „teoretikus” megközelítés egyfajta „belső analízist” nyújt; a „historikus” a „valamely konkrét tradícióban való elhelyezést” jelent; az „összehasonlító” viszont a „modern társadalomelméletekkel” való viszonyt állapítja meg. A fölosztást a társadalomelméleten kívül is alkalmazva megpróbálhatnánk a kötetben szereplő írásokat ennek segítségével kategorizálni. Rögtön világossá válik azonban, hogy az analízis „belső” volta, a „valamely konkrét tradíció” és az „összehasonlítás” kifejezések egyaránt árnyalásra szorulnak. Mint már utaltunk rá, a „belső analízist” is különféle prekoncepciók irányítják. Egy-egy tradíció egységének megállapítása és határainak megvonása szinte minden esetben (sőt nyugodtan állíthatjuk, elvileg is) legalábbis problematikus. Az utóbbira Trencsényi Balázs tesz kísérletet a liberalizmus vonatkozásában, azzal az eredménnyel, hogy „maguk a problémák, a föltett kérdések azok, amik kontinuitássá szervezik a fent említett gondolatrendszereket” (ebben az esetben természetesen azzal a kérdéssel kell szembenéznünk, hogy mely problémákat tekinthetünk azonosnak illetve egymáshoz kapcsolódónak). Egy „modern társadalomelmélettel” való összehasonlításnál is fölmerülhet a kérdés, hogy a vizsgált nézetek valamilyen módon nem képezik-e mégis ugyanazon tradíció részét (ily módon a második és a harmadik kategória határa elmosódna). Ami pedig az „összehasonlítást” illeti, a „hasonlók” viszonya, mint már

említettük, sokféleképpen kifejezhető. Zilahy Péter írása, melynek alcíme: „Wittgenstein és Spinoza az örökkévalóság szemszögéből”, mintha az *Etika* és a *Tractatus Logico-Philosophicus* közötti pusztá hasonlósággal operálna. Az életrajzi párhuzamok, az etikák „racionális” jellege, értelem és akarat egysége és a két mű további hasonló tartalmi és stílári jegyei – úgy tűnik – a további magyarázatot nem igénylő kongenialitás misztériumát láttatják az olvasóval. Losonczi Péter „Babits és Spinoza” című tanulmánya viszont – részben Babits explicit kijelentéseire, részben pedig szintén összehasonlító műelemzésekre alapozva – hatás- illetve recepciótörténeti állításokat tesz: Babits „mind interpretációjában, mind saját filozófiájában – mintegy tagadva őrzi meg Spinoza rendszerét”, valamiféle egységet ugyan tételezve, ám a szigorú determinizmust elutasítva.

A legkényesebb, de egyben a legnagyobb nyereséggel kecsegtető földadat, hogy egy-egy megoldást a saját diskurzusunkba emeljük be, ismét akár illusztratív, akár magyarázó vagy egyéb célzattal. Ch. Norris például a posztmodern-ellenes propaganda alkalmas eszközét látta meg Spinozában: a *sub specie aeternitatis* perspektívát regulatív funkcióban meg kell tartani ahhoz, hogy értelmes kritikai diskurzust lehessen folytatni, amit a „consistency, logic, right reading” szempontjainak figyelmen kívül hagyása alapjaiban veszélyeztetne. A Trencsényi Balázs tanulmányában szereplő fölosztás mellett a kötet másik olyan helye, ahol a filozófiatörténeti vizsgálódások metodológiájának kérdései fölvetődnek, Takács Adám írásának első bekezdése. Deleuze egyfajta „affektív” olvasatot ad, „amelyben már nem az a lényeges, milyen konkrét filozófiai problémák merülnek fel Spinoza olvasása kapcsán, hanem [...] az válik hangsúlyossá, hogy a spinozai szövegek milyen mértékben képesek közvetlenül befolyásolni, netán praktikus tanácsokkal ellátni olvasóikat” (23. o.).

Trencsényi Balázs írása sem annyira a főntebbi hermeneutikai értelemben közelít saját problémáink felől, hanem azt vizsgálja, „mennyiben ragadhatók meg egy előfutárban az utókor problémái, kaphatunk-e olyan dolgokra vonatkozó válaszokat tőle, amelyekre ő maga nem is kérdezett rá” (87. o.). A megértés tehát ismét mintegy alárendelődik a „hasznosítás” szempontjának. „Tudatában vagyok annak, hogy minden effajta összevetés ahistorikus” – mentegetőzik a szerző, pedig nyilvánvalóan nem a dekontextualizálás legszélsőségebb formájáról van szó. A tanulmány túlnyomóan angolszász irodalomra hivatkozik; ebben a metodológiai keretben azonban több is megengedett. Nemcsak arra van lehetőség, hogy egyes fogalmakat kissé nagyvonalúan kezeljünk és jelentésmezijüket utólagosan kitágítsuk annak érdekében, hogy kontextusukkal együtt kikopott válaszokat a saját problémáink szempontjából is relevánsnak tudjunk látni. Ennél radikálisabb megoldások is léteznek: különböző tradíciók egymáshoz idomított (és időnként reflektálatlanul azonosnak tekintett) problémáira adott válaszainak „versenyztetése” is bevett eljárás. Bocsánatos bűn tehát, ha egy-egy problémát már saját csíráiba beelátunk.

A kötet szerzői 1994-ben másod- és harmadéves filozófia szakos hallgatók. A tanulmányok inspirátora és a szerzői gárda mestere Boros Gábor. Az ő írásai egyrészt

módszertanilag bizonyultak példaadónak: Moldvay Tamás esszéje, a *Spinoza és a filozófiai etika problémája* c. monográfiához hasonlóan, elsősorban etikai szempontú rekonstrukció, amelyben a módszertani megfontolások kiemelt helyet kapnak. De a kortárs problémákkal való konfrontációval kapcsolatban szintén erre a kötetre kell hivatkoznunk, amely a kartezianizmus egyfajta ideáltípusát R. M. Hare illetve a hermeneutika kritikájának veti alá. A legtöbb írás a filológiai megalapozottságra és dokumentáltságra való törekvésben, valamint a szövegtől idegen terminológia visszafogotthasználatában is Boros Gábor nyomdokain halad.

Példaértékű (és sajnálatosan ritka) az az alkotó műhelymunka is, amelynek eredményeképpen a tanulmánykötet létrejött. A *Spinoza-tanulmányok* ugyanakkor egy nagyobb vállalkozásba illeszkedik: évek óta folyik – és minden bizonnyal a jövőben is folytatódni fog – a szerző életművének módszeres rekonstrukciója és földolgozása. Az ehhez hasonló kollektív erőfeszítések hozzásegíthetnének ahhoz, hogy a megkerülhetetlen gondolkodóknál (akik közül többük életművének hozzáférhetővé tételére vannak próbálkozások) legalábbis elidőzzünk, s a kortárs filozófiák irányában való eltolódás, melyet az elmúlt években tapasztalhattunk, ne jelentsen filozófiatörténeti tájékozatlanságot.

„RATIO” ÉS „ELOCUTIO” HOBBS FILOZÓFIÁJÁBAN*

NAGY JÓZSEF

Q. Skinner 1996-ban kiadott monumentális munkájában, amelyben Hobbes munkásságát a humanista tradíció lehetséges hatásainak szempontjából elemzi, a jelek szerint ismét sikerrel alkalmazta a hermeneutikai és az analitikus módszerek egyfajta fúzióját, az ún. *lingvisztikai kontextualizmust*. (Bár e kifejezést, mint maga Skinner is rámutat, adekvát módon szabad csak használni, 7. o., 38. j.) Az említett elemzési módszer által Skinner már a korábbiakban is jelentős interpretációs teljesítményt tudott fölmutatni Machiavelli életművének és általában a modern politikai filozófia fogalomapparátusa és érvelési struktúrája kialakulásának vonatkozásában. (Konkrétan a következő művekre utaltunk: *Machiavelli*, Oxford UP 1981; *Machiavelli and Republicanism* (kompendium), CUP 1990; valamint *The Foundations of Modern Political Thought I–II.*, CUP 1978.)

Hobbes-elemzésének megírásakor, maga Skinner magyarázata szerint, a kitűzött cél az volt, hogy, mint írja „Bevezetés”-ében, „el lehessen helyezni Hobbesnak a társadalomtudományi (civil science) elméletét és gyakorlatát abban a szellemi kontextusban, amelyben az kialakult. Kevésbé érdekel – magyarázza Skinner – Hobbes mint valamiféle filozófiai rendszer megalkotója, inkább az a szerepe érdekes számomra, mely révén a reneszánsz kultúrában lezajlott, a moráldisziplínákra (moral sciences) vonatkozó vitákhoz jelentős kontribúciót

volt képes nyújtani. Hobbest hagyományosan úgy ábrázolták, mint valamiféle magányos tekintélyt, »előzmények és következmények nélküli« gondolkodót. Az utóbbi időben ellenben egyre nagyobb hajlandóság mutatkozott arra, hogy megkérdőjelezzék ezt a föltevést, és hogy inkább megpróbálják saját korszakával összekötni filozófiáját.” (6–7. o.)

Jelezve saját elemzési módszerének egyik lényeges háttér-apparátusát, nevezetesen az Austin- és Searle-féle beszédaktus-elméletnek a politikai-filozófiai szövegek vonatkozásában történő alkalmazási kísérletét, Skinner további magyarázatában azt is kiemeli, hogy „érvelésemet/elemzésemet (argument) úgy lehetne meghatározni, hogy kitüntetett szerepet nyilvánítok (to exemplify) egy, a történelmi szövegek tanulmányozására és értelmezésére vonatkozó, bizonyos megközelítésnek. Módszerem lényege abban áll, hogy az említett történelmi szövegeket olyan kontextusokba helyezem, amelyeknek a vizsgálata lehetővé teszi számunkra, hogy végre beazonosíthassuk azt, amit e szövegek szerzői, azok megírása által, *cselekedtek*.” Ehhez persze Skinner-nek, mint rámutat, fönn kell tartania a nyelv két markánsan elhatárolható dimenziójának általa tételezett szigorú megkülönböztetését. „Az egyiket hagyományosan úgy írták le, mint a jelentés dimenzióját, vagyis mint a jelentés és referencia kutatását, amelyek állítólagosan a szavak-

* Q. Skinner: *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge UP, 1996, 477 oldal.

hoz és a mondatokhoz kapcsolódnak. A másikat leginkább adekvát módon úgy írták le, mint a nyelvi cselekvés dimenzióját, vagyis azon dolgok skálájának a tanulmányozását, amelyeket a beszélők képesek tenni a szavak és a mondatok általuk történő használatában és használata által. A hagyományos hermeneutika általában, és gyakran kizárólagosan, e két dimenzió közül az elsőre koncentrált – mutat rá Skinner –; én sokkal inkább a másodikra koncentrálok. Megpróbálom komolyan venni annak a ténynek az implikációit, amelyet Wittgenstein úgy ír le a *Philosophical Investigations*ben, hogy »A szavak egyben cselekvések/tények is« (»Words are also deeds«). (7–8. o.)

Általánosságban tehát elmondható, hogy Skinner ebben a művében is az adott kor (amely jelen esetben a XVII. sz.) politikai nyelvezetének alapelemeit akarja a lehető legpontosabban beazonosítani. Mindehhez óriási filológiai apparátust mozgósít, melynek folyamán érdekes, eddig kevésbé ismert információkat is nyújt az angol humanizmus mindenekelőtt irodalmi és filozófiai vetületeiről, továbbá a spanyol és az itáliai humanizmus angliai hatástörténetéről. Már a „Bevezetés” elején kiemeli Skinner, hogy Hobbes életműve egészének a racionalista filozófiai irányzatokhoz való besorolását óvatosan kell végrehajtani, hiszen korai műveiben a reneszánsz humanizmus erőteljes hatását lehet beazonosítani. A humanizmus útjáról Hobbes tulajdonképpen akkor tért le, amikor a *scientia civilis* problémája felé fordította figyelmét. Mint Skinner meggyarázza, Hobbes „egyik célkitűzése a *The Elements*ben és a *De Cive*ben az volt, hogy érvénytelenítse és helyettesítse az értelem és a retorika, egyben a tudomány és az ékesszólás egyesítésére vonatkozó reneszánsz eszmét. Ezen ambíciója különösen a *The Elements*ben világos, amelyben Hobbes saját politikai érveit filozófiájának általános fölvázolásával vezeti be. Álláspontjának megfelelően, ameddig a tapasztá-

lat alapján megfogalmazott premisszákat szerint gondolkodunk, nem pusztán csak tudományos igazságokhoz jutunk el, hanem ahhoz is, hogy megtanítsuk és ki is alakítsuk másokban pontosan ugyanazokat a tudásformákat/elméleteket (conceptions), amelyeket mi birtoklunk. Ezzel tehát (Hobbes) tagadja, hogy szükséges lenne a meggyőzés művészetét alkalmazni az említett eredmények eléréséhez. Hangsúlyozza, hogy a meggyőzést kategorikusan meg kell különböztetni a tanítástól, s hogy a meggyőzés mesterfogásainak egyáltalán nem lehet legitim szerepe a tanítás folyamatában.” (3. o.)

A monográfiában kifejtett elemzés folyamán Skinner a továbbiakban rávilágít arra is, hogy életművének későbbi stádiumában (kiváltképpen a *Leviatán*ban) Hobbes újraértékelte és végeredményben nélkülözhetetlennek ítélte a retorikai meggyőzés szerepét a tudás átadásának vonatkozásában.

Munkájának első részében Skinner a klasszikus retorika angliai hatástörténetét elemzi, természetesen Hobbes szellemi fejlődését – mint vezérfonalat – követve nyomon. Az angol humanista nevelési hagyomány, természetesen – mint ahogy az Elyot *The Governor* című művének első része alapján is nyilvánvaló – a római *studia humanitatis* újraélesztési szándékán alapult. A humanista műveltségű embernek mint propedeutikát mindenekelőtt a görög és a latin nyelvtant kellett elsajátítania, ami nélkülözhetetlen volt a szabad tudományok elsajátításához. Azt követően került sor a költészet tanulmányozására, mindenekelőtt a Homéroséra, majd a római költők műveinek a vizsgálatára. A humanista nevelési ideál alapján tizennégy éves korban a fiatal úriember készen állt a dialektika és a retorika elsajátítására, azt követően pedig már képes volt befogadni a kozmográfiát és, Livius, Caesar, Sallustius és Tacitus művein keresztül, a történelmet. Tizenhét éves korától kezdve végre a morálfilozófiára összpontosíthatott, mindenekelőtt Aristote-

lés *Etikája*, Cicero *De officiis* és Platón művei alapján. (21–22. o.) Tehát a Tudor-féle humanista műveltség öt alkotóelemét, vagyis, mint Skinner magyarázza, a grammatikát, a retorikát, a költészetet, a történelmet és a morálfilozófiát nyilvánvalóan Hobbes is alaposan elsajátította. (23. o.)

J. L. Vives is rámutatott *De traendis disciplinis* című munkájában, emeli ki Skinner, hogy „bármiféle tudásra is teszünk szert, azt teljes mértékben másoknak köszönhetjük. Amennyiben szándékunk az, hogy fejlesszük a humán tudományokra vonatkozó tudásunkat, azokra a művekre kell koncentrálnunk, amelyekben azt a bölcsességet *kifejtett* formában leljük meg, különösen az antikvitás legkiemelkedőbb és fennmaradt munkáiban.” (24. o.; kiemelés nem az eredetiben.)

Skinner elemzi W. Kempe *Education of Children in Learning* című művének vezérfonalát is, amely szerint Cicero leveleinek J. Sturm-féle kiadásán túlmenően kiváltképpen Ovidiust, Vergiliust, Horatiust mint költőket, Caesart mint történetírókat és Cicerót mint morálfilozófust kell a nevelés során előtérbe helyezni. (26–27. o.) Ezt követően több bekezdés terjedelmében vizsgálja Skinner a kezdetben Cicerónak nyilvánított *Ad Herennium* című munka kiemelkedő szerepét a humanista nevelésművészetben. (32–34. o.)

Skinner további elemzése szerint „a római rétorok egytől egyig hangsúlyozták az egyszerűséget (plainness), mint az igaz elocutio nélkülözhetetlen elemét”. (48. o.) Ugyanilyen fontos természetesen az *ornatus* szerepe is a retorikában: Quintilianus szerint „az *ornatus* és az *ornamentum* mesterei szintén történő művelését (mastery) mint a rétor képzettségének csúcspontját (climax) kell felfogni”. (48. o.)

A sorra következő alfejezetben, melyben a Tudor-kori retorikát elemzi, Skinner rámutat, hogy a Hobbes iskoláséveit megelőző évtizedekben az angol nevelésmélet-írók figyelme jelentős mértékben irányult az

ars rhetorica-ra, kiváltképpen olyan modern latin szerzők műveire, mint Mancinelli, Mosellanus és Melancthon. Később a pedagógiaelmélet-írók megpróbálták szélesebb közönség számára is könnyen érthető műveket kidolgozni. (51. o.)

Munkájának második fejezetében Skinner az *eloquentia* politikai vonatkozásait elemzi, természetesen a *vir civilis* eszményének összefüggésében. Nevezett eszménynek a római tradícióban egyik központi jelentőségű tétele volt a politikai közösségi életben való aktív részvétel (*negotium*) szükségessége és, ellenben, az *otium* (hétköznapi-közösségi problémáktól való elszakadás) kiiktatása. Nyilvánvalóan a *vita activa*ról nyilatkozik e szöveg helyen Skinner. (67–70. o.) A Tudor-korszak Angliájában az imént fölvezetett eszmény különösen nagy hangsúllyal jelenik meg Sir J. Cheke és Sir T. Smith cambridge-i professzorok tanítványainak, R. Aschan- és T. Wilsonnak az életművében. (73. o.) Az ő munkásságukban a helyes politikai *kormányzati* elvek kidolgozása szempontjából képezett alapot a *vir civilis* római eszménye, mindenekelőtt Cicero *De officiis* című művére támaszkodva. (73–74. o.)

A *vir civilis*, mint Skinner rámutat, a római hagyomány alapján a *ratio* és a *sapientia* embere kellett hogy legyen. (83. o.) Elemzésének egy helyén Skinner igen világosan fejt ki számunkra az *ars rhetorica* és a *vir civilis* szoros összefüggésének lényegét. „Amennyiben a *vir civilis* specifikus kötelezettségeire reflektálunk, azt láthatjuk, hogy ezek a (római- ill. angol-humanista) szerzők” egy rendkívül szoros „összefüggés vonatkozásában érvelnek, mely összefüggés a retorika mestersége és az adekvát állampolgári viselkedésre való képesség között áll fenn. Az állampolgár fő kötelessége – írja Skinner – az igazságosság védelme a bíróságokon, továbbá az, hogy becsületes és hasznos tanácsokkal szolgáljon a hivatalos fórumokon (*assemblies*).” Ugyanakkor az igazságosság védel-

me a bíróságokon – teszi hozzá Skinner – egyben a retorikai érvelés kétféle módja közül az egyiknek a gyakorlását is jelenti: a *genus iudiciale*-ét. És úgy szolgálni tanácsokkal, hogy az egyben azt is bizonyítsa, hogy a cselekvések bizonyos adott menete egyaránt becsületes és hasznos, az annyi, mint a retorika másik fő nemének, a *genus deliberativum*nak a gyakorlása. Ami tehát itt mindebből kirajzolódik, az az – magyarázza Skinner –, hogy „a jó polgár legfontosabb tevékenységei lényegileg retorikai jellegűek; az olyan *vir civilis*, aki az ő saját kötelességeinek teljesítésén fáradozik, egyben úgy fog eljárni, mint a retorika művészetének gyakorlója”. (87. o.; kiemelések nem az eredetiben.) Skinner utal Quintilianus *Institutio Oratoriájának* azon tézisére is, amely szerint a jó szónok olyannyira azonosítható a jó polgárral, hogy az árulóról ill. egy bűnözőről még csak föl sem tétélezhetjük, hogy az a szónoklás művészetének mestere volna. (88. o.) Skinner e magyarázataiban Gadamernek az *Igazság és mód*-szerben kifejtett egyes téziseivel nyilvánvalóan igen rokon fölfogást vall, és ez különleges érdekességet jelent egy alapvetően analitikus szerző elemzésében.

Munkájának negyedik fejezetében egy rendkívül fontos és érdekes problémáról, az „újraleírás”-ról (redescription) nyilatkozik Skinner. Az alaphivatkozások a Skinner által földidézt angol humanisták részéről itt is mindenekelőtt Cicero és Quintilianus, akiknek retorika-elméleti műveiben különösen fontos helyet foglal el az *ornatus*, mint emocionális hatásokat kiváltó tényező szerepe. (138–139. o.) Az „újraleírás” vonatkozásában Skinner érdekes példákat hoz föl két angol humanistától, R. Sherrytől és T. Wilsontól, akik – pl. az *amplificatio* vonatkozásában – igen szorosan követték Quintilianus ill. Aristotelés egyes téziseit. (148. o.) Castiglione *Cortegianójának* T. Hoby-féle fordítása is jelentősen befolyásolta az angol humanizmusban kifejtett retorikai tézisek megfogalmazását. Ezen túlmenően

Skinner kiemeli az angol humanisták részéről történő, Ovidiusra való hivatkozás jelentőségét is. (157. o.)

Miután földidézt néhány, Cavendish által is alkalmazott retorikai elemet, Skinner szóba hozza Machiavelli jelentőségét is a politikai retorika, ezen belül az „újraleírás” vonatkozásában. A *fejedelemben* Machiavelli hangsúlyozza, hogy az uralkodónak kerülnie kell annak lehetőségét, hogy kegyetlen ember hírében álljon (bár vannak esetek, mint az Skinner Machiavelli-elemzéseiből világosan kiderül, amikor jobb, a hatalom megszerzésének ill. megtartásának függvényében, ha az alattvalók *félnek* az uralkodótól). Az „újraleírás” kérdése Skinner magyarázata szerint úgy kapcsolódik ide, hogy annak eldöntése: mi számít kegyetlen és erényes cselekedetnek ill. kegyetlen cselekedetnek, az utólagos *morális* interpretáció eredménye. (171. o.) Mint Skinner rámutat, a morális „újraleírás” a XVI. sz. vége felé fokozatosan egyre kevésbé vált elfogadottá a filozófusok körében, míg irodalmi és költői szinten megoldatlan problémaként maradt fenn. Hobbes többek között erre a problematikára is reagált, emeli ki Skinner, amikor a társadalmi élet *tudományát* próbálta kidolgozni. (179–180. o.)

Az elemzés ötödik fejezetében Skinner a képzeleterő retorikában betöltött szerepét elemzi, továbbra is a római tradícióban (ez esetben Quintilianus életművében) megfogalmazott tézisek angol-humanista hatástörténetének függvényében. Fontosak a „Képzeleterő mérséklése az ítélőerő által” („Tempering imagination with judgement”) című fejezetben kifejtett ill. rekonstruált aristotelési, cicerói és quintilianusi tézisek, melyek lényege az, hogy el kell kerülni annak a veszélyét, hogy a figurák és trópusok retorikai használata, mintsem hogy elősegítené, inkább akadályozza a hallgatóság számára a rétor mondanivalójának megértését. E veszély elkerülését az *ítélőerő* korlátozó erejével lehet elérni. (188–198. o.)

A mű második része, mint a cím is megjelöli, Hobbes életműve és a táradalomtudomány eszméjének összefüggését boncolgatja. Ebben a részben Skinner végigköveti többek között Hobbes humanista korszakát, ami, mint Skinner rámutat, az eddigi Hobbes-biográfiákban nem volt eléggé alapos elemzés tárgya. (Kivételt képeznek e tekintetben Strauss és Reik; a problémával foglalkoznak még Johnston, Tuck és Schulsmann. Vö. 215–217. o.) Hobbes 1608-tól, különböző időszakokban, házitánítóként dolgozott Cavendish bárónál: fiát, ifj. W. Cavendisht kellett tanítania és, mint Skinner kiemeli, nyilvánvalóan a *studia humanitatis* három propedeutikai diszciplináját tanította: a grammatikát, a retorikát és a politikát. Ezekhez jött még a logika, az aritmetika és a földrajz is. Az 1608 és 1628 közötti időszakban kifejtett szolgálati tevékenysége folyamán, mutat rá Skinner, Hobbes egyre hangsúlyozottabban vált Cavendish személyi titkárává. (221–222. o.)

Második szolgálati időszakában, 1630-tól, Hobbes – öndefiníciója szerint – már nem Cavendish személyi titkára, de így is tanácsadója és ügynöke maradt, egészen 1637-ig. Mindez a *politikai tapasztalat* szempontjából lényeges, akárcsak Machiavelli esetében is. Azt követően, azon közismert politikai események következtében, melyeket Skinner részletesen és hatalmas filológiai apparátus mozgósításával rekonstruál, Hobbes részben száműzetésben volt Franciaországban, részben utazott, többek között Itáliába is, ahol valószínűleg személyesen találkozott azzal a Galileivel, akinek életműve nagy hatást gyakorolt Hobbes filozófiai módszerére is. Kapcsolatban volt Descartes-tal, Gassendival és Mersenne-nel. A *Leviatánt*, mint az közismert, 1651-ben fejezte be Franciaországban.

Persze Skinner nem annyira az említett és közismert életrajzi adatok ismertetésére futtatja ki elemzését, hanem a humanista műveltség Hobbes életművében betöltött szerepének részletes elemzésére. Külön

alfejezetben taglalja Hobbes humanista műveltségét. Skinner elemzése azt sugallja, hogy a *De Cive* és a *The Elements of Law* alapvetően humanista-retorikai műveltséggel is rendelkező szerző gondolkodását tükrözik. (230–244. o.)

A monográfia hetedik fejezete címében is egy igen fontos fordulatot jelez Hobbes életművében: „Hobbes' rejection of eloquence”, vagyis az ékesszólás Hobbes részéről történő visszautasítását. Ez a fordulat az 1630-as években ment végbe, részben Eukleidész *Elemek* című műve Hobbes részéről történő olvasásának hatására, részben W. Warner (bizonyos R. Payne közvetítésén keresztül Hobbes által megismert) fénytörés (refraction)-tanulmányának hatására. (250–251. o.)

Hobbes 1634–35 táján találkozott Mersenne-nel és sokat átvett Mersenne fizikai „mozgás”-fogalmából. Aubrey (Hobbes első életrajzírója) részletesen ír arról a találkozásról, ami Hobbes és Galilei között jött állítólagosan létre Firenzében (a párizsi tartózkodást követően). Érdekes módon maga Hobbes nem ír saját életrajzi költeményében (*Vita*) ilyesféle találkozóról, de White *De Mundo* című művéhez írt kritikájában Hobbes Galileit a valaha élt legnagyobb filozófusként tartja számon. (253–254. o.)

Hobbes 1636 októberében tért vissza Angliába, ahol súlyos lelki válságon esett át. Devonshire báró udvarában való tartózkodása folyamán, mint ahogy az a *Vita* című költeményből is kiderül, jut arra a következtetésre, hogy a filozófia *genusa* három részből áll, melyek a következők: *Corpus*, *Homo* és *Civis*, avagy test, ember és polgár. (255. o.) Skinner azért vonultatta föl az eddigiekben ismertetett és más filológiai evidenciákat, hogy azokat a föltételezhető okokat ismertesse, amelyek Hobbest arra késztették, hogy elforduljon a *studia humanitatis*tól és az ékesszólás diszciplinájától. A *The Elements*ben és a *De Cive*ben Hobbes módszeresen zúzta szét az ékesszó-

lás alapelemeit, vagyis az „inventio”-t és az „elocutio”-t; Skinner részletesen magyarázza e módszeres destrukció folyamatát. (257–284. o.)

Kiemelkedően fontos az a rekonstrukció is, amit Skinner a humanista *vir civilis* Hobbes-féle kritizálásának vonatkozásában hajt végre. Hobbes első lépése az új társadalomtudomány kidolgozásában tehát az volt, hogy de(kon)struálta a humanista (tehát a *vir civilis*en alapuló) társadalomtudomány alapjait. Mint írja Skinner, „Hobbes azzal indítja kritikáját, hogy emlékezteti olvasóit, a *De Cive*ben explicitebb formában, azokra a nézetekre, amelyeket általában a szónokok fejtettek ki a *vir civilis* eszményéről. Arra mutat rá mindenekelőtt – magyarázza Skinner –, hogy a retorikára és az ennek politikai implikációira vonatkozó kérdések sokkal nyilvánvalóbban vetődnek föl a demokratikus közösségek esetében. Az ilyen közösségek meghatározó jellemzője az, hogy mindenkinek van valamilyen szerepe a nyilvános döntésekben (deliberations), melynek következtében mindenkinek szüksége van arra, hogy abban a stílusban fejtse ki beszédekét, melyet a szónokok *genus deliberativum*ként ismernek. De bárki, aki arra áhítozik, hogy a szónokok tanácsait hivatalosan elfogadják egy népi gyűlés által, nemcsak azt fogja szükségesnek tartani, hogy bölcsességgel és *scientiával*, hanem azt is, hogy hatásos *eloquentiával* beszéljen. Ez azért van, mert nekik nem pusztán arra lesz szükségük, hogy föl sorakoztassák érveiket a cselekedetek bizonyos irányú menetének preferálása vonatkozásában, hanem ugyanakkor arra is (és itt hívja segítségül Hobbes az *ars rhetorica* terminológiáját), hogy »magukkal ragadják« hallgatóságukat (»hold them forth« to their audience) a megfelelő hangsúlyozásokkal (emphasis).” (285. o.) Skinner magyarázata szerint Hobbes azért veti föl újra ezeket az érveket, hogy világossá tegye: milyen álláspontot akar megcáfolni. Hobbes igazat ad Sallustiusnak, aki szerint

a retorika gyakorlata a közjó fölforgatásával kapcsolódik össze, és ezt a sallustiusi érvet a *The Elements* 8. fejezetének II. részében fejlesztí tovább. (288. o.)

Hobbes retorika-ellenes érvelése azon nézetében csúcsosodik ki, amelyben az állampolgárságnak és az ezzel kapcsolatos köteleességeknek olyan fogalmait alkotja meg, amelyek, mint Skinner kiemeli, homlokegyenest ellentétesek a *vir civilis* eszményével. Ti. a humanisták a „vita activa”-eszményének pozitívumát úgy hangsúlyozták, hogy „vita activa”-t a privát semmittevessel állították szembe (mint már láttuk, Vives is a *negotium*ot preferálta az *otium* helyett). Ettől teljesen eltérő módon Hobbes szerint, mutat rá hangsúlyozottan Skinner, „az állampolgárság legfontosabb kötelességei a privát szférában érvényesülnek, nem a publikus szférában”. (291. o.; kiemelés nem az eredetiben.)

Skinner művének következő, 8. fejezetében, melyben Hobbes politikai tudományát elemzi, az első alfejezetben az *eloquentiá*nak a tudománnyal való Hobbes-féle helyettesítése a vizsgálat tárgya. A *De Cive* II. fejezetében találjuk Hobbes egyik híres tézisé, amely szerint „az egyetlen és kizárólagos út, mely a *scientiá*hoz vezet, a *definíciók*ból kiindulva járható végig”. Ez a tézis további kidolgozás tárgya lesz a XVIII. fejezetben, ahol egy jellegzetes passzus szerint „ameddig emlékezetünkben tartjuk azokat a dolgokat, amelyeket *lopás*nak nevezünk, továbbá azokat a dolgokat is, amelyeket *bűncselek* *mén*ynek nevezünk, addig képesek leszünk magukból a szavakból megérteni, hogy (egy adott esetben) igaz-e vagy hamis az »A *lopás bűncselek-mén*y« állítás”. Skinner rekonstrukciója szerint ez azért van így, mert, Hobbes leírásában, „az igazság ugyanaz, mint egy igaz állítás, és egy állítás akkor igaz, amikor a *rákövetkező név*, amit a logikusok *predikátumnak* hívnak, benne foglaltatik annak a *megelőző név*nek a referencia-hatókörébe, amely megelőző nevet a logi-

kusok *szubjek tum* nak neveznek". (295–296. o.) Ugyanebben a fejezetben Hobbes egyik summázata szerint a *ratiocinatio* annyi, mint „egyfajta módja annak, hogy következményeket vezessünk le egy tapasztalatunkon alapuló kiindulópontból”. (296. o.)

Az „igazságosság” fogalmának Hobbes részéről történő tudományos elemzését Skinner külön alfejezetben rekonstruálja. A cselekvésekre vonatkozó igazságosság és igazságtalanság Hobbes-féle elemzése, mint Skinner rámutat, a *De Cive*ben azon (a *The Elements*ben alkalmazott) módszer szerint történik, amely lehetővé tette annak a fölfedezését, hogy „milyen alapon vannak a dolgok közmegegyezés alapján (valahogy) megnevezve”. Más szavakban kifejezve Hobbes „az emberi cselekvésekre vonatkoztatott *just* és *unjust* terminusok etimológiájának és hétköznapi használatának kutatását folytatja – magyarázza Skinner –. Annak kiemelésével kezdi, hogy amikor az emberek elutasítják azt, hogy egy adott cselekvés igazságos – vagyis amikor azt állítják, hogy az a cselekvés *iniustus* [...] –, akkor ők lényegében azt mondják, hogy az a cselekvés kereszteződik egy adott *iussal* vagy joggal, és hogy éppen ezért az *iniuria* avagy a jogi értelemben vett igazságtalanság egy esetével van dolgunk.” (310. o.)

További elemzéseket követően a mű 9. fejezete újabb váratlan fordulatot taglal, mint már a fejezet címe is utal rá: „Az eloquentia újraértékelése Hobbes részéről.” „A tudomány kutatásának folytatása” című alfejezetben Skinner centrális jelentőségű magyarázatot fogalmaz meg. Mint írja, a tény, hogy Hobbes a *Leviatán*ban újraértékelte saját társadalomtudomány-fölfogását, azzal függ össze, hogy – különböző politikai fejlemények nyomán – egy idő után teljesen másképpen látta a társadalomtudomány általános jellegét. „Mind a *The Elements*, mind a *De Cive* arra a meggyőződésre épült, hogy bármiféle hiteles politikai tudománynak kötelessége arra törekedni, hogy a retorikai művészettel összefüggő

tisztán meggyőző technikákon túlhaladjon, ill. hogy azokat elutasítsa. Ezzel szemben a *Leviatán*ban ahhoz a hangsúlyozottan humanista fölfogáshoz tér vissza, amely szerint amennyiben az értelem igazságait széles körben kell, hogy elhiggyék, akkor a tudomány módszereit ki kell egészíteni és meg is kell erősíteni a *vis* által, vagyis az eloquentia mozgósító erejével.” (334. o.) Rögtön hozzáteszi ehhez Skinner, hogy mindez egyáltalán nem jelenti azt, hogy a *Leviatán* retorikái, mintsem tudományos mű lenne. Ellenben arról van szó, hogy Hobbes a *Leviatán* megírásakor már más-képpen látja a *ratio* és *oratio* közti viszonyt, azzal együtt, hogy a *The Elements* és a *De Cive* téziseit továbbra is érvényesnek tekintette. A retorika funkciójának újraértékelését Hobbes a *Leviatán* átdolgozott és latin nyelvű második (1668-as) kiadásában is fönntartotta. (334. o.)

A sorra következő alfejezetben Skinner arról ír, mint a cím is jelzi („The indispensability of eloquence”), hogy Hobbes „kétségtelenül kinyilvánítja arra vonatkozó akaratát, hogy társadalomtudományának végső változatában összekapcsolja a tudomány módszereit az ékesszólás meggyőző erejével”, de ez nem jelenti azt, hogy Hobbes rajongott volna az ékesszólás ereje iránt. (343. o.) A retorika iránti kételkedése kifejezésre jut a *Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws* című késői művében is. (343. o.) Skinner részletes és zseniális elemzése abba a megállapításba torkollik, miszerint bár Hobbes elutasította azt az elképzelést, hogy a „ratio”-t és az „elocutio”-t egybe lehetne fogni a természettudományokban, végső meggyőződése mégis az, hogy ez a kettő a moráldisziplinákban „jól megférhet egymás mellett”. (356. o.)

A könyv 10. fejezete Hobbes retorikai gyakorlatát vizsgálja. Az elemzés vezérfonala nyilvánvalóan az, hogy Hobbes – Machiavelli szellemiségével analóg módon – az emberi szenvedélyeket instrumentali-

zálhatónak tartotta a morális igazságok elfogadtatási szándékának esetében. Skinner ragyogó elemzését jobb talán közvetlenül olvasni. Ellenben érdemes röviden utalni a „Konklúzió” címében megfogalmazott kérdésre adott Skinner-féle válaszkísérletre. Skinner kérdése tehát az, hogy *Hobbes miért értékelte újra a retorika funkcióját*. Maga Hobbes erről úgy nyilatkozott a *Leviatán*ban, hogy bár az értelem szuverenitását/fennhatóságát a társadalom- és moráltudományokban fönny kell tartani, mégis valamilyen módon annak teljesítményét ki kell egészíteni a meggyőzés, ergo a *eloquentia* erejével. (429. o.) Mint Skinner

föltárja számunkra, Hobbes ezen álláspontjának kialakításában jelentős szerepe lehetett La Mothe Le Vayer-nek, valamint Sir W. Davenantnek, amint erre a (Skinner által bemutatott) filológiai evidenciák utalnak. (430. o.)

Végül érdekes Skinner azon megállapítása is, miszerint Hobbes gondolatában a retorika újraértékelése azzal is magyarázható, hogy Hobbes számára „az angol forradalom úgy jelenik meg, mint a neoklasszikus és antinomikus retorika irracionális, mégis túláradó erejének győzelme a tudomány és a racionalitás kicsiny hatalma fölött”. (435.o.)

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Gelenczey-Miháltz Alirán: 1082 Budapest, Baross u. 88. • *Bene László:* Kossuth Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, Filozófiai Intézet, 4032 Debrecen, Egyetem tér 1. • *Csaba Ferenc:* 1052 Budapest, Piarista köz 1. • *Kollár József:* 1054 Budapest, Hold u. 9. • *Szécsényi Endre:* Janus Pannonius Egyetem Bölcsészeti Kar, Esztétika T., 7624 Pécs, Ifjúság u. 6. • *Staller Tamás:* Agrártudományi Egyetem, Filozófia- és kultúrtörténeti T., 2103 Gödöllő, Páter K. u. 1. • *Hell Judit:* Miskolci Egyetem Bölcsészeti Kar, Társadalom- és tudományfilozófiai T., 3515 Miskolc, Egyetemváros • *Komorjai László:* 1136 Budapest, Hollán E. u. 3. • *Weiss János, Boros János, Somos Róbert:* Janus Pannonius Egyetem Bölcsészeti Kar, Filozófiatörténeti T., 7624 Pécs, Ifjúság u. 6. • *Mezei Balázs:* Eötvös Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, Társadalomfilozófia és etika T., 1052 Budapest, Piarista köz 1. • *Szalai Miklós:* 1071 Budapest, Dózsa Gy. u. 80/A. • *Bugár István:* 1126 Budapest, Hollósy u. 38. • *Boros Gábor:* Eötvös Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, Filozófiatörténeti T., 1052 Budapest, Piarista köz 1. • *Szalay Judit:* 1063 Budapest, Szondi u. 74. • *Nagy József:* 1146 Budapest, Dózsa Gy. u. 17.

Antonino Infranca: Via Lombardia 4, Villa Adriana, Tivoli-Roma 00010, Olaszország • *Hans Poser:* Technische Universität, Berlin, Strasse d. 17 Juni 135, Németország

CONTENTS

ALIRÁN GELENCZEY-MIHÁLTZ: Under the Pretext of Writing on Xenophon: Strauss and Kojève on Tyranny	1
LÁSZLÓ BENE: Movement and Time in Plotin	9
FERENC CSABA: Gödel and the Ontological Argument for God's Existence ...	57
JÓZSEF KOLLÁR: Does an Intelligent Aunt Eat with a Fork? Hume and Classical Cognitivism	71
ENDRE SZÉCSÉNYI: On Berkeley's „Alciphron”	105
TAMÁS STALLER: Paulus Mako: Language and Epistemology	115
JUDIT HELL: On Fessler's „Marcus Aurelius”	125
LÁSZLÓ KOMORJAI: Transcendental Philosophy and Mathematics in Kant	137
JÁNOS WEISS: Adorno's Lectures on Kant	171
ANTONINO INFRANCA: Some Paradoxes in Kant's „Eternal Peace”	193
BALÁZS MEZEI: Phenomenon and Relevance	215
MIKLÓS SZALAI: Swinburne's Arguments for the Existence of God	251

DOCUMENT

PSEUDO-ARISTOTELES: On the World (translated and introduced by István Bugár)	299
--	-----

REFLECTION

HANS POSER: Theoria cum Praxi. Leibniz's Concept of the Academy and the Technical Sciences	339
JÁNOS BOROS: New Hungarian Translations of Some of Kant's Works	359

REVIEWS

RÓBERT SOMOS: Recent Volume of a Monographical Series of the History of Philosophy	379
GÁBOR BOROS: Impostors: <i>Traité des trois imposteurs</i>	382
JUDIT SZALAY: Essays on Spinoza, edited by G. Boros	385
JÓZSEF NAGY: On Skinner's „Reason” and „Rhetoric” in the Philosophy of Hobbes	388
Tibor Kaján's Graphics (1)	70
Tibor Kaján's Graphics (2)	114

KOMORJAI LÁSZLÓ: Transzcendentális filozófia és matematika Kant gondolkodásában	137
WEISS JÁNOS: Autoritás és aura nélkül (Adorno Kant-előadásai)	171
ANTONINO INFRANCA: Kant „Örök béke” című írásának paradoxonjai	193
MEZEI BALÁZS: Fenomén és relevancia	215
SZALAI MIKLÓS: Swinburne istenérvei	251

DOKUMENTUM

PSEUDO-ARISTOTELÉS: A világrendről (Bugár István előszavával és fordításában)	299
---	-----

TÁJÉKOZÓDÁS

HANS POSER: Theoria cum praxi. A leibniz-i akadémia-koncepció és a műszaki tudományok	339
BOROS JÁNOS: A kanti kritikák új fordításai	359

SZEMLE

SOMOS RÓBERT: Egy monografikus filozófiatörténet újabb kötete (Gombocz: Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters	379
BOROS GÁBOR: Imposztorok (Traktat über die drei Betrüger – Traité des trois imposteurs)	382
SZALAY JUDIT: Spinoza-tanulmányok (Boros G. szerk.: Spinoza-tanulmányok)	385
NAGY JÓZSEF: „Ratio” és „elocutio” Hobbes filozófiájában (Skinner: Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes)	388
Kaján Tibor rajza (1)	70
Kaján Tibor rajza (2)	114

E szám ára: 540,— Ft
Előfizetés egy évre: 720,— Ft

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és a *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1. tel.: 1382-440) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltja* ban (Budapest, VII. Andrásy út 45.), a *Fókusz Könyvtárház* ban (1072 Budapest, Rákóczi út 14–16.)

Az előfizetési díj egy évre: 720,— Ft

Egy szám ára: 180,— Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1377 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen is.

1998/4-5-6

NEGYSZÁZVETVÉN HARMADIK ÉVFOLYAM

5 1220

Magyar

Filozófiai

Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A TARTALOMBÓL

FICHTE: KÖNIGSBERG 1806 • R. LAUT, K. HAHN, M. RIEDEL, N. TERTULIAN, SZIGETI J., TARR Z., M. FRANK, VÁRDY P., H.-J. SANDKÜHLER, MÉSZÁROS I., VETŐ M., R. WARE ÍRÁSAI AZ IDEALISTA ÉS MATERIALISTA DIALEKTIKÁRÓL

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet és a Soros Alapítvány támogatásával

SZERKESZTŐK

ÁRON LÁSZLÓ
GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő)
KENDEFFY GÁBOR
LENDVAI L. FERENC (felelős szerkesztő)
MEZEI BALÁZS

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ,
CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA, MARÓTH
MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRI KRISTÓF, PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA
ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

1998/4–5–6 TARTALOM

REINHARD LAUTH: Korunk világtörténelmi helyzete – transzcendentális ismeretek fényében	399
HANS-PETER HEMPEL: Mi is az – filozófia?	407
MANFRED FRANK: Szubjektivitás és interszubjektivitás	419
SZIGETI JÓZSEF: Azonosság és nem-azonosság azonossága	445
TARR ZOLTÁN: Werner Cahnman: Egy Tönnies-kutató Münchenből	509
ROBERT WARE: Erkölcsi tartalom és társadalmi magyarázat az analitikus marxizmus perspektívájából	525
VÁRDY PÉTER: Széljegyzetek Vittorio Hösléről	535
LEE CONGDON: Menczer Béla: egy konzervatív fejlődése	551

A szám elkészítésében részt vettek:

BANGHA KATALIN (szervezés és adminisztratív feladatok)
VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A cikkek szövegét számítógépre vitte:

Nyistyár Erzsébet

A szerkesztőség címe: 1054 Budapest, Szemere u. 10., postacíme:

1398 Budapest, Pf. 594. Telefon: 331-2795

A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487

Nyomdai előállítás: Bornus Nyomdaipari Kft. Pécs

KORUNK VILÁGTÖRTÉNELMI HELYZETE TRANSZCENDENTÁLIS ISMERETEK FÉNYKÉNTÁRA

REINHARD LAUTH

A múlt század derekán Rousseau a Vincennes-be vezető úton különös látomást látott arról a reflexióról, amelyet mind a mai napig nem tudtunk magunkban földolgozni.

Az embert olyan elfajzott lénynek látta, aki a többi állattól eltérően képes a tökéletesedésre, szabadságából adódóan alapvetően megváltoztathatja természetét, s reflektál erre a nagy átalakulásra. Ám ez a reflexió az önpusztítás folyamatát is elindítja.

Ezzel a reflexióval a képmás egyenrangúként, sőt hatalmasabbként lép a valóság mellé: az absztraháló elképzelés, az erkölcsi arrogancia, a technika nyújtotta hatalom együtt keletkeznek vele. S a tudás hatalomnak tűnik. A technika segítségével gyorsabban megszerezhetjük a létfontosságú dolgokat, szabad időhöz jutunk. Ez a szabadság lehetővé teszi, hogy embertársainkat eszközként kezeljük. A gazdagság, a tulajdon, ezek legalizálása, a hatalom lassanként úr és szolga viszonyát eredményezi, s ez egyfajta második természete lesz az embernek. Ez alól senki sem vonhatja ki magát: aki nem így cselekszik vagy éppen lemarad, az menthetetlenül elbukik a létért vívott küzdelemben.

A tudomány és a mesterségek dominanciájának van azonban egy mindmáig kevés figyelemre méltatott, romboló következménye is. A valóságos élet és ezen reflexió között tatóngó szakadék elveszi az ember életerejét. A technikai eszközök a maguk módján elvégzik dolgukat, de közben egyfajta függőség is kialakul tőlük, a mind kiterjedtebb igények szolgásga. Ez a szolgásga olyannyira fölerősödik, hogy végül már a gyakorlati élet zavarait, s bűneit kell elviselnünk, s ez létfontosságú, különben minden hirtelen összeomolhat. Itt már régóta nincs visszaút. Talán csak egy nagy forradalom segíthetne, de ennek minden valószínűség szerint olyan következményei lennének, ami a helyzeten mégsem segíthetne. Nem tartóztathatjuk föl, csupán fékezhetjük ezt a folyamatot, s a végén menthetetlenül ott áll a pusztulás. Rousseau nem tagadja, s ezt fontos látnunk, hogy e reflexió teremtette bajoknak van ésszerű orvoslása, csupán azt állítja, hogy nincs esélyünk erre erkölcsi romlottságunk s akaratumk gyöngesége miatt. Fichte 1807-ben erről a következőket írta: „A romlottságra, amelyre gyógyírt kellene találnunk, éppen e romlottság miatt nem találhatunk”, illetve más helyütt így fogalmaz:

„[...]menthetetlenül tönkre fog menni az emberiség a maga nyavalyájában, amely most éppenséggel óriási tekintélyre tesz szert”. De annak a katasztrófának a valódi méreteit Rousseau még nem mérte föl, amely az intézmények létrejöttével fenyeget. Személytelené teszik az uralmat, s ezzel az igazságosság látszatával ruházzák föl őket. Mert ezek az intézmények nemcsak mesterséges, művi eszközöket jelentenek, az ezzel összefüggő minden következménnyel egyetemben, de kikényszerítik egyúttal a közészer túlsúlyát is, s ezek a hatások szükségszerű módon egymásba fonódnak. A politikai hatalom egyúttal gazdasági és eszmei hatalom is, a vele járó gépesítés pedig átalakítja a természetet. A reflektáló előtt megnyíló 1000 lehetséges koncepció közül 999 hamis: így nyilvánvalóan rossz recepteket használ majd föl, s ezzel torz módon alakítja a valóságot. A közészer uralmának kikerülhetetlen következménye, hogy a médiák, melyeknek a tudást és az életet kellene közvetíteniük, ehelyett ideológiákat és félműveltséget közvetítenek, tehát nem felelnek meg valódi feladataiknak. Válaszként arra, amit a reflexió nyomán arról csak úgy sejthetnek, irracionális ellenáramlatok támadnak, melyek különösképpen veszélyesek, éppen azért, mert irracionálisak. Fichte a „Patriotizmus”-beszélgetésekben, ill. az 1807-es tervezetében két további tényezőt emelt ki, melyek még súlyosabbá teszik a helyzetet: a bitorlást és a névtelenséget. A politikában, gazdaságban, kultúrában és a vallásban a modern fejlődés eloldja az intézmények uralmát a személyek uralmától. Csak látszólag lesz a nép, a közösség a szuverén, mégpedig két okból. A közösség nem tudja önmagát közvetlenül kifejezni, ezért szószólókra van szüksége. De mivel a reflexiós korszak alapelve az önzés, így a nép megbízottainak hatalmát minden valószínűség szerint bitorolják majd, vagy nyíltan, miként Napóleon tette, vagy – még hatékonyabban – titokban, Weisshaupt módján. Névtelenül uralják az intézményeket az „egyetértők” a maguk szándéka és érdekei szerint. A nép csak látszólag lép az abszolút uralkodó helyére, hiszen a szuverenitás gyakorlásához szüksége van ezekre a megbízottakra. Erre a föladatra egy bizonyos osztály ajánlkozik, a senkinek sem felelős Egy-párt, melynek titkosrendőrségében Egyvalaki végül megkaparintja a hatalmat, vagyis olyasvalaki, akinek jogilag tulajdonképpen semmiféle igénye sem lehetne a hatalomra. E képviselőket névtelenül, a háttérből titkos társaságok befolyásolják. Végezetül néhányan mindent elrendezhetnek, méghozzá úgy, hogy a többi konkuráló titkos társaságot és hatalmi tényezőt tetszés szerint, leváltható eszközökként használják föl.

A közösség fokozatosan tudatára ébred annak, hogy kiszolgáltatott egy uralmi rendszernek, s áldozatul esik az ún. „politikai ateizmusnak”, végül aztán rezignáltan beletörődik egy világméretű koncentrációs tábor vagy Gulag föltartóztathatatlan perspektívájába. Napóleon bebizonyította, hogy nincs tényleges különbség a nemesek és a polgárok között, századunk legrettenetesebb szereplői pedig azt, hogy valamennyien „Endlösung”-ra ítéltünk.

A továbbgondolt rousseau-i tézist szem előtt tartva pillantsunk a világtörténelemnek arra a korszakára, amely éppen most tart! Századunk legfontosabb

eseményei: a kereszténység önfeladása, valamint a létező szocializmus összeomlása a Szovjetunióban. A kereszténységről később, most essék szó a szocializmusról!

A szocializmus lényegében annak a kísérlete volt, hogy azokat az emberi jogokat, amelyeket a francia forradalom jogi-politikai síkon megvalósított, ám a gazdaság területén megtagadott polgáraitól, ott is kiküzdjék. A forradalom alkotmánya szerint semmi akadály sem volt annak, hogy a jogilag felszabadított ember éhen pusztuljon. A történelem elmúlt kétszáz évében a marxizmus döntő befolyásra tett szert, létrehozta a szocializmust az államok egész sorában, mindenekelőtt Oroszországban. Ez a reális, létező szocializmus napjainkra összeomlott. Arról persze lehetne vitatkozni, hogy önmagában Marx és Engels elmélete volt-e a hibás ebben, vagy pedig a gyakorlatot tehetjük felelőssé. (Az én véleményem szerint a rendszer volt elhibázott.) A létező szocializmus összeomlása mindenesetre az az esemény, amelynek messzeható, hosszú távú következményei lesznek.

A szocializmus az egész világon bátorította a munkásság kizsákmányolás elleni harcát. Nos, ez a támaszték kidőlt. A kapitalizmus hajlékonyabbnak bizonyult: a szervezett munkásságnak törvényesen garantált bizonyos jogokat, de cserében jobban ránehezedett a világ fejletlenebb részére, melynek kizsákmányolását sokkal kérlelhetetlenebbül végzi. Az emberiség négyötöde a nyomor határán él vagy éppen nyomorog. Könyörtelen a népeket sújtó gazdasági kényszer. A természet kizsákmányolása, amelyet a szocializmusnak is fölróhatunk a kapitalizmussal való versenyfutás idején, a tőke érdekei szerint most sokkal végzetesebb. Szisztematikusan szétrombolják azt, amit Fichte a konkrét közösségek „szellemi természeté”-nek nevezett, hogy így alapozzák mag az „egy világ” (one world) „multikulturális társadalmát”, melynek már semmiféle teremtőereje sincs. A kultúrát, a szellemi életet, az információt a „nagy pénzek” s a háttérben meghúzódó tulajdonosaik irányítják. Túlnyomórészt a pénz érdekei határozzák meg azt is, hogy mely tudományokat s milyen mértékben támogassanak. Mivel az USA és a Szovjetunió szembenállásának ezen utóbbi bukásával vége, így egyfajta pax americana előtt állunk, amely a késő antik korszak pax romanájára emlékeztet. Van azonban egyvalami, ami határt szabhatna ennek politikai-gazdasági területen. Hiányzik egy konkurenciaképes, hatékony ellen-modell, mind az anyagi, mind pedig az eszmei erőforrások vonatkozásában. S az így létrejövő általános rezignáció fölgyorsítja a zűlést (Los Angeles). A most fölnövekvő fiatalság komolyan kételkedik abban, hogy az emberiség elkerülheti a végpusztulást. Az „Avenir de la Science”-ban Renan megkísérelte bemutatni azt, hogy a fejlődésnek semmiképpen sem szabad így folytatódnia, ahhoz hogy a kudarc elkerülhető legyen. Csaknem naponta hallunk híreket a fizikai világ katasztrófáiról, melyeket egyre nagyobb áldozatok és erőfeszítések árán tudunk csak megelőzni. Rosszabb a helyzet az erkölcs világában. Elég csupán arra a 800 milliárd dollárra utalnunk, amely drogkereskedők kezén van, s amely nyilván most is kamatozik valahol. Mindebből a következőket vonhatjuk le: technikai-gyakorlati értelemben az emberiség már eljátszotta az esélyeit, a reflexió önpusztulással zárul. De a technikai oldal csupán

egyik része a gyakorlatnak: ott van még a második, az erkölcsi, a szellemi oldal is. Most térek át a másik, a világtörténelmi fejlődés eddig mellőzött oldalára. (A következőkben nem vallásos állásponton állva nyilatkozom, hanem a vallásról és az erkölcsről beszélek összttranszcendentális perspektívából: előfeltételezem, hogy a vallásban az erkölcs lényegszerűen ölt testet.)

Rousseau, amikor értekezését írta, éppen megszabadult az enciklopédisták bornírt naturalizmusától, de furcsa módon a reflexiók fejlődés erkölcsi oldala mégis homályban maradt előtte, noha éppen ekkor fogalmazta meg az automatikus perfekcionizmus eklatáns ellentézisét. (Ez mellesleg ugyanilyen módon a jakobinusoknál és az angolszász kálvinistáknál is megtalálható.) Az „ambitio”-t és az „amour propre”-t a bűnbeesés erkölcsi oldalaként értelmezte, de nem tártá föl szerepüket mégsem, megnyugtató módon, az egész folyamatban. Ingadozik a tekintetben, hogy minek is tartsa a lelkiismeretet, természeti adottságnak, vagy éppen az emberen kívüli „égi hang”-nak.

Ismerjük valamennyien „Az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről szóló értekezés” második részének kezdő gondolatait: „Az első ember, aki egy darab földet bekerített, már azt állította: »Ez az enyém!« S amikor rátalált azokra az ostobákra, akik ezt el is hitték, nos, akkor ő volt a polgári társadalom megalkotója. Mennyi háborút, gyilkosságot, szenvedést és rettegést spórolhatott volna meg magának az emberiség, ha valaki kihúzkodta volna a karókat, betemette volna a földeket elválasztó árkokat, imígyen kiáltva társaihoz: Ne hallgassatok erre a csalóra! Elvesztek, ha elfelejtitek, hogy a föld gyümölcse mindannyiunké, de maga a föld senkié sem.”

Ezért készített az ember olyan hasonmást önmagáról, amely elvezette az „amour propre”-hez, vagy speciálisan erkölcsi ok volt ez? Fichte az 1795 augusztusában Jacobinak írott levelében (melyben megküldte „Tudománytan”-a második részét) Rousseau-nak ezeket a gondolatait tudatosan parafrázálta, s így rendkívüli módon elmélyítette értelmüket: „Az első ember, aki Isten létének kérdéséhez emelkedett, a legmélyebb alapjaiban rázkódtatta meg az emberiséget, önmagával való vitára készítette, mely vita még ma sem dőlt el véglegesen, s ez csakis a legnagyobb magasságokig hatolva oldható meg, akkor, ha odáig emelkedünk, ahol egyesül a spekulatív és a gyakorlati szemlélet. Filozofálni — érteni, reflektálni — kezdünk önteltségünkben, s így elvesz ártatlanságunk: megpillantottuk mezítelenségünket, s azóta filozofálunk szükségből, megváltásunkért.” Az ember kérdésessé tette istent, s megtagadta az erkölcsi föltétlenséget. Dosztojevszkij később az „Egy nevetséges ember álma”-ban, amely nyilvánvalóan válaszolt a rousseau-i tézisre, hasonlóképpen a hamisságot tekintette az emberi bűnbeesés döntő mozzanatának. Ezzel rátapintott az emberi gyakorlat másik, lényegibb oldalára, az erkölcsire.

Vizsgáljuk meg a dolgot előbb társadalmi, majd vallási oldala felől! Gyermekeiktől a francia forradalom nem csupán az anyagi biztonsághoz való jogot vette el, de elvette és elveszi a vallást is. Kikezdte a hivatalos vallás összefonódását a hatalmasságokkal, ám ezzel még semmit sem mondott a vallás valódi föladatairól.

Elvi okokból lehetetlenség az állampolgári érzület (civisme) eszméje úgy, ahogyan azt Rousseau, majd a „Legfőbb Lény” kultuszában Robespierre megalkotta. Az állam mint jogi intézmény éppen azért, mert az, ami, lemond arról, hogy megítélje az emberek belsejét, következésképpen nem nyilváníthat ki vallást sem. A vallás betiltását és üldözését az enciklopédisták hagyományozták a forradalomra: a dolog természetéből adódóan ez nem kötelező, sőt, ahogyan ezt alább megkísérlem majd bemutatni, nem is ajánlatos. Már pusztán az a tény, hogy az ember földi egzisztenciája behatárolt, viszont létét határtalan akarat hozta létre, akivel szemben felelősnek érzi magát, nos, már ebből adódik, hogy az ember több, mint pusztán polgár.

Egyszerűen nem igaz, hogy ateista a Descartes-tal elinduló újkori szellemi fejlődés. Csak néhány elszánt enciklopédista volt az. Descartes, Leibniz, Rousseau, Jacobi, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Cieszkowski mind döntő fontosságot tulajdonítottak a vallásnak. Csak Feuerbach-hal és Nietzschével, vagyis a nagy klasszikus filozófia hanyatlásával jelenik meg újra az ateizmus, s hozza meg a maga förtelmes gyümölcseit a XX. században. Visszatekintve ma azt kell kérdeznünk, vajon nem lett volna-e más kimenetele a szocializmus küzdelmének, ha – gondoljunk csak Latin-Amerikára – az ateizmus terhét nem kellett volna cipelnie teljesen fölöslegesen. Itt nyilván nem a vallás lehetséges eszközfunkciójáról van szó.

A vallással kapcsolatban azért fordulnak elő gyakran tévítéletek, mert egy szintre helyezik hivatalos képviselőivel. Ám ez éppoly hamis, mintha azonosítanánk a társadalmi intézményeket magával a társadalommal. De nem csak ez a különbség: az intézmények gyakran éppen a társadalom ill. a közösség ellenségei. A zsidó főpapok voltak azok, akik Jézus személyében a vallásosságot feszítették keresztre: a hivatalos vallási intézmények azok, amelyek manapság minden regulában éppen azt nyomják el, amit szolgálniuk kellene. A vallást leginkább saját intézményei támadják és pusztítják. S mindig ugyanarról van szó: „Öljük meg a szőlő jogos tulajdonosát, s miénk lesz a szőlő.” Abban a pillanatban, amikor Isten birodalmát idézik, de eközben saját uralmukra gondolnak, elárulják a vallást. Az iszlám teljes joggal a zsidóság és a kereszténység önpusztítását ezen züllés jelének tekinti. A vallás elsőrendű fontosságával kapcsolatban elég a jelenkor háborúira gondolnunk, Afganisztántól Zágráb, Irántól Algériáig. A vallás mélyebb rétegeket érint, mint a politika és a gazdaság, éppen az erkölcsi problematikát. A francia forradalom utáni társadalom a vallást és – *nota bene* – az erkölcsöt is magánügynek nyilvánította. Ez a társadalom a negatív szabadságát védelmezi. Kérdéssé válik így az alapkonszenzus, viszont az emberiség jelentős része nem akar e nélkül a konszenzus nélkül élni. Nem véletlen, hogy nemcsak az iszlám népeket, de a zsidókat sem, s az egykori bizánci birodalom népeit sem elégíti ki a Nyugat formális demokráciája. Mindez azonban nem jelenti azt, amire egyébként sokan hajlanának, hogy a vallás legyen állami kényszer dolga. A lelkiismeretet, a *forum internum*ot nem lehet kényszeríteni. Viszont azt igenis jelentheti, hogy egy bizonyos közös vallás hívei az erkölcsi alapkonszenzust

tekintsék a polgári élet alapjának. Az a tény, hogy az állam és az egyház a Keletrómai Birodalomban nem fonódott és nem is akart összefonódni egymással, annak csalhatatlan jele, hogy fölismerték kettejük valódi viszonyát. Ez a fölismerés feledésbe merült Nyugaton, ahol az egyháznak államnak, a forradalmi államnak pedig egyúttal egyháznak is kellett lennie. Ha a vallást és az erkölcsöt a társadalomban magánügynek nyilvánítják, akkor eltolódnak a „tetszőlegesség”, a valótlanság szférájába. Ezt a kereszténység elfogadta, s így, ennyiben földalta önmagát. Az *extra et intra muros* ideológiája ennek kifejeződése, amely minden vallást egyenértékűnek, s ezzel valójában értéktelennek nyilvánított. Az ökumenizmus az első zsinat értelmében fölfogott katolicizmus sátáni perverziója. A következmény az irracionális szekták rákra emlékeztető burjánzása lett: és ez az, ami miatt a valóban vallásos közösségek manapság újra visszahúzódnak a kazamatákba, vagyis a hivatalos intézmények keretein kívül működnek. Nem ismerik el Izraelt (az államot) a Mea Sharium követői, üldözik az iszlám fundamentalistákat a legjelentősebb muszlim államokban, a valóban hívő keresztények az egyház perifériájára szorulnak.

Mindennek kettős társadalmi következménye van. Megdől az alapkonszenzus a politikai-gazdasági társadalmon belül. Másrészt a modern társadalmak valódi irányítói a már felmutatott érdekek mellé egy speciálisan vallásellenes érdeket is társítanak. A vallás szétrombolása nemcsak hogy hasznosnak tűnik technikai-gyakorlati értelemben, de mindez egyfajta aktív anti-teizmust is szolgál.

Az erkölcs és magának a vallásnak a pusztulása az élet értelmének az elvesztését is jelenti, amely idővel egyre elviselhetetlenebbé erősödik. Teljesen közömbössé válik, hogy milyen vallása, erkölcse, kultúrája van valakinek, mivel mindegyik egyaránt érvényes, így valójában mindegyiknek érvénytelennek kell lennie. Hiszen éppen azzal fosztották meg a vallást valóságosságától, hogy e „tetszőlegesség” magánszférájába tolták. S mindez az élet értelmének az elvesztését is jelenti, s ez kikerülhetetlenül vezet a pusztuláshoz. Az ókor tanulságos példázatát adja ennek. A Római Birodalom létrejöttével szilárdan egy kézben koncentrálódott a hatalom, s ez a késő antik látszat-univerzalizmus uralta a szellemi világot is. De a Pantheon csak az összes pogány vallás pusztulását dokumentálhatta. Titkon, a föld alatt azonban lassan olyan ellenállás ébredt, amely végül legyőzte a világbirodalmat. A „feudalizmus” gazdasági kategóriájával nem alkothatunk magunknak megfelelő fogalmat a középkorról. E korszak a vallásos emberiség válasza volt a vallástalan társadalomra.

Ma, amikor a társadalmi helyzet alapvetően megváltozott, technikai-gyakorlati értelemben kilátástalanná vált, éppen az erkölcs tesz szert még nagyobb jelentőségre, mint az ókorban. Mert ahol el is játszották már a technika nyújtotta lehetőségeket, ott azért még megmaradtak a minőségileg másféle, erkölcsi-gyakorlati feladatok. Biztonsággal megjósolhatjuk, hogy az emberiség, ha előzőleg fizikailag nem semmisül meg, ezen magasabb feladat, s megoldása felé fordul majd, s még eltökéltebben, mint a rómaiak, akik önmagukat a negyedik század közepétől már nem is rómaiaknak nevezték, hanem *populus christianusnak*,

keresztényeknek. A bajok megoldása csak magából a vallásból jöhet. De mivel a vallás az ész álláspontja, meg kell állnia a helyét az ész előtt, s az észnek meg kell tudnia ragadnia azt.

Fichte a maga tulajdon-konceptiójával — mely a termelőtevékenységben való jogilag biztosított részesedésre támaszkodik — széttörte a tulajdon régi fogalmát, mely az elfoglalt és a földolgozott dolog fogalmán alapult. Mostantól tehát a tulajdonnal kapcsolatban nem a dolgok vagy más helyettesítőjük, a pénz kizárólagos tulajdonlása lett a lényeges, hanem a tevékenységben, a termelésben való jogszerű részesedés elosztása és biztosítása. A reakció, amelyet a szocializmus realitásként megtapasztalt, éppen akkor vonta kétségbe ezt a jogosult megoldást, amikor kézzelfogható közelségbe került a szabad gazdálkodás okozta önpusztítás veszélye. A tevékenységek magasabb formái, amelyeket csak szolgálna a jogi-gazdasági szféra, az erkölcs és a vallás kikapcsolásával mind e „tetszőlegesség” szférájába sodródott.

De ez nem maradhat így! Amíg nyitva áll előttünk a hatékonyság szférája, addig, amennyire lehetséges, teljesítenünk kell a technikai-gyakorlati föladatokat. Ám meg kell adnunk az erkölcsi-gyakorlati föladatoknak is a maguk megfelelő súlyát. Tudnunk kell, hogy a hatalom — a bitorolt hatalom — névtelen koncentrációjával szemben csak a háttérben meghúzódva tehetünk valamit. De csak akkor, ha a gyakorlati recepteknél nyomatékosabb, szellemi eszmék irányítják tetteinket.

(A német nyelvű kéziratból fordította: *Flaskó János*)

RESÜMEE

Zur derzeitigen weltgeschichtlichen Situation – im Lichte transzendentaler Erkenntnisse

Rousseau — und dies zu beachten, ist wichtig — leugnet nicht, daß eine vernünftige Lösung der Probleme, die das Aufkommen der Reflexion gestellt hat, theoretisch möglich ist; er behauptet aber, daß der moralische Tiefstand und die Schwäche des gespaltenen Wollens der Verwirklichung dieser Lösung keine Chance mehr geben. Fichte hat dies 1807 so formuliert: „Dieselbe Verdorbenheit, die des Heilmittels bedarf, ist eben darum, weil sie diese Verdorbenheit ist, deßelben unfähig“ und „so muß die Menschheit an ihren Übeln ohne Ret-

tung zugrunde gehen, wozu es auch jetzt ganz das Ansehen gewinnt.“

Rousseau hat in seiner Analyse jedoch das ganze Ausmaß der eintretenden Katastrophe, nämlich die heraufkommende Dominanz der Institute, noch garnicht einberechnet. Letztere machen die Herrschaft unpersönlich und geben ihr damit den Anschein der alle erreichenden Gerechtigkeit. Denn diese Institute als solche stellen nicht nur künstliche Mittel dar mit all den Folgen, die solchen anhängen; sie erzwingen vielmehr auch die Dominanz

des Mittelmaßes, und sie verschmelzen zwangsläufig ineinander. Die politische ist zugleich die wirtschaftliche und ideelle Macht, und die damit Hand in Hand gehende Technisierung verändert grundlegend die Natur. Von tausend möglichen Konzeptionen, die sich dem Reflektieren eröffnen, sind 999 falsch; folglich werden zwangsläufig ganz überwiegend unzureichende und falsche Rezepte angewendet und durch sie die Wirklichkeit verschaltet. Die Notwendigkeit der Herrschaft des Mittelmaßes hat zur unabwendbaren Folge, daß die Medien, die zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und Leben vermitteln müssen, Halbwissenschaft und Ideologien dienen und damit der ihnen zugedachten Aufgabe nicht entsprechen werden. Aus der Wirklichkeit erfolgen, als Antwort auf das ihr durch die Reflexionspraxis Zugemutete, irrationale Gegenstöße, die eben darum, weil irrational, besonders gefährlich sind.

Fichte hat in seinen „Patriotismus“-Gesprächen und Entwürfen von 1807 zwei weitere Faktoren herausgehoben, die die Entwicklung noch verschlimmern; die Usurpation und die Anonymität. In Politik, Wirtschaft, Kultur und Religion löst mit der modernen Entwicklung die Herrschaft der anonymen Institutionen die der Personen ab. Nur scheinbar wird die Gesamtheit, das Volk, Souverain – und das aus zwei Gründen. Die Gesamtheit kann sich nicht unmittelbar artikulieren; sie braucht Delegierte, die für sie sprechen und handeln. Die delegierte Herrschaft aber wird, da der Eigennutz das treibende Prinzip der Reflexionszeit ist, mit ganz überwiegender

Wahrscheinlichkeit usurpiert, entweder offen, wie im Falle Napoléons, oder – noch effektiver – geheim, grundsätzlich nach dem von Weißhaupt entwickelten Modell: Eine Gruppe von „Einverstandenen“ beherrscht mehr und mehr anonym die Institute im Sinne ihrer Absichten und Interessen. An die Stelle des absoluten Herrschers tritt nur scheinbar das Volk, denn dieses bedarf der Delegierten, um seine Souveränität auszuüben. Als solche Vertreter aber bieten sich an: Ein bestimmter Stand, dann Eine niemand verantwortliche Partei, in dieser Eine Geheimpolizei in der Hand schließlich Eines Usurpators, d. i. einer Person, die rechtlich keinen Anspruch hat. Noch dazu lassen sich diese Delegationen durch anonym bleibende Mitglieder, die ihrerseits in Geheimgesellschaften organisiert sind, hinreichend beeinflussen. Endlich können einige wenige Personen das ganze bestimmen, indem sie mehrere konkurrierende Geheimgesellschaften und Machtfaktoren beliebig als austauschbare Instrumente benutzen.

Die Gesamtheit wird sich nachgerade immer mehr bewußt, daß sie einem solchen Herrschaftssystem ausgeliefert ist und verfällt dem, was man den „politischen Atheismus“ genannt hat; sie resigniert vor der Perspektive einer letztendlich unaufhaltsamen Endlösung in einem weltweiten KZ oder GULAG. Hatte Napoléon durch die Tat gezeigt, daß zwischen Adeligen und Bürgerlichen in Wahrheit kein Unterschied mehr bestand, so offenbaren die schrecklichsten Gestalter unseres Jahrhunderts, daß *wir alle* der Endlösung verschrieben sind.

MI IS AZ – FILOZÓFIA?

(Előkészítő megjegyzések az 5. Heidegger-szemináriumhoz,
Meßkirch 1992. január 31)

HANS-PETER HEMPEL

Önök arra kértek engem, hogy az itteni, meßkirchi Heidegger-szeminárium részére tartalmi útmutatást adjak Heidegger „Was ist das – die Philosophie?” c. publikációjáról, mégpedig Heidegger ama publikációjának kontextusában, amelyet Önök az utóbbi hónapokban és hetekben itt, Meßkirchben olvastak és tanulmányoztak, s ez a „Satz vom Grund”. Amennyire tudok, szeretnék az Önök kívánságának megfelelni.

1. Emlékezzenek arra: mindannyian azt kérdezzük, „Mi az?”, és nem nyugszunk addig, amíg nem tudjuk, *mi az*. A mindmáig minden bizonnyal leghatékonyabb válaszokat erre a kérdésre többek között Platón, Ágoston, Nicolaus Cusanus és Nietzsche adta. Az első és az utolsó név a kezdetét és a végét képviseli ennek a kérdésnek, mindenesetre abból a szempontból, ahogy eddig fölvetették.

Ezt a kérdést a *lényeg kérdésének* nevezik, a létező létezése, a *lét létezősége* kérdésének.

Ez a kérdés nem valami tetszőleges kérdés, hanem a nyugati filozófiának *az* alapkérdése. Heidegger rámutatott arra, hogy naiv dolog ezt a kérdést így fölvetni még ma is, nem is beszélve arról, hogy megválaszolni.

E kérdés értékelését illetően egészen biztosan felelős Nietzschének a lényeg kérdésének értelmével és lehetőségével kapcsolatos radikális kételkedése. Ez a kételkedés azonban a filozófia végét is jelzi. Egyúttal viszont ez a vég engedi meg számunkra először, hogy ennek a kérdés-felelet játéknak a történetét mint egészet tekintetbe vegyük és megismerjük.

Már Nietzsche fölismerte, hogy nem lenne könnyű dolog búcsút venni a filozófiától. Ez kényszerítőleg folyt „genealógiai” téziséből, miszerint a filozófiai kijelentések igazságtartalma nem választható el genezisüktől, eredetüktől egy bizonyos történeti szituáció alapján. Ennélfogva a filozófiai gondolkodásnak legköszbb Nietzsche óta újból és újból relativizálva magába kell emelnie saját történetiségét, miközben az elmúlt filozófiai pozíciók szemlélését nem csupán történeti-távolságtartó perspektívából kell végrehajtani.

2. A történelem története, amely még ma is mozgat minket, mint mondtuk, Platónnal veszi kezdetét, ill. az ő központi különbségtevésével a biztos *tudás* és a bizonytalan *vélekedés* között. Platón számára csak egy igazság létezett. Az örök és változhatatlan. Ezzel szemben az emberek vélekedései változók, és ezért tökéletlenek is.

Az emberi megismerőképeség biztosságának szavatolása érdekében Platón az *anamnézis* mítoszához nyúlt vissza: Az ember azért képes arra, hogy a „Valami micsoda?” kérdését nagyon is érvényesen válaszolja meg, mivel születése *előtt* szemlélte az „ideákat”. Ezért a világ dolgainak megismerése is alapvetően csak azért lehetséges, mivel az ember képes emlékezni erre az evilág-*előtti* megvilágosodásra, és ez az emlékezés a filozófiai dialógusban ismét fölidézhető. A döntő azonban az, hogy az igazság megismerése alapvetően érintetlen marad az emberi elégtelenségektől.

Már Ágoston számára elkallódott az ember ama képességébe vetett bizalom, hogy az igazságot *a saját erejéből* megismerje. Azokban az évszázadokban, amelyek őt Platónról elválasztották, az embernek meg kellett tapasztalnia, hogy különböző „pozíciókat” igen jól meg lehet „alapozni”, meg lehet „okolni”. Ekkor vonták először kétségbe magát a filozófiát.

Ha azonban mi emberek túl gyöngék vagyunk ahhoz, hogy az igazságot megismerjük, akkor (Ágoston szerint) valamilyen tekintély után kell néznünk, hogy ezt a döntést meg tudjuk hozni a magunk számára.

Ágoston és kora számára *Isten* volt ez a tekintély. Az embernek először *hinnie* kell, hogy *tudni* legyen képes; alázattal engednie kell, hogy „megmondják” neki az igazságot. Csak a hit volt képes még egyáltalán távol tartani a feltörő kételyt. Mit jelent ez?

Ágoston messzeható lépést tett, amikor az igazságot a túlvilágra száműzte. Mi emberek most az isteni kinyilatkoztatás jeleire vagyunk utalva; önmagunktól *nem* vagyunk képesek megtalálni az igazságot.

Nicolaus Cusanus fölismerte — és ezzel egy lépéssel tovább megyek — ezen elképzelés problematikus implikációit, amikor következetesen végiggondolta: Ha az isteni igazság végtelen, az ember azonban *véges* lény, akkor csak *nem megfelelő* módon képes azt megérteni. Az igazság *el van rejtve* és így is marad, s az a kísérlés, hogy megmondjuk: *mi van*, szükségképpen elégtelen marad. Következésképpen a gondolkodás most pusztá *föltevés* lesz.

Bár Cusanus lehetetlennek nyilvánította az igazság megismerhetőségét, létében azonban nem kételkedett. Ezt először Nietzsche tette meg, amikor halottnak nyilvánította Istent mint a legfőbb tekintélyt az „igazság” dolgaiban. Honnan tudjuk egyáltalán — kérdezte Nietzsche —, hogy létezik az abszolút igazság, ha amúgy is be kell ismernünk, hogy elvileg *nem* vagyunk képesek megismerni, és ennek következtében *nem* is szorgalmazhatjuk a magunk számára?

A nyugtalanító ebben a „pozícióban”, ami ez eddigi filozófiai gondolkodást logikus végponthoz juttatja el, az, hogy a gondolkodás végességéről sem tehetünk lényegi kijelentést, mivel „kívül” most már nem vehetünk föl *semmilyen*

archimedesi pontot, ahonnan kiindulva ez a kísérlet sikerülhetne. Így jutott el Nietzsche az általam most tömören összefoglalt belátásig, hogy számunkra egyáltalán nem lehetséges megmondani, „mi van” – legalábbis a filozófiai gondolkodás hagyományának értelmében, amelyre hivatkozott.

3. Heidegger pedig azt mondja: Ha úgy kérdezzünk, ahogyan azt kérdezzük: „Mi van?”, akkor Nietzschehez hasonlóan ténylegesen „a görögség gondolkodásával folytatott beszélgetésbe” bocsátkozunk, és az, *ami* a kérdés tárgya, valamint az, *ahogyan* kérdezzünk, ma még mindig görögül van, még akkor is, ha a kérdéses „*ami*”-t a filozófia különböző korszakaiban teljesen különbözőképpen értelmezték is. Heidegger ezért rögtön ismét Platónról kezd beszélni. Azt mondja, hogy az „*ami*” (görögül: *ti*) Platónnál az *ideára* vonatkozik, én pedig mindjárt kiegészítem, hogy Aristotelésnél az *energeiát* jelenti, Kantnál az *elképzelést*, végül Nietzsche-nél a *hatalom akarását*.

Ez a logika, ez a vágány, ez a perspektíva messzemenően *sorsszerű természeti*, a *sorsunk*, amellyel kifejezetten meg kell birkóznunk, amelynek meg kell felelnünk. Mert nyugati utunkat egészen a közvetlen jelenig ez a kérdés-felelet játék *hangolja* (ge-stimmt) és *határozza meg* (be-stimmt).

Ha *meg-felelünk* (ent-sprechen) annak, ami ily módon sorsunkként „küldetett” nekünk, és ami ezáltal a sorsunk is lett, akkor harmóniában vagyunk vele. Az, hogy a kettő eredetileg egymáshoz illeszkedik (nevezetesen a sorsszerű, minket, nyugatiakat provokáló kérdés és a válaszunk), mivel egymáshoz vannak rendelve (a sors és az ember), ez a *harmónia*, és, mondja még Heidegger, a Hérakleitos módjára elgondolt *philein* (a szeretés) a *filozófia* „kitüntető jegye”.

„Sors” és „Lét” Heidegger számára mindig *ugyanazt* a valamit jelenti, *amivel szemben* a görögökben és bennünk fölébred a *csodálkozás*: *hogy egyáltalán létezik és nem inkább nem létezik, s hogy e valami nyilvánvaló bőségének, sőt gazdagságának* – mivel folytonosan *provokál* minket – életünk folyamán (ide-oda bolyongva) *megkísérlünk megfelelni*.

4. A történelem során azonban nyilvánvalóan nem maradtunk meg a csodálkozásnál, mondja a továbbiakban Heidegger; hanem Platón óta inkább arra törekedtünk, hogy a „mi van”-t valamilyen fölhozandó „alap” segítségével mindnyájunk számára érthetően „megmagyarázzuk”, „megalapozzuk”. Heidegger azt mondja: így most először „valósul meg” a Sókratés és Platón metafizikájának értelmében vett, a szofisztika által előkészített filozófia kezdete.

Eszerint minden létezőnek egy messzemenően meg-ragadható (be-greifen), de még csak megtalálendő „alap” szolgál „alapul”, egy „lét”, egy „létezőség”, amelyet ha megragadunk, akkor tudjuk, „mi van”. Ennyiben a filozófia mind a mai napig görög, mivel mindannak a létét, létezőségét, „ami van”, ilyen módon kíséreljük meg szemügyre venni: nevezetesen mint *végző biztosítható* alapot és *utolsó biztosítható* okot. Ettől kezdve tehát kultúrkörünk számára a filozofálás már csak abban áll, hogy folytonosan átbeszélgetjük éppen *emez* utolsó vagy első „okát”, *ezt* az utolsó vagy első „alapját” mindannak, ami van, minden létező létének ill. létezőségének „okát” vagy „alapját”, ismét csak abban az értelemben,

hogyan a filozófia most a végső biztosítható „alap”, a végső biztosítható ok, és- „dolog” (Ur-„Sache”), ill. valamely végső biztosítható „alap” és „ok” segítségével hívásával próbál meg-felelni ennek a kérdésnek, a „Mi van?” kérdésének. A „destrukció” ekkor azt jelenti, hogy minden eddig megnevezett „alapon” vagy „és-dolgon” keresztül ma mindenekelőtt ismét megnyitjuk a fülünket, és ezáltal szabadabbá tesszük magunkat annak számára, ami az említett hagyományban a létezők léteként (értsd: „alapjaként”, „okaként”) már közölte magát velünk.

5. Heidegger hangsúlyozza: nyugati-görög módra még ma is az így fölfogott léthez = létezőséghez = alaphoz = okhoz kötődünk; bár mindig és mindenütt a létezőség létének való megfelelésnél időzünk, mindazonáltal ritkán ügyelünk a lét ígéretére, pontosabban: *annak* a létnek az ígéretére, amely mint ez vagy az az „alap” szól hozzánk: csak bizonyos időszakokban válik a megfelelés magunkra-vett és kibontakozó magatartássá, vagy ahogy kissé fesztelenül mondanám: válik csak tudatossá számunkra ez az egész folyamat. Most „alapok”, „létalapok” segítségével alapozzuk meg azt, „ami van”, és egyáltalán nem kérdezzük már rá arra, mit is csinálunk tulajdonképpen; *végül elfelejtjük ezt a folyamatot.*

De amire Heidegger mindenekelőtt fölhívja a figyelmünket, az az a tény, hogy ez a folyamat egyáltalán nem áll annyira a hatalmunkban, hanem maga az *elő-predikatív lét* az, ami belekényszerít minket ebbe a kihívásba: hogy a lét mint a *végső biztosítható „alap”* után kutassunk, miközben most Heideggerrel nyilvánvalóan „megmutatkozik”, hogy a lét maga – *sorsszerűen* – egy ilyen *végső, biztosítható*, és ezáltal *beszűkítő egy-dimenzionális „alapra” húzódott vissza* – ami ismét csak sorsszerűen fölfogandó *esemény*, amelynek ezen új „elő-feltételek” mellett kell megfelelnünk, ha nem akarunk ragaszkodni eddigi, immár rég elavult lét-értelmezésünkhöz. Most már nem azonosíthatjuk a létet – persze Heidegger szerint – valamilyen mégoly szép „alappal”; ezért írja a most valamilyen „alap” által el-nem-fedett, keresztül-kasul kérdéses Létet, a „Sein”-t így: „*Seyn*”.

Ami idáig – szeretném tovább követni Heideggert – létként, még pontosabban a *lét hangjaként* mondta ki magát számunkra (az „esemény” és a „sors” felől elgondolva), az természetesen mindig is meghatározta válaszunkat az említett kérdésre, úgyhogy azt is mondhatjuk: ez a *megfelelés* mindig is *egészen specifikus megfelelés* volt, és most is az, úgyhogy következetesen mondja Heidegger, hogy csak ennek a mindenkori *hangoltságnak* (Ge-stimmtheit) az alapján kapta meg a megfelelés elmondása a maga meg-határozottságát (Be-stimmtheit), és természetesen kapja meg még ma is. Az *(elő-predikatív) Lét* (Seyn) hozzánk-szólására történő *odafigyelésben* ezért mindig is *egészen specifikus hangoltság* rejlik, amivel nem minden további nélkül bánunk ügyesen. Most már nem erőszakolunk rá a Létre (Seyn) egy mégoly jól megokolható „alapot” sem, helyett a „hozzánk-szólására” figyelmezzünk, ami azt jelenti, hogy Heideggerrel (ha komolyan vesszük őt) olyan „fordulatot” hajtunk most végre, amelynek nyomán *elsődlegesen már nem a Léthez* (Seyn) *intézzünk választ, hanem hagyjuk, hogy a Lét* (Seyn) *szólítson meg minket*, miközben ezt a fordulatot mint magától a Lét (Seyn) felől megtörténő *megvilágítást* fogjuk föl. A filozófia ebből a perspektívából nézve olyan megfelelés,

amely a létező létének hangjára hangolódik, precízebben *annak* a Létnek (Seyn) a hangjára, amely – ha bátorkodhatom Heideggerrel elővételezni – a *föld* (jin) és az *ég* (jang), az *ember* (a halandó) és *Isten* nem-dologiasítandó *alapmetrikájában* mutatkozik meg.

6. Ha még idegen tőlünk az, amit Heidegger itt mond, akkor emlékeznünk kell arra, hogy az „elcsodálkozás”: az, *hogy* egyáltalán van Létező, és nem inkább a Semmi van, már egy egészen határozott hangulat kifejeződése; ez hordozza és hatja át (*arjé*) mindmáig a filozófiát, s tükrözi vissza végül azt a hangulatot, amelyen belül volt szavatolva a görög filozófusok számára a megfelelés a létező létének. A mi korunk számára példászerű Descartes, aki Nietzschehez hasonlóan ugyanabban a hagyományvonalban áll. Számára a kételkedés azzá a hangoltsággá lett, amelyben az *ens certumra*, a bizonyosan létezőre való ráhangoltság lebeg, amikor is a kételkedés hangulata a bizonyossághoz való pozitív hozzáhangoltság, amely számunkra – és ezt Heidegger mai Lét-(Seyn-) gondolkodása szavatolja – régóta elveszett. Descartes bizonyossága számunkra ma már nem az igazság mértékadó formája.

Heidegger ezért végül azt kérdezi: min alapul (ma) a *telos*, az újkori filozófia tökélye, ha egyáltalán beszélhetünk róla? Az újkor kezdetéhez képest másik hangulat határozza-e meg ezt a véget? Heidegger olyan választ ad, amely inkább utaláshoz hasonlít: Megpróbálunk a lét hangulatára hallgatni. Milyen hangulatba hozza (a lét) a mai gondolkodást? Azután azt mondja: Ezt a kérdést aligha lehet egyértelműen megválaszolni. Föltételezhetően hat egy alaphangulat, de még rejtve marad számunkra. Ez annak a jele, hogy mai gondolkodásunk még nem találta meg a maga egyértelmű útját. Amivel találkozunk, csak ez: *a gondolkodás különböző hangulatai*. Az egyik oldalon kételkedés és kétségbeesés, a másikon megvizsgálatlan princípiumok általi vak megszállottság áll szemben egymással: félelem és szorongás keveredik reménnyel és bizonyossággal.

7. Ha az európai hagyomány fordulatáról és új elsajátításáról van szó, akkor tudatosítanunk kell, hogy az antik filozófus mindig a *tevékeny élet* embere volt, inkább *kereső*, mint a dolgok tudója (mint ma). Ha a valamelyik német vagy külföldi főiskolán tanító modern filozófiaprofesszor képében gondoljuk el, akkor félreismerjük a természetét. Az antik nyugati-európai filozófia ugyanis egykor nem „doxa”-ként és diskurzusként valósult meg, hanem *a filozofáló gyakorlati odafordulásában önmagához*. A filozofálás nem kizárólag a tudás rendjében játszódtott le (a „fogalom munkájaként”). Filozofálni annyit jelentett, mint megtanulni élni és meghalni; más szavakkal a filozofálás *az állhatatos gyakorlatok és próbák útját* írta le, a *bölcsességhez vezető utat*, amint talán mindegyikünk tudja még iskolai tanulmányaiból. S ha ezek a gyakorlatok és próbák csak kevés halandó számára voltak is elérhetőek, megmaradt az a cél, amelyre törekednie kell annak, aki szép és helyes formát akar adni életének, aki alakot akar adni az életnek.

Az antik filozófia azt kínálta az embernek, ami időközben nyilvánvalóan feledésbe merült: „életművészet”; a mai ehelyett megelégszik specialisták

számára való technikai nyelvek konstrukciójával, már csak „fogalmakat kopogtat”, amint oly szépen mondják. A strukturalizmus a maga utódiskolaival még csak fokozta ezt a tendenciát. De – és erre szeretnék emlékeztetni – a filozófiáról való beszéd még nem maga a filozófia, amint ezt napjainkban többek között Heidegger és Jaspers, Sartre és Camus, Adorno és Horkheimer, Wittgenstein és Heisenberg mutatta meg.

A klasszikus értelemben vett filozófiát – ezt szeretném ezzel hangsúlyozni – nem lehet „szellemtudományi szakmaként” üzni, ahogyan mi csináljuk manapság. Annak a filozófiának *esemény*-jellege volt; gyakorlása nem hagyta érintetlenül sem a filozófát, sem tanítványait; a filozofálást sokkal inkább úgy fogták föl, mint totális fordulatot és átalakulást magának a filozófusnak a világhoz való viszonyában – ami ma nyilvánvalóan totálisan veszendőbe ment. Hogy ezt rögtön még egy kicsit tovább élezzem: a megtérésről (*conversio*) volt szó, úgyhogy az folytonosan a szokásos étellel történő *szakításként* (*metanoia*) vagy az igazi eredethez, „ős-ugráshoz” (*Ur-sprung*) történő *visszatérésként* (*epistrophé*) is valósult meg. A filozofáló megtérés kiszakította azt, aki filozofált, otthonos, mindennapi viszonylataiból, s ily módon *újra fölfedeztette, újjáalkotta* számára a világot és azzal együtt önmagát is. Hogy mai nyelven még egyszer megfogalmazzuk: Az igazi identitás visszanyeréséről volt szó.

Ez a cél egyébként, hogy az embert megtanítsák új módon és másképp élni, konverzióhoz, azaz megtéréshez eljutni, nyolc évszázadon át összekapcsolt minden antik filozófiai iskolát, a platonikusoktól kezdve a keresztény egyházatyáig. Nem „logikáról”, „esztétikáról”, „ismeretelméletéről” és „elméleti diskurzusról” volt szó, hanem arról, amit ma annyira hiányolok az európai egyetemeken: *egy kísérletileg növekedő, mindig új életmódról, a hamis élet gyógyításáról és megjavításáról*. Ennek utócsengését érezhetik ma még Theodor W. Adorno „Minima moraliá”-jában.

Ebből válik világossá az exercíciumok, a nagyobb éberségre vagy fölüldülésre, az *önmagunk legyőzésére* vagy a *lelki nyugalom* elérésére irányuló szellemi ill. lelki gyakorlatok jelentősége is az antik filozófiában. Gyakorlatai közé túlnyomórészt a *meditáció* és az *önvizsgálat* tartozott, de *retorikai technikák* (a csöndes vagy hangos önmeggyőzés technikái) és *mnemotechnikai praktikák* is.

Míg a mi modern, keresztény aszkézis-értelmezésünk gyakran lemondási teljesítményekre korlátozza a fogalmat, az antik filozófus számára az *askesis* mindenekelőtt semmi más nem jelentett, mint a gondolkodás és az akarás előbb említett gyakorlását; elsődlegesen belső aktivitásról volt szó. Bár a *kynikosoknál* vagy az újplatonikusoknál találhatók táplálkozási vagy szexuális praktikák is, amelyek hasonlítanak a keresztény aszkézis praktikáihoz, az antik filozófia számára azokon a spirituális gyakorlatokon volt a fő hangsúly, amelyeket ma még mindig Ázsiából importálunk. A filozófushoz intézett plótinosi fölszólítás, hogy faragja meg saját szobrát, szintén nem materiális esztétikai megbízást jelentett az illető számára, hanem elsősorban ismét egy spirituális gyakorlatot jelölt ki, az „*önmagán végzett munkát*”!

Az antik fölfogásban tehát *lélek-vezetés* volt a filozófia! Ha pontosabban megnézzük, akkor először is civilizatórikus, vagy ahogyan Nietzsche mondaná: „emberzabolázó” komponenseket fedezünk föl benne: a szenvedélyek terápiáját! Amint Önök rég tudják, a félelem, a vágyak és a gyűlölet affektusainak tompítása és leküzdése minden aszketikus program fő részét alkotja. Emellett terapeutikus funkciók találhatók, pl. gyógyítás és az egészséges, helyes életre vezetés, építés és vigasztalás, sőt misztikus és kozmikus önmeghaladás. Ebben az összefüggésben arra is emlékeztetni kell, hogy *Aristotelész* nem választotta el a *theóriát* az élettől és a cselekvéstől (mint az újkorban tették), hanem a gondolkodás állhatatos gyakorlásaként fogta föl.

A filozófiai lélek-vezetés nagy modelljének azonban a *sókratési dialógusokat* kell számítanunk, amelyeket Önök közül biztosan többen ismernek. Legyen szabad emlékeztetnem arra, hogy az írott szövegek abban a korban csak szigetek a szóbeliség óceánjában. Akkoriban (mint egyébként Ázsiában is) nem azért írtak az emberek, hogy megnyilatkozzanak, hanem hogy támasztékot nyújtsanak emlékezetüknek, megkönnyítsék a tanítást és kitartóan bátorítsák a dialógusokat; az antik filozófia – nekünk, európaiaknak ezt is újból meg kellene tanulnunk – elsősorban *beszélgetésekben* ment végbe. Más szavakkal, a gondolkodás mozgása a beszéd idejét követte. A szöveg, ha egyáltalán létrejött akkoriban ilyen szöveg, mindig a spirituális gyakorlatokba ágyazott maradt, és éppen hogy *nem* uralta azokat.

Az antik nyugati-európai hagyomány földolgozása és újbóli elsajátítása egyes iskolák, pl. a sztoa vagy az epikureus filozófia tekintetében evidensebbnek tűnhetik számunkra, ma élők számára, mint más iskolák, pl. az aristotelizmus vagy a pyrrhóni szkepszis vonatkozásában, összességében azonban azért szállok síkra, hogy végre ismét megszabadítsuk muzealitásától, amely – Heidegger ellenére, vagy talán Heidegger *sarkításai* miatt – ma még mindig körülveszi. Mert mi vagyunk azok (ellentétben a többi kultúrblokkal), akik az antik, aszketikus filozofálás fényében ma messzemenően sápadtnak és vérszegénynek tűnünk, úgyhogy ezen exkurzus lezárásául szívesen fölvetem még azt a kérdést, ki és mikor vágta el oly nyomatékosan a filozófia életfonalát.

Nem Descartes volt az, aki az antik filozofálás praxisával szakított, hiszen ő még hagyott ránk ebbe a hagyományba tartozó „Meditációk”-at. Nem; az antik hagyománnyal a középkori egyetem szakított! Az antik pszichagógiai praxis *a skolasztikának a professzionalizálás irányába tett lökésével* ért véget, azzal, hogy a filozófiai tanítás most *már nem a képzésre szoruló emberek felé fordult*, hanem *már csak az volt a dolga, hogy specialistákat képezzen ki*. A kolostorok keresztény „filozófiája” még megőrizte a helyes életre vezetés antik értelmét (vö. Th. W. Adorno). És a XVI. század óta a filozófia sok jelentős megújítója: Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz *az egyetemek peremén vagy azokon kívül* fejtette ki tevékenységét! De a filozofálás akadémiai modelljei jutottak érvényre, és velük a professzionalitás éthosza, ami magát a filozofálást a fulladásos halálnak szolgáltatta ki; legalábbis elhomályosította és elnyomta.

Szimpatíám ezért öt évszázad azon filozófusaié, akik, Montaigne-től Wittgensteinig, ismét helyre akarták állítani az élet és a tanítás antik egységét, de általános témánk tekintetében közben megintcsak körmömre ég a kérdés: *Lehetséges-e ill. gyakorolható-e még az antik világból kiindulva a gondolkodásunk megtérésének értelmében vett megújulás?* Amikor ezt kérdezem, természetesen nem veszíthetem szem elől a központi problémát, amelyről többek között itt, Meßkirchben is már többször beszéltem, nevezetesen *hogyan egyfelől az ipari-tudományos-technikai haladás képezi életünk alapját, amelytől mindannyian függünk, és hogyan másfelől rákényszerülünk annak belátására, hogy ez a haladás éppen életünk alapjának, és vele pusztán az egzisztenciánknak elpusztításával fenyeget.*

Tudjuk, hogy a technika nyilvánvalóan kizár minden olyan észlelést, amely összeegyeztethetetlen vele, ettől pedig — és ez is csak ma válik egészen tudatossá számunkra — a valóság túlnyomó része veszendőbe megy (és már veszendőbe ment). Egyáltalán nem vesszük már észre, hogy léteznek még olyan dolgok, amelyek — ha szabad a rövidség kedvéért így kifejeznem magam — túl vannak a természettudományon és a technikán, sőt az ipari-tudományos-technikai haladáson is túl. Ha a természetet a haladás révén — amelyet a terjeszkedő kapitalista termelési mód és az ezzel adott termelési viszonyok hívtak létre és dinamizáltak — gyarmatosítottuk, és jelenleg még tovább gyarmatosítjuk, akkor ez végül nyomatékosan a természet elpusztítását eredményezi; az egyoldalúság így ismét végzetes módon megbosszulja magát.

A racionalizmus, amely a természet minden intuitív megközelítését irracionálisnak bélyegezte és bélyegzi még mindig, mint mondtuk, *túlfokozása* révén időközben maga is ir-racionalissá lett, úgyhogy már jó ideje fölhangzott az „etikai” megfontolás utáni kiáltás, anélkül hogy tulajdonképpen különösebben tudnánk, mit jelent ez, vagy mit jelenthetne. Így ma senki nem igényli magának azt a jogot, hogy többek között a művészet számára morális előírásokat fogalmazzon meg, úgyhogy éppen a mai tudósok számára nehezen látható be, miért kellene az *etika* (mint a társadalmi gondolkodás részterülete) számára biztosítani a jogot, hogy beleszólhasson a tudományba és annak „haladásába”. Természetesen fordítva is nehezen elviselhető az a gondolat, hogy semmilyen etikai korlátozásnak ne legyen alávetve az a tudomány, amely az egész bolygót továbbra is változatlanul átalakítja. Erről talán máskor beszélünk majd. Most befejezéséppen még annyit:

8. Ha egykor Hegel számára lezártnak számított az, amit addig már átgondoltak, akkor Heidegger megpróbálta korunk számára újból föltární, amit eddig *nem gondoltak át* és rég *elfelejtettek*. Heidegger számára tehát még teljesen nyitott a Végő, a Tulajdonképpen, ami által az átgondolt elnyeri a maga lényegi terét, amelyben élt és még él. Hegel lezárta a gondolkodás történetét, Heidegger mintegy ismét megnyitotta, hogy az átgondolton túl és azon keresztül folyton visszatérjen ahhoz, amit ő „át-nem-gondoltnak” és rég „elfelejtettnek” nevezett.

Mivel amit Heidegger most ebben a rég elfelejtetthez történő visszatérésben próbált elmondani, de már nem tudta és nem akarta azt — mint addig — fogalmakba zárni, ezért ez a heideggeri kísérlet sajátos érintkezésbe került a kelet-

ázsiai gondolkodással, amint ezt „Heidegger és a Zen” c. tanulmányomban megmutattam. Ez a gondolkodás mindig kitért a „fogalom”, a meg-ragadás (Be-Griff) mint a Végleges pecsétje elől, már Kína és Japán jelbeszédében. Az e két kultúrával történő szembeállításban megmutatkozik, hogy mi, itt nyugaton, sajnálatos módon nem vagyunk képesek minden további nélkül visszanyúlni egy „fogalomtalan” nyelvhez, ahogyan azt pl. a Zen-gondolkodás megkívánja; hiszen a mi, mindenekelőtt akadémiaiilag formált nyelveinket — az előző bekezdésben tett korlátozások ellenére — mindmáig a görög *filozófia* határozza meg. A Zen-gondolkodás „cselekvő” gondolkodás a szellemi összeszedettség értelmében, és sok tekintetben nyilvánvaló fölényben van a mi akadémiai gondolkodásunkkal szemben. De talán olvassuk el most ebben a kontextusban újra, pontosabban zárókérdésként: „Mi is az — *filozófia*?”, hogy meglássuk az új érintkezési pontokat éppen a Zen-gondolkodással.

A Zen-tanítvány testi mozgással mond ki kimondatlan dolgokat. A tanítvány feleletében a döntő az, *ahogyan* válaszol, és *nem* az, *amit* válaszol. De már ez a megfogalmazás is megint félrevezető, mivel ez a jellemzés már (elő-)feltételezi a test és a szellem közötti különbséget, ami nyugati vonás. Ha ez a test és a szellem közötti különbség többek között a jóga útján elvész, akkor testi mozgásaink többé nem testi mozgások. Ennek további kifejtéséhez, bár elkötelezett vagyok ebben a kérdésben, sajnos ismét hiányzik az idő.

De engedjék meg, hogy azt még elmondjam: Amilyen mértékben Heidegger átlátta további gondolkodásunk számára a fogalmi gondolkodás föltételelességét, természetesen átlátta azt a gondolkodást is, amely a világot uraló technikához vezetett, és amely ma többé-kevésbé mindnyájunkat ural, anélkül hogy még „csodálkoznánk” rajta. Az „alapról szóló tétel” segítségével mi mindig és folytonosan az „alap” iránt érdeklődünk, miközben Önök megtanulták, hogy ez a „tétel” a legszorosabban összefügg a „technika kérdésével”, amely ma mindannyiunknak a körmére ég.

A *technika* számára Heidegger a *Gestell* fogalmát alkotta meg. Mert más dolog, ha a természetet *physis*nek, tehát önmagától eredően hatónak tapasztaljuk, és megint más, ha lehetséges termelőeszközök tartályaként „állítjuk” (stellen) folyton, amire ez a „Gestell” kifejezés utal. Hogy ez egy végzetes gondolatból, nevezetesen az „alapról szóló tételből” fakadt, azt Heidegger megmutatta. Csak az az ember, aki mindenütt „alapok” után kutat, és akinek számára csak akkor valóságos valami, ha valamilyen „alap” révén meg is *alapozható*, csak az kerül az újkori filozófia, a tudomány és a technika, általában a „haladás” (Fort-schritt) uralma alá, ami inkább az embernek a természet összefüggéséből való *kiszakítását* (Fort-riß) jelenti, ami — úgy hiszem — Heidegger ellenére (hogy csak őt nevezzem meg!) csak ma válik valóban tudatossá számunkra. „Semmi sincs alap nélkül”, hangzik a tétel, „semmi sincs Miért nélkül”.

Heideggernél mindnyájunk megrettenésére minden ilyen végső megokolás „alap”-talansága válik nyilvánvalóvá, és ezáltal maga az alap-talan „alap” válik problémává. Hogy még mindig azonosítjuk gondolkodásunkat az „alapról szóló

tétellel", Heidegger szemében – amint megkíséreltem világossá tenni – ez a mai sorsunk. A „Miért” nem hagy nyugtot nekünk, nem vet semmilyen gátat, nem ad fogózót. A „Miért” ennél fogva azt jelenti, hogy (a természet összefüggéséből) „kiszakíttatunk” (Fortriß), (és belevettetünk) egy fáradhatatlan „És-így-tovább”-ba, többek között a kutatásba, miközben az ezzel a mindnyájunkat uraló trenddel szembeni ellenmozgalmak még jobban belehajtanak minket e folytatódó folyamatba – amint ezt ma igen szépen látjuk Capránál –, még pontosabban: a technicizálás számunkra folytatódó folyamatába.

Csak az a gondolkodás, amely *meghaladja* az ipari-tudományos-technikai gondolkodásmódot, s amely *átalakít* és már nem érvel, Heidegger szerint talán az kínál számunkra ma még *esélyt* arra, hogy mégiscsak kiszabaduljunk az egydimenziós, úgy is mondhatjuk *monokauzális* gondolkodás ördögi apóriájából, amely csak egyre jobban űz minket a katasztrófa felé.

Heidegger újból és újból rámutatott: a meg-„alapozó” gondolkodás belső következetességéből meríti hatalmát, vagy ahogyan Hegel fejezte ki magát: abból, hogy egy ösztönnél fogva csak *így* tudunk gondolkodni, és másképp nem. Heidegger szerint ezért ma ez a „Muszáj” a tulajdonképpeni *Félelmetes*, amelyet meg kell tanulnunk átlátni. Amíg érvekkel támadjuk az atomkort, éppen az a meg-„alapozó” gondolkodás nem fog megszűnni, amely belekormányzott minket az atomkorba. Úgy tűnik, időközben kimerült az a cinikus gondolkodás is, amelyet pl. Voltaire, Anatole France és Shaw gyakorolt – mivel ma éppen hogy nem egy intézmény korrektúráiról, hanem puszta egzisztenciális itt-létünkről van szó.

(A német eredetiből fordította: Gromon András)

RESÜMEE

Was ist das – die Philosophie?

In dem Maße, in dem Heidegger für unser weiteres Denken die Bedingtheit des begrifflichen Denkens durchschaute, durchschaute er selbstverständlich auch jenes Denken, das zur weltherrschenden Technik geführt hat und das uns heute alle mal mehr, mal weniger be-herrscht, ohne daß wir darüber noch „staunen”. Wir fragen mit Hilfe des „Satzes vom Grund”, stets und ständig nach dem „Grund”, wobei Sie gelernt haben, daß dieser „Satz” aufs Engste mit der „Frage nach der Technik”, die

uns heute allen auf den Nägeln brennt, zusammenhängt.

Für die Technik hat Heidegger den Begriff „Gestell” geprägt. Denn es ist etwas anderes, ob wir die Natur als physis, d. h. von sich selbst her waltend erfahren, oder als ein Reservoir von möglichen Produktionsmitteln ständig „stellen”, was mit diesem „Ge-stell” gemeint ist. Daß diese Art des Sehens oder richtiger Vorbeisehens, aus einem geschickhaften Gedanken, nämlich dem „Satz vom Grund” entsprungen ist,

wurde von Heidegger gezeigt. Erst der Mensch, der überall nach „Gründen“ forscht und für den nur etwas wirklich ist, wenn es mittels eines „Grundes“ auch zu be-gründen ist, kommt unter die Herrschaft der neuzeitlichen Philosophie, der Wissenschaft und der Technik – des „Fortschritts“ im allgemeinen, der eher einen Fortriß des Menschen aus dem Naturzusammenhang darstellt, was uns, glaube ich, trotz Heidegger (um nur ihn zu nennen!) erst heute wirklich bewußt wird. „Nichts ist ohne Grund“, heißt der Satz, „nichts ohne Warum“.

Bei Heidegger wird zu unser aller Schrecken das „Grund“-lose aller solcher Letztbegründungen offenbar und damit der grund-lose „Grund“ selbst zum Problem. Die Identifikation auch unseres Denkens immer noch mit dem „Satz vom Grund“ ist für Heidegger, wie ich deutlich zu machen versuche, heute unser Schicksal. „Das Warum läßt (uns) keine Ruhe, bietet keinen Einhalt, gibt (uns) keinen Anhalt. Das Warum ist (daher) das Wort für den Fortriß in ein unermüdliches Undsoweiter“, u. a. der Forschung, wobei die Gegenbewegungen gegen diesen uns alle beherrschenden Trend, uns in den fortlaufenden Prozeß: in

den uns fortlaufenden Prozeß der Technisierung weiter hineintreiben.

Nur ein Denken, das über die industriell-wissenschaftliche-technische Denkweise hinausgeht, das verwandelt und nicht mehr argumentiert, eröffnet uns nach Heidegger heute vielleicht noch eine Chance, der teuflischen Aporie des eindimensionalen, wir können auch sagen monokausalen Denkens, das uns in die Katastrophe nur immer noch weiter hineintreibt, doch noch zu entkommen.

Heidegger hat uns immer wieder, nicht nur im „Satz vom Grund“, darauf hingewiesen, daß das be-„gründende“ Denken seine Macht aus seiner inneren Schlüssigkeit bezieht, oder, wie Hegel sich ausdrückte: aus einem Trieb heraus so und nicht anders denken zu können. Dieses „Muß“ ist nach Heidegger daher heute das eigentlich Unheimliche: das wir zu durchschauen lernen müssen. Solange wir gegen das Atomzeitalter mit Argumenten angehen, wird gerade das be-„gründende“ Denken, das uns in das Atomzeitalter hineinmanövriert hat, nicht aufgehalten. Auch die Funktion des zynischen Denkens scheint sich inzwischen erschöpft zu haben: weil es heute eben nicht mehr um Korrekturen an einer Institution, sondern jetzt um unser nacktes existentielles Da-sein geht.



Káján Tibor rajza: „Filozófia”

SZUBJEKTIVITÁS ÉS INTERSZUBJEKTIVITÁS

MANFRED FRANK

I.

Legújabb publikációiban Jürgen Habermas átvette Tugendhattól a nyugati filozófiatörténet korszakainak jellemzésére vonatkozó interpretációs sémáját.¹ Eszerint az antikvitásnak és a középkornak a létező létére vonatkozó kérdését (az ontológiát) Descartes óta fölváltotta a létező megragadásának episztemológiai föltételeire irányuló vizsgálódás (a tudatfilozófia); ennek helyébe pedig a későbbiekben a nyelvfilozófia lépett, amely a megértés univerzális előfeltételei iránt érdeklődik.² Ez az érdeklődés hallgatólagosan igénybe veszi a nominalizmus pót-premisszáját, mely szerint a megértés tárgya azonos a mondatban artikulált tartalommal. Habermas e konzekvenciának (azzal, hogy a nyelvet a megértés médiumává és a társadalmi érintkezés csírasejtjévé teszi) interszubjektivisztikus fordulatot ad. (Ennek alapvonalai azonban már Ernst Tugendhatnál is megtalálhatók.)³ Ha a nyelv az utolsó, a modernség fölvilágosító tevékenységét túlélő transzcendentalitás, akkor az interszubjektivitás nem más, mint a filozófiai érvényesség-igények végső fundamentuma. És a „monologizmussal” vagy „szolipszizmussal” vádolt szubjektivitás csak a nyelv közegében találhatja meg a maga helyét. Dieter Henrich téziseire⁴ válaszolva Habermas kiélezett formában ismételte meg azt a korábbi publikációiból ismert meggyőződést, hogy a Descartes-tól Husserlig húzódó „szubjektivitásfilozófiai tradíció” kétféle úton folytatható: *egyrészt* az önmagukba-záródó és önmagukat-generáló rendszerek elméletével⁵ *másrészt* pedig – hatékonyabban és a naturalizmust élesebben

¹ Vö. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt 1975, I. rész; mindenekelőtt 25. o. és 5. előadás. A logika történetével kapcsolatban lásd E. Tugendhat – U. Wolf: *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1983, 7 skk. o.

² Vö. Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken (NmD)*, Frankfurt 1988, 20 sk. o.

³ Lásd *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung (SuS)*, Frankfurt 1979, 11. és 12. előadás.

⁴ „Was ist Metaphysik – was Moderne?” in Dieter Henrich: *Konzepte*, Frankfurt 1987, 11–43. o.

⁵ *NmD*, 30. o.; vö. J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985, 426 skk. o.

elutasító formában – a peirce-i és a meadi koncepcióból kiinduló nyelvpragmatikai interszubjektivitással. A tudatfilozófia utolsó védelmezőinek szerint ugyan igazat kell adni abban, „hogy az öntudat fenomenját (pl. az egyes szám első személyű személyes névmás használatát) nem lehet megmagyarázni az *egyedi* nyelvi kifejezések szemantikai elemzésével” (*NmD* 31). Megfordítva, természetesen éppúgy igaz lenne, hogy a mondatforma (logikailag és szemantikailag) nem érthető meg – mint a kibővített kantianizmus programjában – a nyelv előtti transzcendentális szubjektivitás teljesítményeiből kiindulva. (Erre Dieter Henrich már 1976-ban rámutatott.⁶) Aki abból indul ki, hogy a tudat és a nyelv „egyformán eredeti” fenoménok, leküzdhetetlen nehézségekbe ütközik, ha megpróbálja megmagyarázni az interindividually közölhető értelem jelenségét. Ebből kiindulva jön létre az az elméleti pozíció, amely a szubjektivitást az interaktív megértés mozzanataként próbálja megragadni.

Ezt, a Mead által megalapított paradigmát Jürgen Habermas, az ajánlás gesztusával, a következőképpen parafrázeálja:

„Ahhoz, hogy valamiről egyezés jöhessen létre, a résztvevőknek nemcsak a kifejezésekben használt mondatokat kell megérteniük, hanem föl kell tudni venniük a beszélő és a hallgató szerepeit [...] A beszélgetés szerepeiben rögzített kölcsönös interperszonális viszonyok lehetővé teszik a szubjektumok önmagukhoz-fűződő viszonyainak kialakulását; e viszonyok semmiképpen sem föltételezik a megismerő vagy a cselekvő magányos szubjektumok előzetes tudati reflexióit. A szubjektumok önmagukhoz-fűződő viszonyai maguk is az *interaktív* összefüggésekből jönnek létre.” (I. h.)

Az úgynevezett tudatfilozófiai tradíció (mely újabban az angolszász országokban is energikus védelmezőkre talált) felejtethetetlen teljesítményei közé tartozik, hogy a nyelvfilozófiai fordulat helyébe az *epistemological turn* állította. A tudatfilozófia legjelentősebb teljesítménye azoknak a köröknek a kimutatásában áll, amelyek akkor lépnek föl, amikor egy külső perspektívából akarjuk megmagyarázni az „öntudat” jelenségét. Ily módon azonban – a behaviorizmus vagy a tapasztalat terminológiai hálójában – nem tudjuk megragadni a mentális állapotunkra vonatkozó *közvetlen* ismereteinket. És nemcsak azért, mert a viselkedésre és az introspektív megfigyelésekre vonatkozó hozzárendelések *közvetettek*, hanem mindenekelőtt azért, mert a megfigyelésre épülő azonosítások kritériumokat alkalmaznak, míg az önmagukhoz-való hozzárendelések (az „én” perspektívájából) sem kritériumokat, sem azonosításokat nem tartalmaznak. (Ez a tudás a hogyanra vonatkozik [arra, hogy a szubjektum a megfelelő pszichikai állapotban van] és nem tekinthető „hogy φ ” típusú propozicionális tudásnak.) Így az evidencia sajátos karteziánus érzete – amely az önmagukhoz-való mentális hozzárende-

⁶ *Identität und Objektivität*, Heidelberg 1976.

lést kíséri – nem magyarázható meg az (interakcionisztikusan standardizált) magatartás-észlelés perspektívájából. Az észlelések ugyanis – mindenekelőtt azok, amelyek a nyelvi viselkedés típusaira irányulnak – tudáshoz vezetnek; és minden tudásnak elvileg cáfolhatónak kell lennie, míg a mentális állapotok azonosítása cáfolhatatlan bizonyosságnak tekinthető. (Ebben az összefüggésben cáfolhatóságról vagy cáfolhatatlanságról – azaz tudásról – nem lehet beszélni, mert ezzel igénybe vennénk az igazról és a hamisról szóló diskurzusokat; a közvetlen öntudat azonban nem tekinthető propozicionális szerkezetűnek.) Ezt a belátást – amelyet az amerikai *philosophy of mind* képviselői is elismernek – lényegében Dieter Henrich munkáinak köszönhetjük, aki fáradhatatlan lendülettel mutatta ki, hogy a szubjektum–objektum-séma nem alkalmazható az öntudat tudományos értelmezésekor. Ezért rendkívül meglepő, ha Habermasnál azt olvashatjuk, hogy Henrich „a szubjektum önmagáról-való tudását (melyben a tudás és a tudás tárgya egybeesik) [...] az objektumról szóló tudás modellja szerint képzelel el”⁷, azzal az egyetlen módosítással, hogy a percipált objektum most az ember a maga legsajátabb létezésében. Henrich sokkal inkább azt mutatta ki, hogy az öntudat – melynek megjelenése nem cáfolható és nem korrigálható – nem értelmezhető egyfajta azonosításként (az azonosítás ugyanis, még ha csak triviális ismétlés is, elválasztott dolgokat kapcsol össze: az énben azonban nincs belső elválasztás). Az öntudat másrészt – Henrich koncepciója szerint – nem tekinthető a tudás termékének sem (a tudás ugyanis nem mindig propozicionális, hanem közvetlenül is vonatkozhat a saját tárgyára: az osztályába tartozó közös sajátosságok „közvetítésével”). Ezt követően Habermas korrekt módon referálja azt, hogy Henrich észrevette az öntudat reflexiós és relációs modelljának veszélyeit, s megpróbálta elkerülni őket. Habermas azonban nem iktatja ki ezt a modellt, hanem az interszubjektivitás közegében átalakítja. Ha ugyanis az öntudatot – ahogy ő teszi – úgy értelmezzük, mint amely „a kommunikatív cselekvés perspektíva-átvételével jön létre” (i. m., 33. o.), akkor tulajdonképpen a karteziánus bizonyosság fenomenját *olyan viszonyokból vezetjük le, amelyben az „ő” perspektívája elsőbbséget élvez az „én” perspektívájával szemben*. Az ilyen kísérletek, amelyek az öntudat önmagával-szembeni nem-relacionális ismeretségét a viszonyokból (a viselkedés megfigyeléséből vagy a szerepek interaktív átvételéből) próbálják levezetni, előbb-utóbb belebonyolódnak azokba a körökbe, amelyeket a filozófiatörténeti fejlődés Fichtétől Sartre-ig fölvezet: mert hogyan is lehetne a nem-relacionálisat a relacionális eredményeként elképzelni? Habermas koncepciója különösen pregnáns példája az öntudat cirkuláris magyarázatának; amikor pl. azt írja, hogy „az én” nem más, mint „a beszélőnek a hallgatótól átvett perspektívájában létrehozott, performatív, önmagához-való viszonya” (i. m., 34. o.). A habermasi elmélet nem minősíti az öntudatot (a nyelvi analízis és a neostrukturizmus naturalisztikus és

⁷ J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns* (Tkh), Frankfurt 1981, I. köt., 527.o.

redukcionista tendenciáinak mintájára) nem-létező fenoménnek vagy filozófiai látszatproblémának, hanem csak egy másik paradigma bázisán szeretné érthetővé tenni. Ezt a megértést azonban – ezt kell mondanunk – Habermas nem tudja megalapozni. Az „ő” perspektívájának az „én” perspektívájával szemben történő előnyben-részesítése – az előzőnek az utóbbiba történő belecsúsztatása mint a szubjektum önmagához-való tudatos viszonyulásának szükséges és elegendő föltétele – különösen rikító *circulus in probandó*t hoz létre, melyben Habermas osztozik a hasonló kiindulóponttal rendelkező elméletekkel.

Pl. Ernst Tugendhat öntudat elméletével, amelyre Habermas *A kommunikatív cselekvés elméletében* (a szubjektivitás és az interszubjektivitás kérdéskörében) a döntő pontokon támaszkodik.⁸ Első lépésben Tugendhat különösen hatásos és erőteljes (a szubjektumfilozófia legyőzésére irányuló) kísérletével szeretnék foglalkozni, tekintettel a tudatfilozófia Habermas által kidolgozott interszubjektív viszti-
visztikus relativizálására, mellyel az utolsó részben foglalkozom. Tugendhat osztja, Habermasszal együtt azt a meggyőződést, hogy az öntudat fenomenját az idegen szubjektivitás perspektívájának átvételével kell megragadni. Tugendhat ezt a nézetet természetesen részletesebben és analitikusan behatóbban fejti ki, mint Habermas, aki e koncepció helytállóságát többé-kevésbé föltételezi.

II.

Az öntudat-elméletek a tárgyat, amelyről beszélnek, különbözőképpen határozhatják meg. Az első javaslat az lehetne, hogy ezekben az elméletekben olyan általános tulajdonságokról legyen szó, melyek segítségével a tudatos lények önmagukról tudomást szerezhetnek. Ez a tulajdonság nem individualizálja a hordozóit, hanem csak azt mondja: minden szubjektum a saját szubjektum-voltáról tudomást szerezhet. Ez a tudás egy általános ismertetőjelből áll, amely minden hordozóban közös. Az „öntudat” referenciája azonban a személyre vagy az individuumra is vonatkozhat: ekkor az az individuum rendelkezik önmagára-vonatkozó tudással – és ebben az összefüggésben az öntudat nem az általánosság, hanem az individualizáltság formájában jelenik meg. Az érintett személy az öntudat révén tesz szert individualitásra.

A filozófusok évszázadokon keresztül nem tettek különbséget a személyiség (a *különösség* létmódja) és az individualitás (az *egyes* szubjektum létmódja) között. A német idealizmus ezt a két létmódot a kétfokozatú általánosság negációjával határozza meg: a személyiség a szubjektumon-kívüli általánosság negációja; az individualitás pedig a szubjektumokból álló általánosság negációja.

Ha a személyiséget csak az abszolút szellem önbehatarolásaként érthetjük meg, akkor ez azt jelenti, hogy a személyiség státusát csak a megfosztás deficiensével

⁸ Lásd mindenekelőtt I. köt. 527 skk. o. és II. köt. 155 sk. o.

ragadhatjuk meg. Peter Strawson⁹ analitikus pozíciója azonban nagyjából az ellenkező irányba mutat. E javaslat lényege, hogy az éntől (az egyes szám első-személyű nominalizált névmástól) le kell ereszkednünk az „én”-hez (a nem-nominalizált, a mondatban grammatikai szubjektumként szereplő névmáshoz). Strawson javaslatának előfeltétele, hogy az utóbbi névmás a személyt jelöli: egy térben és időben azonosítható létezőt, amely a holisztikus koncepció keretei között – megfigyelési kritériumok segítségével – megkülönböztethető a *individuumok*-tól. E kritériumok a személy önmagára-történő utalásakor érvényüket veszítik.

Ernst Tugendhat lényegében átvette Strawson fölfogását, s kifinomította azt. Tugendhat koncepciója az általa Heidelbergi Iskolának nevezett körtől (a Dieter Henrich köré csoportosult kutatók elképzelésétől) próbál elhatárolódni. Ez az iskola dolgozta ki szerinte a tudat optikai modelljének utolsó, paradox fordulatokban bővelkedő koncepcióját.

Az optikai modell a tudásban rejlő relációt – a szubjektumnak az objektumhoz fűződő tudatos viszonyát – a látás mintájára képzelel el. A látás szembeállítja önmagával a tárgyat, és rápillant. Az öntudat esetében a szemrevételezett objektum kivételes módon egybeesik a szubjektummal; ettől eltekintve azonban az öntudatnak nincsen semmiféle episztemikus sajátossága a nem-szubjektív tárgyakra alkotott tudáshoz képest.

Szemben e modellal (melynek abszurditása belátható, ha megpróbálunk eleget tenni annak az értelmetlen fölszólításnak, hogy szellemi szemünket „belső” mentális állapotunkra irányítsuk) Tugendhat föleleveníti a nominalizmus egyik premisszáját. A „tudást” szerinte alapjaiban véve nem az objektumokra vonatkozó tudásként, hanem a tényállásokra vonatkozó tudásként kell meghatároznunk. Én nem a fát vagy az ént (magamat) tudom – ez értelmetlen beszéde. Amit intencionális kontextusban tudok, az nem más, mint az, hogy egy meghatározott tárgy (pl. a saját személyem) ilyen és ilyen. (Ez a propozicionális tudás.)

Az öntudat ennél fogva nem a tudat öntematizálásának egyik esete – melyben a szubjektum önmagát az objektum pozíciójába állítja. Az amiből az öntudat áll, az nem észlelhető, nem dolog, hanem egy meghatározott tényállás, amely nyelvileg propozícióként artikulálható. Ha Strawsonnal összhangban a tudat szubjektuma nem más, mint az időben és térben azonosítható személy, akkor az öntudatot úgy kell meghatároznunk, mint a személy és a propozíció viszonyát; ebben a viszonyban a predikátum helyét a pszichikum és a mentalitás szemantikus szférájából származó kifejezés foglalja el. Az identitás problémája, amely a filozófiai tradíció számára – az öntudat problémájával történő összefonódás miatt – oly nagy nehézségeket okozott, immáron megoldottnak tekinthető: az identitás a test térbeli megragadásának és nyelvi azonosításának képességére redukálódik. Ami pedig még visszamarad (a pszichikus állapotok azonosítása), az Tugendhat szerint elintézhető az interszubjektíve rendelkezésre álló verifikációs szabályokkal.

⁹ *Individuals*, London 1959.

Igaz ugyan, hogy a beszélőnek nincs szüksége ilyen procedúrákra ahhoz, hogy episztemikusan saját pszichikus állapotával bizalmas viszonyba kerüljön. Aki kompetens módon egy „én-φ” típusú kijelentést tesz, az – a funkcionáló kölcsönösség miatt – úgy tekint magára, mint az „δ” perspektívájából (empirikus kritériumok alapján) azonosítható szubjektumra. Ezt nevezi Tugendhat „veritativ szimmetriának”. E szimmetria garantálja az „δ-φ” és az „én-φ” mondatok *salva veritate* fölcserélhetőségét. (SuS, 88 sk. o.)

Tugendhatnál tehát az öntudat nem más, mint a személy (egy térben és időben létező tárgy) relációja egy mentális proposícióhoz. Ekkor *nincs* többé azonosítási probléma. Tugendhat az „én”-t testként azonosítja – s ez az „általános kényszer” garantálja az *interszubjektivitást*: így jön létre a „veritativ szimmetria”.

Jürgen Habermas csatlakozott ehhez a metodológiai posztulátumhoz (TkH I, 530. o.). E posztulátum ugyan formálszemantikai értelemben nem kérdőjelezhető meg, mégsem tartalmaz – a többi regulatív elvhez hasonlóan – realitásgaranciákat. A szabályok szemantikai ismerete azonban teljesen más episztemikus státusszal rendelkezik, mint az öntudat és az észlelésre vonatkozó ismeretek. Tugendhat ezt a kettőt egymásba csúsztatja, és a Heidelbergi Iskola „problémáját” szemantikai csalárdsággal oldja föl. Nekem, ha a szabályokkal összhangban beszélek, *tudnom* kell: 1. hogy az „én”-t mások az „δ”-n keresztül ragadhatják meg; 2. hogy az általam megfigyelés nélkül végrehajtott hozzárendelések mások által megfigyelhetők. Ez azonban még nem jelenti azt, hogy tudom, hogy ezek a tudatfolyamatok bennem vagy másokban valóban így játszódnak-e le. Az episztemikus aszimmetria így, a tugendhati konstrukció szép harmóniájában, veszedelmes mozzanattá válik. (E mozzanat alapját a szemantikai szimmetria posztulátuma alkotja.) *Úgy tűnik azonban, mintha a „tudati és az azonossági reláció egymásba csúsztatása”* (SuS, 58. o.) – amit Tugendhat a szubjektum-filozófiai tradíció szemére vet –, mégiscsak tárgyilag kitüntetett mozzanat lenne; hiszen az öntudat viszonyrendszerében az azonosság mértéke és a rá vonatkozó tudás egybeesik.

Ezt a kifejtést fölül kell vizsgálnunk. A kiinduló kérdés így szól: visszavezethető-e az öntudat a szemantikai szabályok ismeretére? Tugendhat valójában azt állítja, hogy az „én” használatának szabályaihoz hozzátartozik a deiktika rendszerének ismerete. Ebben a rendszerben az én konvertibilitási relációban áll a hozzá hasonló szubjektumokkal. E tudásnak még explicitnek is kell lennie. Tugendhat a következőket írja: „az »én« használatához eleve és általában hozzátartozik [...], hogy aki használja, ezt úgy teszi, hogy *tudja*, hogy másvalaki »δ«-ként ugyanarra a személyre gondolhat, mint akire a beszélő »én«-ként hivatkozik”. (SuS, 84. o., kiemelés nem az eredetiben.)¹⁰

¹⁰ A 6. előadásban található egy analóg megfogalmazás, amely szintén kiemeli a tudás explicit momentumát: „Ez a lehetőség [hogy ti. egy »énφ« mondat szabályoknak megfelelő használata a kifejezések igazságának értelmében is találó] csak az »én«-nel való

Hogyan kell értelmeznünk ezt a tudást? Azt szeretnénk válaszolni, hogy szabályokra vonatkozó tudásként. Ehhez azonban az is hozzátartozik, hogy ha az „ő”-vel együtt valamely „én”-re is hivatkozni akarunk, akkor egy kompetens beszélőt kell föltételeznünk, s nem egyszerűen egy testet, „amely az »én«-re vonatkozó megjelölést úgy bocsátaná ki magából, mint mozdony a fűttyöt, melynek nyomán azt mondhatjuk, hogy a vonat (»ő«) elindul vagy be »akar« jönni az állomásra”. Az értelmileg helyes megértés érdekében a másik beszélőnek ugyanazt a kompetenciát kell tulajdonítanom, mint magamnak; vagyis őt is öntudattal rendelkező *szubjektum*nak kell tekintenem. Ezt azonban Tugendhat nem ismerheti el; mivel az ő koncepciójában az öntudat fenoménja nem előfeltevésként szerepel, hanem az „én” és az „ő” perspektívájának szisztematikus konvertibilitására vonatkozó szabályok ismeretére épül.

Ha Tugendhat nem elégedett volna meg azzal, hogy az idegen szubjektumok azonosítására vonatkozó legfontosabb személyiségjegyeket kizárólag a szabályok ismeretére redukálja, akkor egy könnyen átlátható *circulus in probando*hoz jutott volna. Ezért fölmerül a kérdés, hogy vajon az idegen szubjektumokat megfelelő módon veszem-e szemügyre, ha fölruházom őket az „én” használati szabályainak ismeretével; anélkül hogy megvilágítanám, hogy ez a tudás hogyan függ össze az „öntudat” szélesebben értelmezett fenoménjával. A *linguistic turn* újfajta idealizmusba torkollna, ha úgy vélné (Novalis kifejezését használva), hogy amiről beszél, az kizárólag a nyelv. Az öntudatról ebben az esetben a nyelven kívül álló összefüggésekben (az ismeretelméletben vagy a neuropszichológiában) semmit sem lehetne mondani. (Ily módon Wittgenstein „mentális anti-realizmusá”-hoz jutottunk volna.) Továbbá: ahhoz, hogy az „én”-nek az „ő” által történő megértéséről beszélhessünk, mindenekelőtt az „én”-re vonatkozó kijelentést (a maga nem-azonosító evidenciájával) az „én” kijelentéseként kell megértenünk. Csak ezután lehet megmagyarázni azt, hogy az idegen szubjektumra vonatkozó tudás hogyan kapcsolódik az önmagunkra vonatkozó előzetes tudáshoz. Az „ő” perspektívájából megfogalmazódó tudásnak azonban az „én” tudásának tartalmához kell tartoznia. Ezért, aki kompetensen „én”-ként beszél, annak rendelkeznie kell azzal a képességgel, hogy az „ő” perspektívájában tekintsen önmagára; még *mielőtt* valaki más az „én”-t az „ő”-n keresztül értette volna meg. Az „én” így alakítja ki a saját magához fűződő viszonyt, függetlenül attól, hogy

kiegészítés révén adott, mivel a beszélő ezzel az egyedülálló szinguláris terminussal úgy hivatkozik önmagára, hogy nem azonosul vele, de *tudja*, hogy ugyanaz, akire ő az azonosítás szándéka nélkül gondol, más szinguláris terminusokkal (»ő itt«, »X úr«) azonosítható.” (*Sit* S, 130. o., kiemelés nem az eredetiben.) Ez és a fentiekben idézett passzus képezik Dieter Henrich metakritikájának kiindulópontját: „Noch einmal in Zirkeln”, in C. Bellut – U. Müller-Schöll (Hg.): *Mensch und Moderne*, Würzburg 1989, 93–132. o. Vö. ehhez még Dieter Henrich: „Was ist Metaphysik – was Moderne?”, i. m., 11–43. o., és Manfred Frank: „Selbstsein und Dankbarkeit”, *Merkur* 1988. 4. sz., 333–342. o.

valaki más *tényleg* hivatkozott-e rá, mint „ő”-re. Az önmagához való viszony „genezisést és szerkezetét” Tugendhat homályban hagyja. Nem így Habermas, aki *kommunikációelméletileg* átalakítja Tugendhat formális-szemantikai programját; s ebben az átalakításban George Herbert Mead koncepciójára támaszkodik.

A szubjektum önmagához-fűződő viszonyának struktúrájához nyilvánvalóan hozzátartozik, hogy benne más reális létező nem bukkanhat föl. Ebben a viszonyban a szubjektum önmagához viszonyul, és nem valamely „ő”-höz mint közvetítő idegen személyhez. Ez a viszony tehát a szó szoros értelmében *önmagára-irányuló* viszony – méghozzá tudatos, vagy ahogy Tugendhat mondaná: *episztemikus* viszony. Hogyan függ össze – így szól Henrich kérdése – ez a struktúra az „öntudat” valóságos szerkezetével?

Az öntudat esetében igazi, önmagára-irányuló tudatos viszonnal van dolgunk; mivel az „én” ebben a viszonyban olyan tudattal rendelkezik, amellyel (mint implicit „ő”) önmagára hivatkozik. Ez a kritikus hely Tugendhat magyarázat-kísérletében. Tugendhat modellja dualista, mert a kompetensen beszélő „én” tudása nem más, mint az a tudás, amellyel az (implicit) „ő” is rendelkezik. Így azonban olyan struktúrába ütközünk, amely az öntudat magyarázat-kísérleteiben, a Hegeltől Meadig ívelő tradícióban bukkan föl; s amely előbb-utóbb végtelen regresszióba vagy cirkuláris magyarázatba torkollik.

Henrich e probléma vizsgálata érdekében három kérdést szegezett Tugendhat mellének. Az *első* (eltekintve a koncepció dualitásából származó cirkularitástól) az-iránt érdeklődik, hogy Tugendhat koncepciója képes-e megmagyarázni az *öntudat* fenomenáját. Az „én” és az „ő” egymásra-utaló perspektívája csak kölcsönös tudás-föltételt jelent: az „én”-nek tudnia kell, hogy az „ő” föltételezi: ő tisztában van az egyes szám első személyű személyes névmás használatának szabályaival. *Amivel* az „én”-nek rendelkeznie kell, az nem más, mint a tudás egész szerkezete – még egyszer a tudás objektumaként tételezve. „Ebből adódik azonban közvetlenül a tudás eseteinek végtelen beskatulyázása olyan tartalmakba, amelyekről tudunk” (110. o.) – éspedig a tudás viszonyának mindkét pólusán: az „én” és az „ő” oldalán. Ezzel azonban még semmit sem mondtunk a beszélő öntudatáról: mindenki csak annyit tud, hogy a névmás értelmes használata az idegen perspektívából – azonos referenciával – föltételezhető.

Henrich *második* kérdése abból az előbb említett megfigyelésből indul ki, hogy a *tudás* hozzárendelése még nem foglalja magában az *öntudat* hozzárendelését; és ezzel egy olyan különbségtevéshez nyúl vissza, amely a legújabb amerikai filozófiában, mindenekelőtt Hector-Neri Castañeda munkásságával, általánosan elfogadottá vált. Ha ez a különbségtevés jogosultnak tekinthető, és ha Tugendhat elméleti kísérletének célja az öntudat megvilágításában áll, akkor most a következőket kell mondanunk: Ha a tudás kölcsönös hozzárendelésekor az öntudat értelmes nyelvi használatáról *semmit* sem tudunk mondani, akkor az öntudat hozzárendeléséről sem lehet beszélni sem az „én”, sem az „ő” esetében. Ha (meghatározott igazságigénnyel) egy idegen „én”-ről azt mondom, hogy tudatában van önmagának, akkor az öntudattal neki már a hozzárendelés *előtt* is

rendelkeznie kellene (112. o.). Ez a következmény azért olyan súlyos, mert a tudás és az öntudat hozzárendelése többé nem bogozható szét. Tugendhat ugyanis az „ő” perspektívájából megfogalmazódó tudást beágyazta magába az „én” szabályismeretébe.

Ezzel elérkeztünk Henrich *harmadik* kritikai észrevételéhez. Ez – módszertani absztrakcióval – kizárólag az „ő” perspektívájára vonatkozik, s az után érdeklődik, hogy ebből a perspektívából tulajdonképpen mi következik az „én” számára; az „én” belső szerkezetével Henrich befejezésül közelebből is foglalkozik.

Valóban csak az „én” használati szabályainak ismeretéről van szó, úgy, ahogy ennek egy nyelvtankönyvben utánanézhettünk? Biztosan nem – ahogy azt már a füttyülő mozdony példája is mutatja: a mozdony jelzését a szabályoknak megfelelően a következőképpen fogalmazhatom át: „mindjárt be szeretne jönni az állomásra”. Hogyan lehet azonban az „én” öntudata és a formális megnyilvánulási viszonyok közötti különbséget episztemikusan pontosabbá tenni?

Ez a föladat nem hajtható végre a tugendhati elmélet segítségével, amely magán viseli a behaviorisztikus örökség súlyos terhet. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Tugendhat ne próbálna meg legalábbis jelezni azt a pontot, amelyben a formális szabályok ismerete eltér a szabályoknak megfelelő (papagájszerű) nyelvi viselkedéstől. Végül is az „én”-hez az „ő” perspektívájából valóságos tudást rendelünk hozzá, és nem a kifejezések automatikus diszpozícióit. (E diszpozíciókat mások megérthetik ugyan, de a beszélő maga nem). Ez a hozzárendelés többet jelent, mint azt a képességet, hogy az anonim formában már meglévő szabályt esetenként alkalmazni tudjunk. Az alkalmazás a szabályoktól független tudást is föltételez; ez a tudás a szituáció speciális sajátosságait ragadja meg. Ezeket a sajátosságokat csak az ismerheti, aki – a szabályoktól függetlenül – episztemikusan ismeri önmagát. „Aki a saját perspektívájából kiindulva valamit *saját magaként* képes megragadni – úgy, hogy amit az »ő« magát» kifejezésen értünk, ő a »magamat« értelmében fogja föl –, képes csak az »én« értelemszerű használatára.” (124. o.) Az „én” értelemszerű használatára vonatkozó szemantikus szabályismeret (ahogy Tugendhat értelmezi) *tudásként* magában foglalja az önmagunkkal szembeni bizalmasságot is. Ekkor azonban a tugendhati koncepció szemantikai megszorítása nem akadályozhat meg többé abban, hogy kimondjuk: az „én” kompetens használatának alapját az *önmagunkra*-vonatkozó nyelv-előtti tudás alkotja. (Még akkor is, ha e tudásnak nem kell minden egyes esetben aktuálisan és explicit módon rendelkezésünkre állnia, s nem kell a föltételes igazság propozíciójának tekintenünk.) Ha a közvetlen önmegértés nem létezne, akkor egyetlen beszélő szubjektum sem érthetne meg egy rá vonatkozó, predikátummal rendelkező részmondatot; még akkor sem – sőt akkor egyáltalán nem –, ha ez a hozzárendelés egy másik beszélő szubjektum perspektívájából történe (lásd 126. o.).

Ezek alapján a következőképpen zárhatjuk a gondolatmenetet: az a tudás, amellyel az „én”-t az „ő” perspektívájából fölruházzuk, más és több, mint a

deiktikus kifejezések konvertibilitására vonatkozó szabályok ismerete. És ez a többlet éppen az öntudat, amelynek magyarázatára a szemantikai elmélet is törekedett, és amelynek komplexitásán ez a kísérlet még látványosabban bukott meg, mint a „tradicionális” elmélet.

III.

Habermas ugyan valóságos előrelépésnek tartja a tudatfilozófiából „kivezető” formális szemantikai elképzelést, s úgy véli, hogy Tugendhat valóban sikeresen oldotta meg a henrichi koncepció problémáit (*TkH* I., 530 sk. o.). Még sincs teljesen megelégedve az öntudat szemantikai magyarázatával. Habermas „a szubjektumfilozófia nyelvi fordulatan egy *kommunikációelméleti fordulattal*” szeretne túljutni (*TkH* 531. o.). Ez a fordulat vezeti be „a szubjektumfilozófia végét és a társadalomelmélet nyitányát” (i. m., 532. o.). Vagy, pontosabban fogalmazva: a társadalomelmélet meghatározott változata (i. m., 534. o.)¹¹ – a Meadtől származó szimbolikus interakcionizmus – válik a filozófia paradigmájává; ez a paradigma lép a szubjektivitás tudatfilozófiai és formális-szemantikai koncepciójához helyébe.

A személyek identitása Mead szerint „a nyelvileg közvetített interakciókon keresztül” (*TkH* II., 161. o.) jön létre. Ez a tézis (melyet Habermas is átvesz) csak akkor alapozható meg, ha az „ő” perspektíváját meghatározott módon és újfajta formában az „én” perspektívája elé helyezzük.

Habermas szubjektum-elmélete azonban mégsem azonos a tugendhati koncepcióval. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* című művében Tugendhat megkülönböztette a személyes identitás két fajtáját: az első a személyt kiragadja a térben és időben létező testek halmazából és numerikus „én”-ként határozza meg; a másik – az „igényesebb” változat – a személyt nem pusztán mint tér-időbeli testet ragadja meg, hanem minőségileg is azonosítja (*SuS*, 284. o.). Így jön létre az individuális történelemmel rendelkező lény, aki életét egy fundamentális kivételnek rendeli alá, s ennek talaján nyeri el gyakorlati autonómiáját; s az önmagára irányuló reflexióban meghatározza saját identitását. Ez az azonosítás nyilvánvaló módon „nem szükséges föltétele annak, hogy egy A személy a szociális csoportban B, C, D... által numerikusan azonosítható legyen” (*TkH* II., 155. o.).

E megkülönböztetés második részében Habermas hiányolja a belső differenciáltságot; a személyek nem tekinthetők egyszerűen térben és időben észlelhető testeknek, akik e sajátosság talaján az önmagukra-irányuló reflexív viszonyban alakítják ki az (individuális) minőségi identitást. Az „igényesebb” értelmezésben

¹¹ Ezt természetesen már E. Tugendhat is körülírta (*SuS*, 245 skk. o.).

az emberek *általában vett személyeknek* tekinthetők, akik bizonyos életkortól kezdve felnőtté szeretnének válni, s életüknek ésszerű formát és kontinuitást akarnak adni, ily módon pedig igényt formálnak arra, hogy célként és ne pusztá eszközként kezeljék őket.¹² Ezzel természetesen csak egy olyan sajátosságra utalunk, amely még nem teszi a személyeket fölcserélhetetlen, sajátos élettörténettel rendelkező egyedi individuumokká.

A három identitás-elmélet összefüggése teszi lehetővé a meadi szociálpszichológia aktualizálását. Eszerint az általános és a numerikus azonosítás csak a személy individualizációjának vagy „predikatív önazonosításának” bázisán lehetséges (*TkH* II., 156. o.). Csak ha ez a föltétel adva van, részesülhet a személyessé-válás individuális aspektusa méltóságteljes fogadtatásban.

Ezt Habermas a következőképpen próbálja megmutatni: az ember az egyes szám első személyű személyes névmás szabályszerű használatakor önmagára nem elsősorban mint megfigyelési kritériumok alapján azonosítható testre gondol, hanem mindenekelőtt mint személyre, abban az értelemben, hogy embertársaitól elvárja, hogy az „én”-t értelemszerűen használó lényt ne anyagnak, hanem autonóm szubjektumnak tekintsék (lásd *uo.*, 158. o.).

Így az „én” értelemszerű használatának nemcsak deiktikus funkciói vannak, mint pl. a személytelen mutató névmásoknak, hanem van *pragmatikus* funkciója is. Az „én” egyszerre kifejező és reprezentatív. A reflexív beállítottságok, a meggyőződések és a tervek szubjektumát jelöli (lásd *uo.*, 159. o.).

A személy (mint a világ elismerő szemei előtt kibontakozó és önmagát fönttartó lény) individualizációja így összehasonlíthatatlanul nagyobb súlyt kap, mint a formális szemantikai koncepcióban. És mégsem teljesen meggyőző az individualitásnak az észlelhető és általános személyiség-identitással szembeni fölértékelése. Ha a nyelv és a nyelvileg közvetített tradíció alkotja a személyes azonosság *conditio sine qua non*ját, akkor ez már azt is jelentené, hogy annak *causa per quam*ja is? Semmiképpen. Mert *hogyan* is kellene belsővé-tennem a saját tradicionális „nyelv-körömhöz” tartozó, beszélni tudó emberek által nekem tulajdonított identitást (lásd *uo.*, 162. o.), mielőtt ismerném a szubjektivitás sajátosságait? A szubjektivitást (ezt Habermas is látja) nem ismerhetem meg az önmagamra-irányított megfigyelési perspektíva beemelésével. Azt, hogy én (fölcserélhetetlen és a magam individualitását újra és újra létrehozó és átalakító) szubjektum vagyok, azt nem tanulhatom meg mások szájából. A nyelvi kondicionálás csak akkor vezethet önmegismeréshez, ha ahhoz a körkörös előfeltevéshez nyúlunk, hogy a személyes én értelme már valahonnan rendelkezésünkre állt, s ezt fedezem föl *újra* – és nem eredetileg – a rám irányuló pillantások hatására. (A háttérben – a paradigma első megfogalmazásaként – Hegel elhibázott koncepciója áll, mely szerint az öntudat interszubjektív elismerési viszonyokból

¹² A kanti értelemben; vö. Dieter Henrich: „Identität – Begriffe, Probleme, Grenzen”, in O. Marquard – K. Stierle (Hg.): *Identität*, München 1979, 133–186. o.

származtatható: ezt a koncepciót azonban már Sartre sikeresen cáfolta.) A *szerepeimet* és a *szociális* identitásomat valóban másoktól tanulom a társadalmi interakciók során. A szubjektivitásom (az általánosság mozzanata) és az individualitásom (az a képesség, hogy szubjektivitásomat sajátos, önmagam által meghatározott módon bontakoztassam ki) azonban ennél a tanulási formánál már előfeltevésként szerepel, és a társadalmasításra alkalmas képességként jelenik meg. Minden társadalmasításnak – ez volt Sartre társadalomfilozófiájának igazi intuíciója – az individuumból kell kiindulnia: ez a forrása minden belátásnak. A társadalmi összefüggések megragadásának – Sartre szerint – a szubjektum önmagára-irányuló ismeretségében van a mércéje és korlátja. Ahelyett, hogy e koncepció szemére vethetnénk, hogy a maga pontszerűségében nem képes megragadni az interszubjektivitás világába vezető átmenetet, azt kell észrevennünk, hogy az interszubjektivizmus az ellenkező problémával terhes: a szociális *a priori* föltételezésétől már nem talál vissza az individuumhoz. Az individuum ezért az „inter-individualitás” kifejezésében megmagyarázatlan előfeltevés marad.

IV.

Habermas a *Nachmetaphysisches Denken* című kötetében még egyszer visszatért a tudatfilozófia Mead által kidolgozott interszubjektivistikus meghaladására (187–241. o.). Ezúttal azzal a szándékkal, hogy megmutassa: Mead programjában nemcsak a szubjektivitás pozíciója, hanem az individualitás – utóbbi időben fontossá vált – megmentése is benne van.

Azt a gyanút, hogy ez esetleg mégsem így van, Habermas általában a következő indoklással támasztja alá: az interszubjektivitás koncepciójának „az egyesnek az általános alá történő szubszumálását” kell megragadnia (*NmD* 187. o.). Az individualitás azonban – legkésőbb Leibniz óta – már nem tekinthető dolgok sajátosságának, hanem öntudatos szubjektumokra vonatkozik. Így a szubjektivitás – ahelyett, hogy érvényesíthetné a maga összecszerélhetetlen egyediségét és beláthatatlan, értelem-teremtő energiáját – kezdettől fogva egy olyan hatalom közegébe kerül, amely egyszerre több individuumot is átfog; e szubjektumnak nincs speciális jelentősége az individuum számára.

Az interszubjektivitás a szimbólumok (a nyelvi jelek, a nyelv alkalmazásának szabályai, a kódolt intencionalitási típusok stb.) általánosságából indul ki. E szimbólumok cseréjével jön létre – egy kommunikációs közösség megalapozásával – a társadalom szintézise. Valamely jel csak akkor funkcionálhat, ha *társadalmilag* funkcionál; vagyis ha minden használó számára azonos értékkel rendelkezik. Ehhez idealizálásra van szükség, melynek segítségével az alkalmazás elkülönül az egyedi szituációkhoz kötött vonatkozásoktól. A szimbólumok általánossága (az azonos értelmű megismételhetőség, a rekurzív definiálhatóság, a rendszerből való levezethetőség) konstitutív jelentőségű. Ha mármost azt mondjuk (a keményen strukturalisztikus és nominalisztikus tradícióban), hogy az

értelem mindenkor és kizárólag nyelvi értelmként adott, akkor az individuális önmegértés esetében is igaz, hogy föl kell tételeznünk a nyelvi és a konvencionális repertoár elsajátítását; az önmegértés tehát nem tárható föl a kifejezések előtt fekvő szférában.

Mindazonáltal Habermas, első megközelítésben, találóan jellemzi azt a dilemmát, amelybe az individuum az interszubjektivistikus paradigma talaján belesodródik: ha az individuum önmagát eltérésként vagy különbözőségként ragadja meg, akkor csakhamar utoléri őt az általánosság: aláveti és egyenlővé teszi. A filozófiai tradíció az individualitást „ens omnimodo determinatum”-ként vagy „species infima”-ként határozta meg. Az első esetben az individualitás nem más, mint egyfajta összessége – összege – az általános meghatározásoknak (NmD 188. o.); a másik esetben az individualitás egy neme a specicseneknek – és így: viszonylagos általánosság. Mindkét esetben lehetetlenné válik, hogy az univerzaliztól való eltérés másképp manifesztálódhassék, mint az általános jellegzetességek sajátos kombinációja; ezzel azonban még nem adtuk meg az általánostól való eltérést, hanem csak partikuláris specifikációját. Individualitáson azonban – legkésőbb Schleiermachertól és Humboldtól kezdődően – nem egyszerűen egyfajta különösséget értünk, amely az általános szabályokat az egyes esetekben alkalmazza, hanem mindenekelőtt az egyedi szubjektumnak azt a képességét, hogy az univerzálékat (pl. a szimbolikus rend nyelvi típusait vagy más elemeit) újra és másképp értelmezze, mint ahogy az a tradicionális nyelvhasználatban (amely mindig magán hordja a múltbeliség indexét és nem köti meg a jövőbeli használatot) szokásos. Analitikusan belátható, hogy a konvencionális nyelvhasználati szabályok képtelenek az individuális újítások előrevetítésére. Az újítások következtében a szabályok (a még ma is elterjedt holisztikus nyelvölfogás értelmében) *in toto* átalakulnak; még akkor is, ha a nyelvet egy önmagát beszélő szuperszubjektummá vagy önmagát szabályozó nyelvi történéssé fetiszáljuk is.

Ezt a konzekvenciát Habermas szeretné elkerülni. Ezért különbözteti meg az univerzalitás megjelenését (pl. a polgári társadalomét) az individualizáció sajátos öntudatos teljesítményétől (uo., 189. o.). Ezzel együtt Habermas ragaszkodik ahhoz a metodológiai alapgondolathoz, hogy az eredmény nem tekinthető a szimbolikus interakciók kiindulópontjának. Az individualitás Habermast olyan fogalmak közelébe sodorja, mint az „autonómia” vagy az „élettörténet hozzárendelése” (uo., 190. o.). Így provokálja ki azt a kérdést, hogy a kondicionálás beemeléséből és a hipotetikus imperatívuszokból hogyan jöhetne létre az autonómia és a nagykorúság? Az autonómia fogalmában rejlő kihívás – ahogy Kant és Sartre is látta – nyilvánvalóan abban áll, hogy ez a fogalom csak princípium lehet, de nem lehet principiátus. Az autonómia, ha kezdetben és eredetileg nem *lett volna meg*, sohasem jöhetett volna létre; az autonómia továbbá nem tekinthető tanulási folyamatok eredményének sem, és ilyenfajta folyamatokban nem is jöhet létre. Az autonómia elsajátításának folyamata maga is *contradictio in adjecto*-nak tekinthető.

Habermas természetesen egyfajta középút kijelölésére törekszik. E középútnak kell átvezetnie a „szociális externalizmus” szkillája és a szubjektív autonómia

túlbecsülésének karibdisze között. E kísérlet alkalmas médiumaként a nyelv jelenik meg, mivel benne az univerzális és az individuális kölcsönösen áthatják egymást, mégpedig úgy, hogy az individuális sem tekinthető visszavezethetetlen mozzanattak.

E program megfogalmazásakor Habermas jogtalanul hivatkozik Wilhelm von Humboldtra saját előfutáraként; Habermasnál ugyanis a nyelv perspektivikus differenciáltsága nem magából a nyelvből adódik, hanem a beszélő műve. Mivel a nyelv nem rendelkezik a világnézetek sokszínűségével, ezért az individuumok válnak a nyelvből mint rendszerből hiányzó újítási képességek hordozóivá. A „nyelv mint rendszer” sohasem tudja teljesen elnyelni az újítási képességeket; Humboldtnál sohasem a nyelv (vagy, kevésbé heideggerianizált módon fogalmazva: a kommunikációs közösség) beszél, hanem mindig az egyes beszélők. A beszélők értelem-perspektíváit és értelem-kivetüléseit sohasem lehet kielégítően bemutatni az interszubjektivitás közegében úgy, hogy az idegen értelmi produkciók megértésének a nem-megértés egy fajtája feleljen meg – ez utóbbi mozzanat sohasem akar teljesen eltűnni. Az individuumnak valóban szüksége van egy előzetesen adott nyelvi rendre, hogy kifejezhesse magát; és az is igaz, hogy az individuális önmegértésnek sokféle megerősítésre és visszaigazolásra van szüksége; ezek közegét pedig a sikeres (a többi beszélő által elismert) kifejezések alkotják. Az individuumok csak többes számban léphetnek föl, és a nyelvben való létük eleve összeköti őket. Ahhoz azonban, hogy az *idegen* nyelvi sematizálást idegen *individuumok* műveként tudjuk áttekinteni, szükségünk lenne az öntudatos individualitásról szóló tudásra. Ezt a tudást azonban csak a körkörös érvelési struktúra fölbukkanásával – mint szubjektum nélküli nyelvi történet – magyarázhatjuk meg. Ha megfordítva, abból indulunk ki, hogy a szubjektivitás már benne van a nyelvi történetben, akkor sem kevésbé körkörös az az érvelés, amely a nyelvből akarja levezetni a szubjektivitást. Semmi sem segít: az individuális szubjektivitást már eredetileg is számításba kell vennünk, bárhol is legyen a helye a szimbolikus interakciók világában.¹³

V.

Minden olyan kísérlet, amely az individuális önmegértést az előzetesen adott társadalmi viszonyokból (az „ő” perspektívájának beemeléséből) próbálja megérteni, *szükségképpen* ilyenfajta körökbe bonyolódik. E probléma bölcsőjénél – ősi mintaként – Hegel fejtegetései állnak az úrról és a szolgáról.¹⁴

¹³ Vö. Ludwig Jäger: „Über die Individualität von Rede und Verstehen”, in M. Frank–A. Haverkamp: (Hg.): *Individualität*, München 1988, 76–94. o.

¹⁴ Henrich ezért azt veti Hegel szemére, hogy nem tudott megszabadulni az öntudat reflexiós modelljától, és a következőképpen pontosít: „Az a megállapítás, hogy Hegel nem

Hegelnél az *öntudat* a tudat igazsága. Az öntudat — mint a tudat örököse — még külsődleges tárgyakkal is terhes; e tárgy önállóságát az öntudat a negáció segítségével próbálja megtörni és integrálni. Hogyan integrálhatná azonban saját tárgyszerűen létező másságát; másként fogalmazva: hogyan ismerhetné föl az integrációt saját tetteként, ha először az integrált „tárgy” nem tárgyas, ha másodszer az öntudat csak a többieket asszimiláló aktussal jöhet létre, és ha harmadszor a másság még egyáltalán nem utal az öntudatra? Ezt a kört (amely az öntudatot az objektumról szóló tudás specifikációjaként ismeri félre, s az ész korlátlan általánosságába történő föloldásával színleli a saját individualitását) elsőnek Jean-Paul Sartre tárta föl.¹⁵ Sartre társadalomfilozófiája alternatív programnak tekinthető a hegelianizmus modern változataival szemben.

Annyit mindenképpen el kell ismernünk, hogy az individuumok csak a társadalom kontextusában tarthatják fenn önmagukat; de annak is tudatában kell lennünk, hogy az öntudattal rendelkező lények elismerésének képessége a maga mércéjét és kritériumait csak a (tárgyiaságon kívül fekvő és nem teljesen individualizált) öntudatban találhatja meg. Csak akkor, ha az öntudattal alapvető ismeretségben állunk, magyarázhatjuk meg a *szubjektumok* elismerését a körkörösség fölbukkanása nélkül.

Mead és Habermas, úgy tűnik, igazából nem is látták ezt a problémát. Szerintük már a következő idézet is az öntudat magyarázatában rejlő körkörösségről tanúskodik: „[...] abban a pillanatban, amikor bemutatjuk a személyes ént, már objektummá is tettük, és föltételeztük egy megfigyelő én létét — de ez az én csak saját maga számára létezik, ha megszűnik olyan szubjektumnak lenni, amely figyelembe veszi »saját« objektivitását” (lásd *NmD* 210. o.).

Itt érhető tetten a körkörös érvelés: ha a szubjektum csak az objektum pozíciójában tudhat önmagáról, akkor az ismeret sohasem vonatkozhat magára a *szubjektumra*. Így már Kant és neokantiánus követői — pl. Natorp és Rickert — észrevették a szubjektum sajátos tárgyatlanságát. De ők még nem vettek búcsút — éppoly kevéssé, mint Mead — az alapul szolgáló magyarázati modell abszurditásától; ez a modell hozza létre azt a paradoxont, amely szerint a tudat egyúttal tárgyas tudat. Ha a szubjektum csak a „saját maga” pozíciójából kiindulva szerezhet tudomást önmagáról, akkor föllép a Mead által leírt körkörös magyarázati séma.

Mead azonban ezt nem vette észre — erre utal legalábbis az a körülmény, hogy a kör szerinte csak a „magányos lelki élet” öntárgyasításában zárulhat. Ha az én lemond (ami ebben a modellben lehetetlen) önmaga szolipszisztikus

tudott átlépni a reflexiós modellen, még nem szorul beszűkítésre azért, mert [Hegel] úgy vélte, hogy a reflexió csak a szociális interakciók közegében jöhet létre. Az ily módon létrejövő struktúráról szóló beszámolót ez nem befolyásolja.” („Selbstbewusstsein”, in R. Bubner — K. Cramer — R. Wiehl (Hg.): *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970, 281. o.

¹⁵ *L'Être et le Néant*, Paris 1943, mindenképp 298 skk. o.

megragadásáról, akkor helyett el kell fogadnia a közös szimbolikus rendszer többi résztvevője által kijelölt szociális perspektívát; az én ezáltal megszólítható beszélőként jelenik meg. Ebben az összefüggésben az én tárgyas lénné (és ismertté) válik: „A személyes én, amely tudatosan szembenáll mások személyes énjével, azáltal válik objektummá (önmaga számára mássá), hogy önmagát beszélni és válaszolni hallja.” (Mead, idézve Habermasnál: *uo.*, 211. o.)

A személyes én, amellyel az ön-tudat ismeretségben áll, ily módon tehát nem az introspektív, önmagára-irányuló intellektuális szemlélet tárgya, hanem „olyan szociális objektum, amellyel a szereplő a kommunikatív cselekvésben találkozik önmagával, ha ráhangolja magát az aktuális én—te viszonyra, és ha így *alter egó*ként találkozik a maga *alter egó*jával. Az *alter ego* saját performatív beállítottságának első személyével lép szembe, második személyként. Eközben egy egészen új „Me” jön létre. Ez nem azonos a spontánul cselekvő „I”-jal, amely továbbra is kivonja magát a közvetlen tapasztalat hatóköréből. A performatív beállítottságban megközelíthető „Me” úgy jelenik meg, mint a második személy reakcióiból torzítás nélkül rekonstruálható spontán emlékezet. A személyes én, amelyet számomra a másik ember rám-irányított pillantása közvetít, nem más, mint az *egó*m emlékezeti képe, amely az *alter egó*val szemben végrehajtott cselekedetekből jön létre. (*NmD*, 211 sk. o.)

Nézzük csak, hogyan értelmezhető az öntudat kialakulásáról adott leírás? Az introspektív módon a maga szubjektivitásában megragadhatatlan személyes én „Me”-szerűsége a többiek cselekedeteiben tükröződik; így jön létre az egymásba-konvertálható névmások rendszere, melynek segítségével a mások által megszólított ember is megtanulja megnevezni saját magát. Mi különbözteti meg mármost a beszélő szubjektumot a szimulált komputér alternatív zörejétől? Habermas – Meadre támaszkodva – úgy válaszol, hogy a spontán, introspektív módon megközelíthetetlen éltre irányuló emlékezet. Az emlékezés azonban föltételezi, hogy a szubjektív önismeret és az intersubjektív szerepismeret között van egyfajta kontinuitás – ezt azonban Mead modellja nem tudja megmagyarázni. Mead ugyanis az emlékezet és az emlékezet tárgya közé kifeszített hidat a nyelv-előtti önmagára irányuló intuitív ismeretség pólusán megfosztja támasztékától. A „Me” reflexeként ily módon nem jöhet létre többé „emlékezeti kép”: a „Me” ugyan *tárgyilag* adott, de nem „Me”-ként. Ugyanabban a helyzetben találjuk magunkat, mint az elismerésért harcoló öntudatok Hegelnél: mindegyik csak akkor pillanthatja meg és ismerheti föl saját személyes énjét a többiek szemében, ha már a tükrözés *előtt* is *ismerte* önmagát.

Az a nézet, hogy a személyes én önmagáról szóló ismeretei a visszatükrözésből származnak (az öntematizálás *intentum*ának visszasugárzásából), éppen arra a (joggal kritizált) ábrázolási modellra támaszkodik, mely szerint a szubjektum szembenáll az objektummal; igaz ebben a különös esetben az *intentum* maga a szubjektum. Eszerint analóg módon rendelkezünk öntudattal, mint a fizikai objektumok (perceptív) tudatával. Ez a tézis nyilvánvalóan hamis, a hozzátartozó érvelés pedig körbenforgó. Egy kortárs analitikus filozófus a következőképpen

foglalja össze a tudat tükör-modelljének kritikáját: „Ez a kérdés különösen lényeges; úgy tűnik ugyanis, hogy a szóban forgó tudás alapvetően eltér a percepcionális tudástól. Az ész önmaga előtt nem úgy jelenik meg, mint az öntudat objektuma; az öntudat nem perceptuális tudat, azaz nem olyan tudat, amelyben objektumok is jelen lennének. Ezt a tényekről szóló tudást ugyanis nem közvetíti az objektumra vonatkozó tudás. Ha valaki önmagának mint objektumnak tudatában van, akkor ezzel még nem lehet megmagyarázni az illető ön-ismeretét. Azt a tudást, hogy egy adott objektum φ , senki sem fogja összemenni azzal a tudással, hogy ő maga φ ; hacsak az illető nem azonosította magát az objektummal. Ezt pedig nem lehet megtenni, ha már van némi ön-ismeretünk, ha tudjuk, hogy különöc professzorai vagyunk az objektumok valamely tulajdonság-együttesének, amelyre most úgy tekinthetünk, mint saját magunkra. A percepcionális önismeret föltételezi a nem-percepcionális ön-ismeretet, és már csak ezért sem lehet minden ön-ismeret percepcionális.”¹⁶

Habermas fölhozza önmagával szemben azt az ellenvetést, hogy a meadi „konstrukció csak a reflektált öntudatra, az önmagával azonos szubjektumra vonatkozhat, de nem vonatkozhat az *eredeti* öntudatra, amelyet már az egyszerű élmény-mondatok esetében *föl kell tételeznünk*” (NmD, 121. o.). Azt, hogy a mentális élmények nem mind propozicionálisak (még akkor sem, ha propozíciókban fejeződnek ki), hanem őriznek egyfajta expresszivitást – pl. nevetésként vagy sikoltásként –, már Wittgenstein is észrevette. Hogyan magyarázhatja meg Mead a psziché eredeti szubjektív karakterét? Az első kísérletet Habermas kudarcra ítéltnek tekinti: a szubjektivitás akkor bukkan föl, ha a bejáratott cselekvési folyamatok és világmagyarázatok egyszer csak problematikussá válnak; a kivétel helytelensége árnyékot vethet a „szubjektív” szférára is, és ez a szféra aztán leválik az objektív világról. Csakhogy: hogyan figyelhetne föl a cselekvő személy erre a (világtól különböző) szubjektív szférára, ha korábban nem ismerte önmagát? Habermas ezzel szemben sikeresnek tartja Mead későbbi, az „én” genezisére vonatkozó interakcionista magyarázatát. Ebben a magyarázatban Mead abból indul ki, hogy „az önmagunkkal folytatott beszéd kompetenciája [...] már föltételezi az önmagunkhoz-fűződő viszony elementáris formáját”; s ebből arra a következtetésre jut, hogy a nyelvileg közvetített interakciókat a nyelv-előtti jelbeszéddel kell és lehet megalapozni. A megfogalmazásban rejlő szőszaporítás arról tanúskodik, hogy a jelbeszéd sincs kevésbé (csak másként) kodifikálva, mint a verbális kommunikáció nyelve. E nyelv végső értelmi specifikációja – eltérően az írott beszédétől, melynek sokértelműsége éppen erre (is) épül – sohasem képzelhető el expresszív-fiziológiai alátámasztás nélkül. Mead mármost úgy véli, hogy az idegen gesztikulációk megmagyarázhatók az élő organizmus saját (hasonlóan kodifikált) gesztusainak értelmével. Ez valóban így van, de az az

¹⁶ Sidney Shoemaker: „Personal Identity”, in S. Shoemaker – R. Swinburne: *Personal Identity*, Oxford 1984, 104–105. o.

eszme, hogy „önmagamat csak a másikban pillanthatom meg”, csak azzal a cirkuláris előfeltevéssel igazolható, hogy az értelem az expresszív szubjektumok számára belső tapasztalatok alapján már korábban is ismerős volt. Másoktól ezt nem lehet megtanulni. Ez a tapasztalat már az ösztönök által irányított viselkedés funkcionális köreiből is utat tör magának; ezek a körök természetesen még nem azonosak az öntudat szubjektumának struktúrájával. (Gesztusaik értelmét és ösztönös vágyait a szubjektumok már sokkal korábban ismerték, mielőtt az etológia vagy a pszichológia ezek mechanizmusait transzparenssé tette volna; s az elmélettől-függő propozicionális ismeretből kiindulva a pszichikum különös tévedhetetlensége és áttetszősége amúgy sem magyarázható meg.) Ezt követően már relatíve közömbös, hogy Mead hogyan is próbálja a gesztikus kommunikáció nyelvi-interpretatorikus számbavételét és lefordítását megragadni a verbális interakció közegeiben: az önmagát föltételező öntudat körkörösségét a legmélyebb nyelvi összefüggésekben nem lehet kiküszöbölni. Ezután már elismerhetjük, hogy minden más összefüggés nagyjából úgy működik, ahogy Habermas leírja: a másik számára megjelenő szubjektum pillantásának szukcesszív elsajátítása, az idegen perspektíva – mint fordított irányba mutató látáslehetőség – beemelése stb. Ezzel függ össze az értelmezések elsajátítása is: a többiek cselekedetein és megnyilvánulásain keresztül – a perspektívák átvételével – tanuljuk meg magunkat az objektivált interpretációs összefüggésben (egy nyelvileg föltárt világban) megérteni; s így teszünk szert orientációs képességre. Ez olyan nyelvi színvonalon történik, amely az elementáris, nyelv-előtti és pre-reflexív öntudatot mindig csak előfeltételezi, de nem magyarázza meg. Mead beszéde arról, hogy az idegenek által konstituált „magam” retrospektív perspektívájából a nyelv-előtti énre emlékezhetünk, különös pregnanciával tárja föl ezt az előfeltevést. Ez a probléma Habermasnál is megjelenik, amikor arról beszél, hogy a második személy performatív beállítottságából származó, originális önmagunkhoz fűződő viszony (vagy a személyes én) nem más, mint „a kommunikáció által létrehozott fenomén” (uo., 217. o.).

Ha az öntudatra úgy tekintünk, mint szociális interakciókból levezethető fenoménra, akkor – ha következetesek akarunk lenni – meg kell fosztanunk minden bensőségességtől és közvetlenségtől. Ezt a meggyőződést Habermas osztja Meaddal, habár elismeri a naturalisztikus–pragmatikus bázison fölhúzott gondolati építmény tisztázatlanságait és homályos helyeit. Habermas azonban megpróbálja ezeket a problémákat a saját kommunikációelméletével eltüntetni és helyesbíteni. Az így létrejövő mérséklések azonban nem képesek szétrombolni a cirkuláris magyarázat kritikáját. „A folyamat – írja Habermas összefoglalóan – [a reflexív öntudat és a normatív önkontroll esetében] ugyanazzal a struktúrával rendelkezik.” (Uo., 219, 227. o.) Az „én” spontaneitása a praktikus önkivetülésben is a „tudattalan” homály foglya marad; ez alkotja egyúttal az elfogadott társadalmi konvencióktól való kreatív eltérés forrását is – ennek ismeretét abból az emlékezetből lehet utólag föltárni, amely fönntartja a második személy performatív beállítottságát a spontánul cselekvő énben. Azt, hogy meredek dolog a tudatlan

ént a „beszámítható cselekedetek szubjektumának” (uo., 219. o.) tekinteni, Habermas is elismeri. De továbbra sem figyel arra a körre, amely akkor jön létre, amikor először a szubjektum „szabad akaratát” társadalom-konstituáló elvként ragadjuk meg, s amikor másodszor az öntudatlan-eredeti én ismereteit a szociális összefüggések közegében elhelyezett „Me” visszaemlékezéseiből próbáljuk föltárni. Az, hogy a „konstituált autonómiáról” szóló beszéd kevésbé ironikus- (azaz önellentmondó)-e, mint Marx beszéde a szabad bér munkáról (lásd uo., 234. o.) – olyan kérdés, melynek megválaszolását különösen hiányolom Habermas szövegéből.

VI.

Habermas szerint nem csak a szubjektivitás, de az individualitás is társadalmilag konstituált. Az individualitás Habermasnál az egyre komplexebbé váló – és a posztkonvencionális morál stádiumába lépő – társadalmak differenciálódásának terméke. Azért hívják „posztkonvencionálisnak” ezt a morált, mert a társadalmasított individuumok életterveinek igazolása és az elismert identitások kialakítása nem vezethető vissza többé a hagyományos formákra. A modern államok polgárainak szubjektivitása ily módon egy olyan szituációba kerül, amelyben az identitást egy jövőbeli társadalom anticipálásának formájában kell előrevetíteni.

Ebből arra következtethetünk, hogy az individualitás itt (döntően) mint konstituens és nem (csak) mint konstituált lép föl. Az individualitást a társadalmi kötelezettségek tradíciója hozza létre; ő aztán az individuális élettörténet jövőbemutató kivetülésével messzemenően elsajátítja, részben meghaladja, de mindenképpen módosítja ezeket a tradíciókat – mégpedig úgy, hogy a kivetítést már nem lehet kauzálisan vagy logikailag levezetni. Ez azonban nem Habermas perspektívája.

„Az identitásnak ez a projektív formája csak a társadalmi konstituáció eredményeként *gondolható el*; s ezért a kölcsönös elismerés *anticipált* viszonyai-ban kell stabilizálódnia.” (Uo., 224 sk. o.)

Másként fogalmazva: Az individuumok szociális múltjából érthetetlen önkivetülések intelligibilitása egy föltételezett jövőbeli „célok birodalmából” származik. Ez a birodalom az anticipált ideális kommunikációs közösség világa, amely a formális érvelési szabályok közvetítésével jön létre, s amelynek alapjait már a kategorikus imperatívusz is előrevetítette. Az episztemikus öntudat magyarázatára kidolgozott meadi séma ily módon újra hatékonyá tehető; mivel (az önmagát a jövőbe vetítő, „innovatív”) az individualitás nem eredeti, hanem minden más individuum elismerésének és helyeslésének eredményeként jön létre, mint a befejezett jövőbe anticipált egyetértés visszaverődése:

„Az én ezúttal is csak a többiek kerülőútjával találhat önmagára, a kontrafaktikus módon föltételezett univerzális diskurzus közegében.” (Uo., 227. o.) Mivel az identitások kölcsönös stabilizálása *anticipatív* módon (a tradicionális múlttól való

elszakadás formájában) megy végbe, és a jövő előrevetítése föltételezi a szabadságot, ezért azt mondhatjuk, hogy „a kommunikatív cselekvésben mindenki a saját autonómiáját a másikban ismeri föl” (uo.). Ugyanez érvényes az individualitáshoz tradicionálisan kapcsolódó fogalmakra: a „fölcserélhetetlenségre”, a „helyettesíthetlenségre”, az „előrejelezhetetlenségre”; e fogalmak a romantikában és az egzisztencializmusban (Schleiermacher és Kierkegaard óta) nagy becsben álltak, Habermas pedig megpróbálja őket az önmagát szabályozó anticipatorikus társadalom koncepciójába integrálni (uo., 231. o.).

Ez a kísérlet figyelembe veszi az individuum romantikus–exisztencialista „helyettesíthetlenségét”. S ily módon elhatárolja magát a kortárs koncepcióktól, amelyek az individualitás leköszönését a társadalmi realitáshoz való buzgó alkalmazkodással szeretnék fölváltani. Ezeknek az elméleteknek az igazsága a leírt állapotok mimétikus visszatükrözésében áll. Ezzel azonban veszendőbe megy a Kritikai Elmélet erkölcsi alap-impulzusa. E kísérletek rámutatnak a piac egyenlősítő mechanizmusaira, a polgárok adminisztratív uniformizálására, a társadalmi rendszerek anonim önszabályozására vagy az emberi jogok legális megerősöklésére. Habermas a leghatározottabban próbálja elhatárolni magát ezektől a kísérletektől. Még arról is meggyőzi magát, hogy ez az elhatárolás nem is sikerülhetne az elidegenedéstől fenyegetett társadalmi élet kontextusában létező individuum megmentése nélkül.

Eközben Habermas természetesen nem reflektálja elég behatóan azt a paradigma-elhasználódást, amelyet a kommunikációelmélet (egyrészt a kései Heidegger és az ő hatására létrejött neostrukturizmus lét-filozófiájával, másrészt a Maturana és Luhmann által kidolgozott rendszerelmélettel, és harmadrészt a radikálisan externalizált-episztemológiai, vagy a bilincseitől megszabadított nyelvanalitikus nominalizmus programjával szemben) elszenved. Ezek a kísérletek (kevés kivételtől eltekintve) nem tagadják az individualizált szubjektivitás létét, hanem megpróbálják levezetett fenoménként fölmutatni: a lét történelmi sorsaként, a differencializált jelek kontingens konfigurációjaként, az autopoietikus rendszer epifenoménjaként, a fizikai oksági láncolat utolsó tagjaként, az „ő” perspektívájára – vagy a deiktikus utalásösszefüggésekre – redukálható nem-eredeti fenoménként, propozicionális (cáfolható) tudásként stb. A meadi–habermasi interszubjektívizmus – a tugendhati koncepcióhoz hasonlóan – hangsúlyozza ugyan az „én” szabályos használatának praktikus-performatív komponenseit, mégis ragaszkodik az individualizált szubjektivitás származékos, decentrális helyzetéhez.

Habermas lehevesebb támadásai azok ellen a pozíciók ellen irányulnak, amelyek – az ő kifejezését használva – a „tudatfilozófiának” (vagy revideált formájának) kötelezik el magukat. Bár Dieter Henrichtől és másoktól el kell fogadnia azt a fölvilágosítást, hogy éppen az analitikus filozófia leghaladottabb pozíciói is egyre közelebb kerülnek a tudatfilozófiához, hogy a nyelvfilozófia uralkodó pozíciója még egyáltalán nem oldja meg a problémákat – sok kutyát egyáltalán nem tud előcsalogatni a kályha mögül.

E stratégiák (melyek a habermasi interszubjektivizmus-elmélethez hasonlóan kiiktatják a szubjektivitást) *proton pseudos*ának két forrása van. Az első (talán túlzottan is) részletesen ecseteltük a szubjektivitás magyarázatakor föllépő cirkularitásként – ugyanaz a probléma megjelenik a szolipszisztikus és az interszubjektivisztikus koncepciókban is. Aki nem akar olyan messze menni, hogy a szubjektivitás fönnállását tagadja, annak (mivel hibák csak az értelmezésekben és nem a fenoménokban lehetők föl) föl kell adnia elméletét. Az *inter*-szubjektivitásról szóló beszéd értelme azon áll vagy bukik, hogy a *szubjektivitás*nak tudunk-e adni valamilyen értelmet. S bár az említett elméletek erre törekszenek, a megvalósításban mégis kudarcot vallanak. Egy sikeres társadalomelméleti koncepciónak azon kellene mérnie a maga helytállóságát, hogy meg tud-e felelni a – legjelentősebb kutatók által elismert – tudatfilozófiai kihívásnak.

Az interszubjektivizmus elhibázottságának azonban van még egy forrása. Ez a koncepció hermeneutikai eredetű, és magyarázat nélkül hagyja azt a tényt, hogy az individuumok nemcsak társadalmilag meghatározott opciós játékok között választhatnak, hanem – ahogy Peirce megmutatta – az individuumok (szemantikailag) maguk is formálják azokat a játéktereket, amelyeken belül az önkény szabadsága kibontakozhat. A játékterek önmagukban véve közömbösek a bennük kibontakozó kivetülésekkel szemben. A játékterek praktikus lehetőségeket teremtenek vagy vonnak meg: ez a jelentés azonban csak az „individuumok *önálló teljesítményeit*” (uo., 238. o.) ábrázoló abduktív értelmezések közegében jön létre. A jelek nem tekinthetők természeti adottságoknak, értelmük értelmezési folyamatokban jön létre, s ezek végső soron mindig individuálisak; ennél fogva nincs szilárd identitásuk, és így meg is változtathatók. Így tanította ezt nemcsak Peirce, de Schleiermacher és Humboldt, Saussure és Sartre is. Ha azonban egy fenomén csak úgy tud hatást kifejteni, ha az individuumok így vagy úgy *értelmezik*, akkor körkörös érvelésbe téved az, aki ezt a választást magával a fenoménnal próbálja alátámasztani.¹⁷ Ezeket az előzetes fenomén-*interpretációra* épülő hatásokat motiválnak nevezzük, ellentétben a kauzális összefüggésekkel, amelyek a fizikai világban értelmezés nélkül és cél-közömbösen játszódnak le. Az individuális értelem-kivetülések motivációkra, s ennél fogva önmagukat kivetítő szubjektumokra épülnek. Ezeket az individuumokat eredeti szabadság nélkül nem is tudnánk elképzelni. Az individuális kivetülések ezért a társadalmi kód transzformációs mozgásának elvi forrását alkotják és sohasem annak végpontját. És ezért nem lehet az individuális kivetüléseket konstituáltként vagy eredményként megragadni. Ha a szabadságot egy társadalomelméleti koncepció igénybe veszi – márpedig a habermasi koncepció ezt teszi – akkor ezt mélyebbre kell

¹⁷ Ezt más publikációimban megpróbáltam részletesen kimutatni, így itt csak utalok rá; vö. pl. „Archäologie des Individuums”, in *Das Sagbare und das Unsagbare*, Frankfurt 1989, 256–333. o.; mindenekelőtt lásd 286 skk. o. Részletesebben Peirce motiváció-fogalma kapcsán lásd: *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt 1983, 552 skk. o.

helyeznie, mint az általa kiváltott motivációs folyamatokat. A „konstituált szabadságról” szóló beszéd éppen annyira tarthatatlan, mint a „szabad bémunkáról” szóló beszéd. A kanti morálfilozófia egész pátosza az ész emez egyetlen faktumának középpontba-állításából magyarázható.

Miből származik mármost az a félelem, amely megakadályozza, hogy az individualitás magyarázó elvvé válhasson? Föltehetően abból, hogy a társadalomelméleti tradícióban ezzel a kifejezéssel (és konkrét megjelenéseivel: „monologikus filozofálás”, „szolipszizmus”, „burzsoá individualizmus”, „privát nyelv”) rossz tapasztalatok fonódnak össze. Korábban¹⁸ azonban már megmutattam, hogy az individuáció nem azonos a privatizációval. Az individuumok semmit sem vesznek el a társadalomtól (vagy a kommunikációs közösségtől); ellenkezőleg: ők alkotják azt a mozzanatot, amelyből kiindulva a kódok szemantikailag és praktikusán átalakíthatók (sőt forradalmasíthatók is). Ezzel az intervenciók képességgel magyarázható meg kizárólag az, hogy a konvencionális identitások hogyan alakulhatnak át a posztkonvencionalitás világában; anélkül, hogy ezt a teljesítményt nyelvi fetisizmussal magának a nyelvnek tulajdonítanánk. Az individuumok nem ellenségei az általánosságnak, és egyáltalán nem ellenségei – ahogy Habermas is észreveszi – a formális univerzalisztikus morálnak sem. Az individuumok teszik lehetővé az általános számára, hogy végrehajtsa azokat a mozgásokat, amelyeket korábban „dialektikusnak” neveztünk, s amelyek nélkül az univerzalizmus nem lenne más, mint az újításokat megbénító és mindent egyenlővé-tevő prokrusztész-ágy. (Az univerzalizmus ellenfelei ezt így is ábrázolják.) A teljesen rétegezett általánosságról sem lehetne többé belátni, hogy elemei miért is rendelkeznének a kommunikatív érintkezés szükségletével, mivel az egyhangú univerzalizmus szabályai megadhatók és a társadalom minden tagja által beláthatók. A nyelvi kifejezések ebben az esetben – ha a kódot minden egyes individuum egyformán sajátította el – kölcsönösen anticipálhatók lennének, és senkinek sem érné már meg, hogy hegyezze a fülét, vagy kinyissa a száját. Valójában nem azért kell egymással kommunikálnunk, mert identitásaink egyformák, hanem sokkal inkább azért, mert nem egyformák: az idegen tudat semelyik individuum perspektívájából sem anticipálható. Semelyik nyelvi kifejezés esetében sem lehetek biztos a megértésben, semelyik szó használatakor a teljes és azonos értelmű közölhetőségben. De éppen ezek a (kód-modellra épülő és az interszubjektivizmus perspektívájából megjelenő) fogyatékoságok győznek meg arról, hogy nem vagyunk egyedül a világban, hogy az individuumok mások élet- és beszédmegnyilvánulásainak leküzdhetetlen idegenségében fedezik föl saját határaikat és fölcserélhetetlenségüket; vagyis azt, hogy *létezik* valami olyasmi, mint az idegen individuumok cselekedetei, s ezeket nem tulajdoníthatjuk saját magunknak. Ez azonban, ahogy Sartre mondja, egy „nécessité de fait”, s nem

¹⁸ Lásd az előző jegyzetben jelzett első szöveget, mindenekelőtt a 305. o.-tól a tanulmány végéig.

rendelkezik – ahogy Habermas szeretné – egyfajta kvázi-transzcendentális szükségszerűséggel. Az interszubjektivitás nem lehet tárgya az episztemológiai paradigmának; ezt a fenomént sokkal inkább az individuumból és annak önmegértéséből kell megvilágítanunk.

Másképp állna a dolog, ha az individualitás a fönnálló vagy anticipált társadalmi viszonyok dedukált vagy konstituált eredménye lenne. Ekkor azonban nemcsak azt nem tudnánk megmagyarázni, hogyan alakulnak át és forradalmasodnak a társadalmak, hanem érthetetlen lenne már az is, hogy a modernségben az egyes ember (már Stirner által sem privatisztikusan értelmezett) „tulajdona” miért kap akkora méltóságot és miért válik elidegeníthetatlenné? Ez a mozzanat fontos szerepet játszik az emberi jogok nyilatkozatában és jelentőségét mind a mai napig megőrizte. Aki ezt a mozzanatot az interszubjektív viszonyokban is érvényesíteni akarja, és szeretné megakadályozni, hogy a diskurzusból eltűnjön az a tárgy, amely lehetővé teszi az interszubjektivitás kialakulását a *szubjektumok* kooperatív találkozására révén, annak síkra kell szállnia az individuum megmentéséért – és éppen az inter-individualisztikus társadalomkoncepció kidolgozása érdekében.

(A német nyelvű kéziratból fordította: Weiss János)

RESÜMEE

Subjektivität und Intersubjektivität

Jürgen Habermas hat sich in jüngeren Publikationen einem von Tugendhat vorgeschlagenen InterpretationsschemaderEtap-penabendländischenPhilosophierensangeschlossen. Danach wäre die (antike und mittelalterliche) Frage nach dem Sein des Seienden (Ontologie) seit Descartes durch die Frage nach den epistemischen Voraussetzungen unseres Zugangs zum Seienden als solchen und im ganzen abgelöst worden (Bewußtseinsphilosophie), und diese wiederum habe ihre Aufhebung erfahren durch die Sprachphilosophie, die nach den universellen Voraussetzungen unseres Verstehens sich erkundigt und dabei stillschweigend die Zusatzprämisse (des Nominalismus) in Anspruch nimmt, wonach der Gegenstand des Verstehens das im Satz Artikulierte sei. Habermas gibt dieser Kon-

sequenz eine betont intersubjektivistische Wendung (die sie freilich schon bei Ernst Tugendhat besaß), indem er Sprache als Medium der Verständigung und als Keimzelle gesellschaftlichen Verkehrs interpretiert. Ist Sprache das letzte die Selbstaufklärungsarbeit der Moderne überlebende Transzendental, so gilt Intersubjektivität damit als tiefstangesetzte Basis philosophischer Geltungsansprüche; und die als „monologisch“ oder „solipsistisch“ beargwöhnte Subjektivität muß darin ihren Ort finden oder nirgends. In seiner Replik auf Dieter Henrichs „Thesen gegen Jürgen Habermas“ hat er seine schon in früheren Publikationen vorgestellte These in zugespitzter Form wiederholt, wonach die „subjektphilosophische Erbmasse“ der etwa von Descartes bis Husserl reichenden Tradition aufgenommen

und resorbiert werden könne sowohl von der „Theorie selbstbezüglich sich selbst erzeugender Systeme“ als auch – wirkungsvoller, weil naturalismusresistenter – vom (an Peirce und Mead orientierten) sprachpragmatischen Intersubjektivismus. Zwar sei den letzten Verfechtern der Bewußtseinsphilosophie darin recht zu geben, „daß das Phänomen des Selbstbewußtseins auf dem Wege einer semantischen Analyse der Verwendung einzelner sprachlicher Ausdrücke (z.B. des Personalpronomens der 1. Person Sing.) nicht befriedigend erklärt werden kann“. Umgekehrt gelte freilich ebenso, daß die Satzform (logisch und semantisch) nicht, wie im Programm eines erweiterten Kantianismus, aus Leistungen einer vorsprachlich-transzendentalen Subjektivität verständlich gemacht werden könne (dies hatte Dieter Henrich schon 1976 gezeigt). Wer von einer „Gleichursprünglichkeit“ des Bewußtseins und der Sprache ausgehe, stoße auf unüberwindliche Probleme bei der Erklärung interindividuell teilbaren Sinns, sehe sich so auf den Ausweg einer Theorie getrieben, die Subjektivität selbst als ein Moment der Struktur interaktiver Verständigung in Anschlag bringe.

Woher rührt eigentlich die Furcht, Individualität in den Rang eines Erklärungsprinzips zu erheben? Vermutlich aus schlechten Erfahrungen, die in der sozialtheoretischen Tradition mit diesem Ausdruck unterschrieben waren und mit den Stichworten „monologisches Philosophieren“, „Solipsismus“, „bourgeois Individuum“, „Privatsprache“ einigermaßen charakteristisch beschworen werden. Ich habe indes gezeigt, daß Individuation nicht gleich Privation ist. Individuen entziehen der Gesellschaft (oder der Kommunikationsgemeinschaft) nichts; im Gegenteil: sie sind dasjenige Element darin, aufgrund dessen Codes semantisch und praktisch transformiert, auch revolutioniert werden können und durch dessen Intervention

allein verständlich wird, wie konventionelle Ich-Identitäten in postkonventionelle überführt werden können, ohne daß man diese Leistung sprachfetischistisch der Sprache selbst zuschreiben muß. Individuen sind darum nicht die Widersacher des Allgemeinen (und schon gar nicht, wie Habermas richtig sieht, einer rein formalen und universalistischen Moral); sie erlauben dem Allgemeinen, diejenigen Bewegungen zu vollziehen, die man früher dialektisch nannte und ohne welche der Universalismus allerdings das innovationslähmende, alles gleichschaltende Prokrustesbett wäre, als das ihn seine Gegner karikieren. Auch könnte von einem völlig stratifizierten Allgemeinen nicht mehr eingesehen werden, welches Bedürfnis seine Elemente haben sollten, miteinander in kommunikativen Austausch zu treten; denn die Regel eines einförmigen Universale läßt sich angeben und kann für alle Gesellschaftsteilnehmer transparent gemacht werden. Ihre Gesprächsausführungen wären dann – bei gleichmäßiger Verinnerlichung des Codes durch alle Einzelnen – wechselseitig antizipierbar; es lohnte sich für keinen mehr, das Ohr zu spitzen oder den Mund aufzutun. Tatsächlich müssen wir miteinander nicht darum kommunizieren, weil unsere Identitäten gleichgeschaltet sind, sondern weil sie es nicht sind: fremder Sinn ist aus der Perspektive keines Individuums antizipierbar, bei keiner Gesprächsausführung kann ich des Verständnisses, bei keinem Wortgebrauch seiner vollständigen und gleichsinnigen Mitteilbarkeit sicher sein. Aber es sind gerade diese Übelstände (aus der Perspektive eines am Code-Modell orientierten Intersubjektivismus), die uns davon überzeugen, daß wir nicht allein in der Welt sind, daß Individuen an der semantisch unbezwinglichen Fremdheit der Lebens- und Gesprächsausführungen anderer ihre Grenze und ihre Unverwechselbarkeit entdecken – kurz: daß es so etwas wie Werke fremder Individuen *gibt*, die wir uns

nicht zuschreiben können. Aber das ist, wie Sartre sagt, eine „nécessité de fait“; sie hat nicht – wie Habermas will – eine quasi-transzendente Vernunft-Notwendigkeit auf ihrer Seite. Intersubjektivität kann nicht Gegenstand eines epistemologischen Paradigmas sein; sie ist etwas selbst vom Individuum und seinem Selbstverständnis aus allererst transparent zu Machendes.

Anders wäre es, wenn Individualität Dedukt oder Konstitut oder Resultat bestehender oder antizipierter Sozialverhältnisse wäre. Dann aber wäre nicht nur schwer verständlich zu machen, kraft welcher Instanz Gesellschaften sich korrigieren, verändern, gar revolutionieren können; unverständlich wäre bereits, wieso die

moderne Tradition dem Einzelnen und seinem (schon bei Stirner keineswegs privatistisch gedachten) „Eigentum“ jene unververtretbare Würde und jenes unveräußerliche Eigenrecht zuerkannt hat, das wesentlichster Bestandteil aller Formulierungen der Menschenrechts-Erklärung war und ist. We diese auch in intersubjektiven Verhältnissen zur Geltung bringen und die Elimination desjenigen Gegenstandes aus dem Diskurs verhindern will, der *Intersubjektivität* allererst zu einer kooperativen Begegnung von *Subjekten* werden läßt, der muß sich für eine Rettung des Individuums stark machen – und gerade auch im Interesse einer engagiert inter-individualistischen Gesellschaftstheorie.

Az Áron Kiadó eddig megjelent és megjelenés alatt álló kötetei

- Darab Tamás: *A gépesített értelem: Vázlatok a mesterséges intelligencia filozófiájáról* (1991) 131,— Ft
- Bimbó, K.—Máté, A. [Szerk.]: *Proceedings of the 4th Symposium on Logic and Language* (1993) 550,— Ft
- Karl-Otto Apel: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány* (Különlenyomat a *Magyar Filozófiai Szemle* 1992/3-4. számából) 240,— Ft
- Felkai Gábor: *Jürgen Habermas* (1993) 580,— Ft
- Spinoza-tanulmányok*, Szerkesztette: Boros Gábor (1994) 225,— Ft
- Társadalomtudomány és filozófia. Tanulmányok*, Szerkesztette: Lendvai L. Ferenc (1994) 400,— Ft
- Lendvai—Nyíri: *A filozófia rövid története* (A Kossuth Könyvkiadóval közösen, 1995) 598,— Ft
- Tengelyi László: *Kant* (1995) 540,— Ft
- Vallásfilozófia Magyarországon*, Összeállította: Nyíri Kristóf (1995) 325,— Ft
- Némedi Dénes: *Durkheim. Tudás és társadalom* (1996) 720,— Ft
- A teremtés. Filozófiatörténeti tanulmányok* Szerkesztette: Fehér Márta (1996) 460,— Ft
- Újvári Márta: *A szkepticizmus kihívása* (1996) 440,— Ft
- Georg Lukács: *Chvostismus und Dialektik* (1996) 450,— Ft
- Imre Ruzsa: *Introduction to Metalogic* (1997) 600,— Ft
- Székely László: *Az emberarcú kozmosz* (1997) 880,— Ft
- Weiss János: *A Frankfurti Iskola* (1997) 820,— Ft
- Lendvai L. Ferenc: *Közép-Európa koncepciók* (1997) 880,— Ft
- Ruzsa Imre [Szerk.]: *Logikai zsebenciklopédia* (1998) 620,— Ft
- Steiger Kornél: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája* (1998) 580,— Ft
- Boros Gábor: *René Descartes* (1998) 960,— Ft.
- Nyíri Kristóf—Szécsi Gábor: *Szóbeliség és írásbeliség* (1998) 990,— Ft.
- Karl Popper: *Szüntelen keresés* (1998) 980,— Ft.
- Sz. M. Eisenstein: *Válogatott tanulmányok* (1998) 1.290,— Ft.

Előkészülethen

- Franz Brentano: *Pszichológia empirikus szempontból*
Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába*
Kendeffy Gábor: *Az egyházatyák és a szkepticizmus*

A fenti kötetek megrendelhetők ill. előjegyezhetők a kiadó címén:
1447 Budapest, Pf. 487

AZONOSSÁG ÉS NEM-AZONOSSÁG AZONOSSÁGA

SZIGETI JÓZSEF

Hegelnél – eltérően a dialektika régebbi formáitól, amelyek Nicolaus Cusanus elvéhez hasonlóan rendszerint az ellentétek egybeeséséről beszéltek, vagy ha nem, akkor is ebben a szellemben fogták föl a problémát – az alapvető dialektikus tényállás fundamentális, világtörténeti jelentőségű újraformulázásával találkozunk. Már az általános formulázás is más. Nem az ellentétek „egybeesése”, hanem az ellentétek *egysége* a tézis. És az ellentétek egységének hegeli sajátossága éppen abban rejlik, hogy az egymást kizáró pólusok semmiképpen nem merülnek alá és esnek egybe az empiria sokféleképpen fölfogható egységén túllévő, közvetlen, absztrakt, különbség nélküli azonosságban, ahogyan ez végső soron – közelebbi vizsgálat megmutathatná, hogy filozófiai finomságai nyomán nagyon tanulságosan – a cusanusi *coincidentia oppositorum*ban történik. Mert az egység az ellentétes mozzanatok viszonylagos önállóságukban fönttartja, miért is maga az egység mozgásformává lesz. Nem az örök mozdulatlanság, hanem az örökké tartó elevenség kifejeződése és hajtóereje.

Az új hegeli egység kétszeresen is egyértelmű mozgásforma marad, minden változatában: sikerült, sőt többnyire még kevésbé sikerült konkretizációi ellenére is. Itt nem szabad megfeledezni annak a Trendelenburg és Kierkegaard óta elterjedt ellenvetésnek kontrafaktuális jellegéről, miszerint Hegel nem ad „példákat” logikai-metafizikai fejtegetéseihez. Hiszen Hegel az absztrakció legmagasabb szintjén is exemplifikál, ahol ez szükséges és helyénvaló. Továbbá nem akadt még filozófus, aki oly szélesen és mélyen „exemplifikálta” volna kategória-rendszerének érvényesülését a tárgyi világban, mint ő, a természet-, történelem-, jog- és művészet-filozófiájában. Az önmozgása következő két nagy formaváltoztatban lép elénk. Először: a jelenségeknek, így magának az objektíve és nem csupán szubjektíve, gondolkodásunkban létező egységkategóriának – nem mint a jelenségeken kívül létezőnek, hanem mint ezek közös általánosának – azonos szinten történő, s ebben az értelemben „egyszerű”-nek nevezhető önreprodukciójában. Másodszor: bővített reprodukciójában. Ahol a bővítést nem egyszerű mennyiségi változásként – adott esetben negatív végbemenő változásként, csökkenésként – kell fölfogni, hanem mélyreható minőségi változások illetve lényegi átalakulások komplexumaként. Ehhez járul – harmadszor –, hogy az ellentétek egybeeső egységének félig empirikus, félig

pedig transzcendens metafizikai, tehát ebben az értelemben „vegyes” kategóriáját Hegel a mélyebb és egyértelműbb belső formájára, az azonosság és nem-azonosság azonosságának („Identität der Identität und der Nicht-Identität”) az emberiség szellemi fejlődésében is érvényesülő lényegi törvényére vezeti vissza. Igaz: a „fogalomrealizmusként” értelmezett objektív idealizmus jegyében, amely a szubjektív szellemet csaknem annyira objektivizálja, mint amennyire az objektívat szubjektivizálja.

A hegeli áttörés – közelebbről is meghatározható, a német fejlődés sajátosságaiból folyó – történelmi, tehát osztályszerűen is meghatározott történelmi és történelmileg specifikált okokból (lásd Lukács: *A fiatal Hegel* és Rozsnyai *Forradalom és megbékélés*) szükségképpen csak az objektív idealizmus talaján mehetett végbe. S ez számos vonatkozásban éppúgy jelentett hátrányt, mint előnyt. Hátrányt abban az összefüggésben, hogy a matériátlan spekuláció színes buborékait könnyű volt a dialektikaellenes bíráltnak szétpukkasztania, a maga empirikus nézőpontjából azonosítva a szellem soha nem látott filozófiai magasságokban való szárnyalását a buborékok játékos-véletlen libegésével. Előnyt abban az összefüggésben, hogy ott, ahol a történelmi és szaktudományos föltételek nem engedték még meg az igazi objektív megoldást, ott sem kellett Hegelnek fölhagynia a dialektikus kategóriák módszeres és rendszeres továbbfejlesztésének és konkretizálásának végül mégiscsak a valóságon – noha egy elégtelenül adott illetve fejlett és látott valóságon – orientált munkájával.

Hegelnek az új elméleti szituáció megteremtéséhez nemcsak a dialektika addig elért formáival kellett számot vetnie, hanem a formális logika alaptörvényeivel is. Ezeket az uralkodó fölfogás az egész formállogikai terület, a fogalom, ítélet és következtetés logikájának konstitutív kategóriáiként tárgyalta. És nem is joggal! A napjainkban széleskörűen elterjedt, a filozófia új organonjának tekintett matematikai logika felől nézve ez teljességgel elmaradott állapot. Ám ebben az esetben, mint ez más tudomány területén is megesik, éppen a viszonylagos fejletlenség vált termékennyé. A problematika komplikátlansága éppúgy megkönnyítette átlátását, mint ahogyan az égési folyamat egyszerű általános formájának vizsgálata lehetővé tette Lavoisier számára – a hőmozgás formaváltozatainak éppen az ő elmélete alapján leírhatóvá és analizálhatóvá tett jelenségei átugrásával – a flogiszonelmélet megdöntését.

Dialektikus, formális és formalizált logika.

A matematikai logika mint az absztrakt algebra részterülete

A fölvetett kérdés elméleti ugrópontja az, hogy nem különböztetik meg az egymástól különbözőket, nevezetesen a formális és a formalizált formális logika szféráit. Ez fedi el a vázolt tudománytörténeti tényállást – jóllehet a formalizálás nem a specifikus ontológiai tartalmuk nélküli, pusztán formálisan fölfogott logikai

alakzatokat tárgyalja, hanem ezek elvontabb, az intencionalitás utolsó csökevényét is kiirtó, a formállogikai alakzatok matériájának belső, jelentésbeli összefüggéseitől is megszabaduló, lényegileg algebrai jellegű strukturális összefüggéseket bont ki. Az alap minden finomítás és elágaztatás – teszem a modalitás-logika célbavétele – ellenére Boole kétértékű algebraja marad. Így az algebraizált logika nem annyira az algebrából csinál logikát, mint inkább a logikából algebrát. S ez egyre nyilvánvalóbbá válik napjainkban, amikor kevésbé tartják elfogadhatónak a filozófiai dialektika és dialektikus filozófia ama bírálátát, amely főtámaszát és saját jogalapját a filozófia módszerének a matematikai logikával való azonosításában látja. Egyre több és nemegyszer igen találó bírálattal tárgyalják a matematikai vagy szimbolikus logika azon igényét, hogy a filozófia igazi organonja legyen. Ez a kritika a Massachusetts Institute of Technologyban, az érdekes és termékeny, számítástechnikailag fölhasználható logisztikai konstrukciók fellegvárában is jelentkezik, amint ezt talán a legplasztikusabban az intézet munkatársának, Gian-Carlo Rotának „Mathematics and philosophy: the story of a misunderstanding” című tanulmánya (*Review of Metaphysics* 44. December 1990, 259-279. o.) tanúsítja.

Az általános helyzetet ma még mindig az jellemzi, hogy komolyan, a tudományos hitelesség látszatával állíthatják azt a *farce*-ként ható tételt, hogy a formális logika alaptörvényeinek semmilyen szférakonstituáló jelentőségük nincs, mert az azonosság elve vagy az ellentmondásé (ezt alkalmasabban nevezhetnék, a portroyali logikában szabatos nyelven beszélő francia hagyománnyal, „le principe de non-contradiction”-nak) egyszerűen levezethető a kijelentéskalkulus formáiból, elsősorban a konjunkcióból.

A megfigyelőképeség és a gondolati közvetítés intenciójának komoly hiányára vall, ha nem veszik számba, hogy a kalkulus bármely formája, létének első pillanatától fogva föltételezi már mindkét elvet. S az ellentmondás kizárásának elvét illetve magát a tagadást közvetlenül föltételezik abban a konjunkcióban, amellyel bizonyítani akarnak. Hiszen a konjunkció, az „és” mint konnektívum, mint konstans (szimbóluma: „ \wedge ”) akkor és csak akkor igaz, ha mindkét konjugált tagja (p is és q is: ezeket változóknak [variábilisok] nevezik) egyaránt igaz. Ez azonban *per definitionem* lehetetlen p és $\neg p$ („ \neg ” a tagadás jele) esetében. Éppen azért, mert a konjunkció meghatározásánál az azonosság elvontan fölfogott elvéből és annak kvázi-korrelátumából, az ellentmondás kizárásából indultak ki. Eszerint $A = A$ -val és soha nem lehet egyenlő tagadásával, nem A -val: $A \neq \neg A$. Dialektikusan nézve a tagadás autodinamizmusa elvezetne a „tagadás tagadásáig”, mint ezt a negativitás reflexív-változásán keresztül a továbbiakban bizonyítjuk. Ez explicálódik teljes elméleti élességében és általánosságában a hegeli „azonosság és nem-azonosság azonosságának” elvében. Ám a tagadás mozgását formállogikailag megrekesztik a mozdulatlan ellentmondás szintjét képező abszurd, mert föl nem oldódó ellentmondásnál, miközben minden ellentmondást abszurdként értelmeznek. Fölfogásuk jár bizonyos előnyökkel. A probléma ott kezdődik, hogy érvényességi körében korlátozott, szűk elvüket abszolutizálják, s éppen ezen

egyoldalúságában abszolutizált képzetüket teszik meg minden dolog mértékévé. A létezők esetében, hogy valóban léteznek-e, a fogalmakéban, hogy valóban igazak-e, a dialektikáéban, hogy valóban tudományos-e?

A konjunkcióval való ingeniozus „bizonyítás” eleve föltételezi azt, amit bizonyítani akar, tehát a *circulus vitiosus* hibájába esik; főképviselője Georg Klaus volt. Az a priori föltételezett formállogikai alapelvek eleve meghatározzák, hogy a kettő együtt bármilyen „igazságérték”-megoszlás mellett hamis. Tehát semmiképpen nem bizonyítja, legföljebb szimbolikusan megjeleníti az eleve föltételezettet. Táblázatban ezt az úgynevezett igazságmátrix mutatja meg. Fölírásánál a kalkulus igazságát ill. hamisságát, megkülönböztetésül a p ill. q kis i (igaz) és h (hamis) értékeitől a kalkulus szimbóluma alá nagybetűvel írjuk, tehát I-vel és H-val. Először p és q, majd p és $\neg p$ értékalakulását („Wertverlauf”) adjuk, oly módon, hogy „p és non-p” – értékeit az előzővel való szimmetria kedvéért kétszer írjuk le, non-p-t mindjárt a p értékének tagadott formájában (amit más összefüggésekben is megteszünk a továbbiakban).

p	\wedge	q	p	\wedge	$\neg p$
i	I	i	i	H	h
i	H	h	i	H	h
h	H	i	h	H	i
h	H	h	h	H	i

Láthatjuk, hogy p és tagadása non-p értékalakulása tautologikusan merő H. És nem is lehet más, ha egyszer a konjunkció az elvont azonosság elve alapján végzett operáció, amelyben már megtették abszolút mértékül az azonosat elvontként. Így kizárják belőle akár potenciális mozzanatként is a tagadást, amit ily módon csak külső kvázi-korrelatívumaként szerepeltethetnek. S érvénytelenítik az ellentmondást is, logikai zsákutcának tekintve azt. Még csak nem is kerülhetnek ezért abba a helyzetbe, hogy fogalmat alkotassanak a formállogikai ellentmondás és a dialektikus ellentmondás valódi különbségéről és ellentmondásáról. Ámbár az előbbi csak ez utóbbi alapján válik érthetővé, mint ahogyan az egész formális logika csak határeseté és külsővé-lelt formája a következtetés, ítélet és fogalom dialektikájának, amint ezt *A tudományos gondolkodás forradalma* (1984) c. munkám IV. részének 1. és 2. fejezeteiben ábrázoltam.

Ha az elvont azonosság mint a konjunkció által előfeltételezett mérték ki is zárja magából a belső tagadást, az identitáselv alá szubszumálódó konjunkció mint sajátosan matematikai-logikai, „logisztikai” alakulat (kijelentéskalkulus), kizárva az ellentmondást, nem zárja ki a tagadást. Intimebb kapcsolatba kerül vele, mint egyedül a gondolkodás „helyességére” és nem igazságára törekvő formális logika, mind az igaz és hamis értékek, mind ezek viszonyainak vonatkozásában. Olyannyira, hogy nélküle sem a konjunkciót, sem bármely más kijelentéskalkulust még ábrázolni sem lehetne. Csakhogy a tagadást kívülről veszik, ki tudja honnan? Mi tudjuk már, hogy a dialektikából, korántsem egyszerűen a köznyelvből, mint

ezt gyakran állítják. Így a matematikai logika a tagadás döntő jelentőségű kategóriáját, a dialektika előrehajtó és cseppfolyósító mozzanatát is implikálja, a formális logikánál behatóbban, jóllehet itt sem dialektikus magáértvalóságában.

A gondolkodás eme – végső soron – absztrakt vagy strukturális algebrai szférája, a modern algebrának E. Steinitz korszakalkotó kutatásai óta egyre jobban tisztázódó, a számtest fogalmából kiindulva a tetszőleges dologi testig jutó értelmében véve a fogalmat, oly mélyen integrálja a tagadást, hogy a kettős tagadás elve a Sheffer-féle „sem – sem” éppenséggel az egyetlen kalkulus, amellyel egymagában az összes többi kifejezhető. Legalábbis abban az esetben, ha Quine-nal ellentétben, a Sheffer-féle kettős tagadásnak, amit a matematikai logika „joint denial”-nek, azaz egyesített tagadásnak nevez (bár szét is választ, nem csak egyesít), nem egyszerűen történelmileg, de logikailag is megadjuk a prioritást az *alternative denial*lel, a vagylagos tagadással szemben. Aligha véletlen, hogy a későbbi kutatási eredményekből oly sok mindent előlegező Peirce a *joint denial*t már 1880-ban ismerte, míg az alternatívát bizonyíthatóan csak 1902-ben. Sheffer viszont Peirce ismerete nélkül, de a formalizálás haladottabb fokán, egyazon évben (1913) rájött az alternatív formára (W. O. Quine: *Mathematical Logic* 1961, 45–49. o.). Ennek az összefüggésnek ismeretelméleti-logikai analízise messzire vezetne, mégis adjunk belőle legalább annyit, amennyi az itt tárgyalt problematika szempontjából hasznos lesz.

A dialektikus tagadás autodinamizmusa és a „joint denial”

A *joint denial*, amelyet alapformájában „kettős tagadás”-nak fordítok, de kifejelett formáiban már sokszoros tagadás (ám nem azonos a „tagadás tagadásával”!), semmiképpen sem egyesített tagadás abban az értelemben, hogy a két tagadás a konjunkció „és” konstansával lenne összekötve. Éppoly kevésbé, mint ahogyan az „azonosság és nem-azonosság azonosságában” szereplő „és” nem fejezhető ki konjunkcióval. Nyelvi formája utal csak arra, gondolati mozgásformája egyáltalán nem – mint erről a továbbiakban még bőven meggyőződhetünk. Bár megmaradunk a megszokott nyelvi formánál, legyünk tisztában azzal, hogy transzformálható egy egyenértékű, „és”-nélküli kifejezésre, teszem többek között erre: „az azonosság azonossága a nem-azonossággal”. A „sem ... sem” esetében ez a nyelvi utalás az „és”-re még távolabbi: nem történik *expressis verbis*. A „sem ... sem”-ben az „és”-sel helyettesíthető „is ... is” negatívját lehet csak föltánni. Ráadásul ez még ebben a legyöngített nyelvi formában sem föltétlenül szükséges, mert egyszerűen kiküszöbölhető.

A hegeli formulában adott kapcsolat, a létrehozott reláció második tagja, a nem-azonosság a pozitív kiindulás tagadásának köszöni létét. Nem egy eleve adott reláció relátumainak egyike, mint a relációs logikában mondjuk az „ez és amaz”

viszonya. A két mozzanat még csak nem is korrelatív, viszonyuk nem korreláció, mint a szülő és gyermek egymást föltételező fogalmaié. Mert a kiinduló azonosság az elhatárolódás révén magán viseli a negativitás mozzanatát, de csak implicité, beburkolva az abszolút pozitivitás megtévesztő látszatába, s ez a „trügerischer Schein” oly erősen tartja magát, hogy még Spinoza mélyenjáró analízise, a *determinatio est negatio* után is hozzátapad. Így fölfedezése után is csak kibontakoztatásával válik tételezett tagadássá. Maga az eredeti állítás, a pozíció viszont kezdettől fogva tételezett, nincs előtte semmi. Vagy ha tetszik: a semmi van csak előtte, ám rejtett formában, mint valami. A rejtett forma, a valaminek látszó semmi azonban mástól-elhatároló potenciális, implicit tagadás. Az implicitből explicitté kell válnia, hogy az elhatárolódás konkrétan végbemenjen. Az explicitté váló tagadásnak viszont önexplicációjában végig kell vinnie önmagát.

Mit jelent a végigvitel? Végtelenül sokat. Mert amíg csak mást tagad, tagadása másra-irányuló mivoltában, éppen egyoldalú irányultsága miatt, korlátozott. Amíg mindent tagad, de önmagát nem, addig a tagadásnak – Hegellel szólva – „iszonyatos hatalma” korlátolt és relatív. Csak akkor válik abszolúttá, ha valóban megtagad mindent, a mindenbe önmagát is beleértve. Ez az önmagára-irányuló tagadás – reflexív tevékenység illetve mozgás, mert önmagára hajlik vissza, magára a nem-azonosságra. A kiteljesedett tagadás ily módon csak a tagadás tagadásaként lehetséges. A tagadás tagadásában, mint egy fejlődési út ki- és beteljesedésében, megmutatkozik a tagadás abszolút természetének relatív mozzanata: átcsapása a szintetikus azonosságba. Abba, amely német formulázásában („Identität der Identität und der Nicht-Identität”) az első, magyar fogalmazásában („az azonosság és nem-azonosság azonossága”) az utolsó helyen áll, s így a német kvázi-analitikus, vagyis mintegy kibontása a szintetikusnak, a magyar kvázi-szintetikus, azaz mintegy összefoglalása az analizálnak. Mindkettő csak „kvázi” az, aminek a nyelvi formula mutatja, mert gondolati tartalmuk megegyezik. Olyan magasabb síkú szintetikus azonosság szerepel pusztán nyelvileg különböző helyeken, amelyen a tagadás egyaránt mint egy új fejlődési folyamat hajtóereje lép föl az előzővel szemben, de annak eredményeit megőrizve.

Fönnáll természetesen a regresszív metamorfózis lehetősége, a tagadás nyomán a kiindulópontothoz való visszatérés, amit sokan – feledve a mozgás közvetítő jellegét – egyszerű visszaesésként fognak föl, tévesen. Ezt főleg a matematikai indíttatású logikusok De Morgantól és még inkább Boole-tól kezdve a logikai empiristákig, teszem Popperig, szívesen emlegetik. Itt elégséges erről az a megjegyzés, hogy a regresszív metamorfózis vagy a stagnáló önreprodukció – stagnáló, ha „huzamosan” tart, s nem az, ha egyszerű önreprodukció – akkor jön létre, ha a reflexivitás nem bontakozik ki a megfelelő ponton és időben, éppen akkor nem, amikor ez válhatna a fejlődés további hajtóerejévé.

A kettős tagadás azért nem tekinthető a tagadás tagadásának, mert nem önreflexív. Két egyszerű tagadás ez, amelyet a két (vagy több) adottság, tényállás, vagy hogy ismét dekoratív néven nevezzük, „igazságérték” elutasításának szükséglete köt össze lazán. Nem is vezet el pozitív igazsághoz, mint a tagadás

tagadásának szintetikus azonossága, vagy – többek között – az ebből következő ítélet- és következtetésformák, teszem a remotív ítélet, amelynek konkrét tagadásaiból pozitív kategorikus ítélet következik. (A háromszög szögeinek összege sem nem kisebb, sem nem egyenlő, sem nem nagyobb két derékszögnél, a háromszög szögösszege a mindenkori térvizonyok, tehát a bolyai – lobacsev-szkij-i, az euklideszi- és a riemann-i, azaz a hiperbolikus, parabolikus és az elliptikus terek függvénye.) Mivel a dialektika gondolatformáiban, egy konkrét egész fogalmaiban mozgunk, azért a konkrét egész különös artikulációjának tagadása a különös síkjáról föllendít az általános ama síkjára, amely *in nuce* tartalmazni fogja az általánosból következő különösöket. A kategorikus ítélet azonossága éppen ezért nem elvont, hanem konkrét azonosság. Jegyezzük meg egyébként, hogy az általános és különös meghatározások korántsem jelentik szükségképpen a nem és faj viszonyát, mint ezt Aristotelész gondolta (a maga zárt világképéből kiindulva teljesen következetesen).

Ezzel szemben a *joint denial* tagadása nem fordul át pozitívba. Csak abban az esetben ad igaz értéket, ha mindkét egymással laza viszonyban álló – vagy jelentésükben, szemantikailag egymással egyáltalán össze sem függő – matéria hamis. Hiszen a hamis tagadása az igaz. Ha ebben a laza, az „és”-t nem involváló formában vesszük a *joint denial* megszokott fordítását, az együttes tagadást, akkor a terminus elfogadható. Ha az együttes tagadásban nem szorulunk rá az explicit „és”-re, a vele funkcionálisan ekvivalens vagylagos tagadásban, „alternative denial”, annál inkább rászorulunk az elnevezésben, és az értékalakulásban is kifejezésre jutó „vagy”-ra. Nézzük mindkettőnek egymás mellé tett mátrixát, hogy az utóbbi viszonya az előbbihez szemléletesen álljon előttünk. Az egyesített tagadás megszokott szimbóluma a hegyével lefelé fordított nyíl „↓”, a vagylagosé az elválasztó vertikális egyenes: „|”.

p	↓	q	p		q
i	H	i	i	H	i
i	H	h	i	I	h
h	H	i	h	I	i
h	I	h	h	I	h

Az egyesítettben a H domináns és az I recesszív, a vagylagosban megfordítva. A „sem ... sem”-ben a laza kapcsolat „sem ez, sem az” (teljesebb formájában: „sem nem ez, sem nem az”, illetve „sem p nem igaz, sem q nem hamis”) egyszerűen kifejezhető e kapcsolat érzékeltetése nélküli, a „sem” elhagyása után megmaradó két, egymás mellé helyezett egyszerű tagadással: „nem ez, nem az”, „nem p, nem q”, illetve „p nem igaz, q nem hamis”. Ha nem redukáljuk erre az alakra, akkor az eredeti, a „primitív” (a primitív szó most és a továbbiakban az őserediség és elsődlegesség értelmében főnévként is használva, olyan kezdetet jelent, amelyből a jelenségek egy köre levezethető, illetve amelyre az adott jelenségek visszavezet-

hetők) forma azonnal átmegy a vele ekvivalens „nem p és nem q ”-ba, „ $\neg p \wedge \neg q$ ”. Ez azonban két logikai konstansot: \neg , \wedge alkalmazva nem lehet az a primitív forma, amelyre az összes többi kijelentéskalkulus visszavezethető.

Más a helyzet az *alternative denial*lel. Itt maga az elnevezés kifejezi a „vagy” szigorú, nem lazán és merőben külsőségesen történő integrálását a kalkulusba. S ez az integrálás magába a kalkulus formájába történik, nem pedig kettős (vagy többszörös) matériájába. Hiszen a logikai konstans azt mondja ki: ez nem igaz, vagy az nem igaz, illetve: vagy ez nem hamis, vagy az nem igaz, ám megengedve azt az esetet is, hogy mindkettő hamis. Tehát „legalább” az egyik hamis, mert tagadása csak akkor lehet igaz.

Heterogén mozzanatok szintézise a matematikai fogalomalkotásban

A matematikai fogalomalkotásban gyakori a különböző mozzanatok ilyenfajta szintézise. Ezek teljesen megfelelnek a főt kimutatottnak. Ilyen teszem a háromszögegyenlőtlenség, amely azt mondja ki, geometriailag véve a dolgot, hogy egy háromszög két oldalának összege „legalább” egyenlő a harmadik oldallal: $a+b \geq c$. Ez a „legalább” azonban két gyökeresen különböző esetet fog össze. Az első: $a+b > c$, ami rendjén való. A második: $a+b = c$, ami nemcsak rendellenes, de egyenesen ördögös! Hiszen miféle háromszög az, amelynek harmadik oldala ugyanakkora egyenes szakasz, mint a másik kettő együttes összege? Ami geometriailag, a szemléletes euklideszi térben, azt jelenti: egyetlen egyenesszakasz – háromszög!

Szerencsére – mint úgyszólván bármi más a gondolkodásban – valójában ez sem pusztán szemléleti kérdés, még csak nem is egy bizonytalan értelemben használt intellektuális szemléleté, hiszen intellektuális tevékenységünk a maga fogalmi eszközeivel messze maga mögött hagyja az esetleg szemléleti kiindulást. Ma már csak gondolkodásunk elemi alapjaira vonatkoztatva igaz Kant szép gondolata (lásd *Kritik der reinen Vernunft*, a Kehrbach-kiadásban [1877], 126. o.): „Gondolatok tartalom nélkül üresek, szemléletek fogalmak nélkül vakok, ezért éppoly szükséges fogalmainkat megérzékíteni [azaz a tárgyat a szemléletben hozzájuk fűzni], mint szemléleteinket érthetővé tenni [azaz fogalmak alá rendelni].” Mit kezdünk Kant tanácsával a háromnál több dimenziós, nem-szemléletes „terekre” vonatkoztatva, akár „euklidesziek” ezek, akár nem?

Fogalmilag a háromszögegyenlőtlenségnek geometriailag – nem aritmetikailag – nehézséget okozó problémája, a szemléleti mozzanatot is bevonva gondolkodásunkba, megoldható. Nem kell távolabbi matematikai összefüggésekre utalnunk, mint ezt rendszerint a matematikusok teszik, mondván, hogy ha nem a „legalább” föltételezéséből indulnánk ki, akkor számos más ponton támadnának nehézségeink. A problémamegoldás elodázása ez: végső soron kitolása a végtelenbe. Nem

megoldás, hanem öntudatlan távolodás a dialektikus problémákkal való szembenézés elől. Egyáltalán az elől, hogy a meta-matematikai problémákban nyíltan elismerjük a filozófiai problémákat, teljesen a matematika Hilbert által proklamált – tegyük hozzá: nem indok és alap nélkül proklamált – abszolút önállóságával. A három zárt oldalával egy egyenesszakaszba egybeeső alakzat keletkezésében vagy elfajulásban lévő háromszög, az első a folyamat indulásának, a második befejezésének végső pillanatában. Végeredményben kettős egysége két egymásban fekvő, egyik végpontján rögzítve, az egymásbanfekvést elhagyni vagy abba belépni készülő egyenes szakasz, amely szétnyílásával megteremti a harmadik oldalt. Időbeliséget emlegető kifejezésmódunkat a realitás reprodukciójának vehetjük, teszem egy háromszög oldalviszonyait szemléltető rajznál, viszont merő metaforának akkor, ha az alakulat fogalmának genetikus megadásáról van szó, ahol a fogalmak tértől és időtől független összefüggéseinek tűnnek. Ha van „legalább”, kell lennie „legfőlebbnek” is, mint a kisebb vagy egyenlő szintézisnek, amit most még fölöslegesen tárgyalunk.

Van persze más ilyen szintézis is. A projektív geometriában a pontot használják számos kifejtésben két vonal metszőpontjaként. Sőt, az „ideális pont” (ez egyszerűen szólva „a párhuzamosok végtelenben való metszéspontja”) egy egész szféra megalapozó, területi kategóriájává válik, amely alapvető műveletek kiterjesztését teszi lehetővé. A pont egymást metsző vonalakként való fölfogásában tehát a generatív elem vált generálttá, s a geometert nem zavarja az – és nem is kell, hogy zavarja –, hogy az elvont tér fölépítése éppen a pontthalmazok segítségével történik. Hiszen a pont, végső ellentmondásos egységében fogalmazva, tehát az azonosság és nem-azonosság azonosságaként: a kiterjedés nélküli kiterjedés, mint nulla-dimenziós alakulat. A vonal – *nota bene*: elsődlegesen az egyenes vonal – az önmagát tagadó pont kifelé-mozgása önmagából, amely egy új alakulatot, az egydimenziós teret – az egyenes vonalat konstituálja. És nem is konstituálhat mást, mint az egyenest, mivel a görbe vonalnak már más, a görbültséget lehetővé tévő előfeltétele van. Ez a kétdimenziós kiterjedés a sík. A síkot az önmagát dialektikusan tagadó, tehát megszüntetve és nem-megszüntetve, vagyis – kontradiktórikusból kontráriusba fordítva a szót – megőrizve tagadó egyenes vonal hozza létre: magasabb szinten és új egységben, kontinuumként. Ennek kell most már – a tagadás tagadása révén – önmagából kilépnie, hogy megteremtse a háromdimenziós kiterjedést, mint azt szinte valamennyi régebbi géométer, kiváltképpen Campanella dialektikus filozófiájának egyik matematikus követője: az „indivizibilisek” fogalomeszközével a felsőbb analízis felé utat törő Cavalieri nagyon jól tudta. A többi tér már a tér absztrakcióinak absztrakciója, levette érzéki természetét, akkor is, ha érzéki összefüggések ábrázolására is kiválóan alkalmas. A négydimenziós tér a háromdimenziós kilépése önmagából, az n -dimenziós az $n-1$ -é.

A háromdimenziós teret a tagadás tagadása, vagyis a dialektikus tagadás segítségével nulla-dimenziós pontokra bontottuk le gondolatilag, mégpedig egy-egy dimenziót kizáró absztrakcióval, dialektikus regresszív metamorfózissal. A

leépítéssel ellentétes út a fölépítésé, nem az absztraháló (*abstraho* = lehúz, lehánt), de a konkretizáló (*conresco* = összenő, megalvad) tagadás alapján megy végbe, olyan mozgásban, amelyben az önmagát tagadó alakzat újjáformálódik. A lebontásnak és a fölépítésnek, az analízisnek és a szintézisnek le- illetve fölfelé menő útja a gondolat útja volt. Vajon gondolkodásunk, fogalmaink dialektikus menete ezúttal is megfelel-e a valóságnak, vagy *toto coelo* különbözik attól? Annyi eleve valószínűnek látszik, hogy aligha alkalmazható a világegészre, mint olyanra – az ősröbbség híveinek bizonykodása ellenére, amit könnyű lenne a gondolati mozgás és reális mozgás azonosítása céljából fölhasználni. A sima út azonban rendszerint nem vezet el az igazságig. Valószínűbb, hogy a térdimenziók le- és fölépülésének kérdése szervezettebb kapcsolatban van az univerzum részrendszereinek fölbomlásával és újraalakulásával, akkor is, ha ezek a folyamatok mindig a már létező háromdimenziós terekben mennek végbe.

Mindkét összefüggés érvényesül a szaktudományok területén. Nemegyszer együtt is. Így az általunk tárgyalt esetben: a matematikai logikában a vagylagos tagadásnál. Ez a kijelentéskalkulus egyik formáját hozza létre, amely Quine állítása szerint abban az értelemben elsődleges redukciós alapja a többi kijelentéskalkulusnak, mint a kettős, azaz az egyesített tagadás volt. Azt azonban már láttuk, hogy a „vagy”, ha nem is logikai konstansként kifejezve, integráns fogalmi eleme az *alternative denial*nek, míg az „és” fogalmilag nemigen integrálódott a *joint*-ba, legföljebb az „is ... is” távoli, elhagyható nyelvi reflexeként. Ezért a vagylagos tagadás átmenete a vele ekvivalens, mindkét változójában tagadott diszjunkcióba, fogalmi oldaláról nézve, adekvátabb lépés, mint az egyesítetté a konjunkcióba. A „nem p vagy nem q” formalizálásában: $p \mid q \equiv \neg p \vee \neg q$, az ekvivalenciajel, „ \equiv ” jobb oldalán szereplő formula teljesebb és így adekvátabb kifejezője a fogalmi tartalomnak, mint a mindkét változójában tagadott konjunkció a kettős tagadásnak. Egyetlen hibája – pusztán a formalizálás síkján nézve a dolgot – az, hogy ezzel nem lehet egyetlen konstansra redukálni a többit.

Szimbólum és fogalmi tartalom. Kapcsolatuk a funkcionális és szubsztanciális racionalitással

Kimerítettük-e azonban a „|” jel teljes gondolati tartalmát? Azt, hogy milyen fogalmi elemek szintetizálódnak benne? Aligha. Hiszen a diszjunkció maga is különböző lehet. Van kizáró és van megengedő diszjunkció. Az előzőt az utóbbtól megkülönböztetendő szívesen nevezik újabban kontravalenciának. Terminológiai zavar tehát mindenképpen van. Az elemzett *denialt* „alternative”-nak nevezik. Az alternatíva azonban a régi filozófiai-logikai műnyelvben két egymást kizáró lehetőség közötti választás. Sem az igaz nem zárja ki az igazat, sem a hamis a hamisat formállogikai egyértelműséggel. Így az alternatíva csak akkor lehet valódi, ha vagy előtagja igaz és utótagja hamis, vagy megfordítva. Ezért igazságmátrixa,

ha a kontravalencia jelének a fejjel fölfelé fordított nyilat: „↑” tesszük meg, a következő értékalakulást adja:

p	↑	q
i	H	i
i	I	h
h	I	i
h	H	h

Ez a $H * I * I * H$ semmiképpen nem azonos – a fentiek alapján nyugodtan mondhatjuk: inadekvátan – alternatívának nevezett tagadás értékalakulásával, a $H * I * I * I$ -val. Annál inkább azonos az utóbbi a tagadott változókkal tételezett megengedő vagy (ez megfelel a latin *vel* használatának) az (*inclusive*) *disjunction* értékalakulásával, amelyen, miként a kizáró vagy, az *exclusive disjunction* (a latin szóhasználat *aufja*) új elnevezése, a kontravalencia is mutatja, egyre inkább pusztán a megengedő vagyot értik. Az *alternativ denialt* így célszerű lenne *disjunctive denial*-nek átkeresztelni, hogy a szimbólumokat megnevező szavak jelentésének fogalmi tisztaságát és ezzel saját gondolkodásunk – relatív – salaktalanságát biztosítsuk.

Már Leibniz is tudta, hogy a matematikai szimbólumok bonyolult fogalmi összefüggések lerövidített ábrázolásai, amelyek tehermentesítik az elmét. Szükségtelenné teszik, hogy újból és újból végigmenjen egyazon gondolatsoron. S ugyanezt mondja Whitehead is a matematikai szimbólumokról szólva (*An Introduction to Mathematics*, 60. o.): „A matematikában, föltéve, hogy komoly figyelmet fordítunk a matematikai eszmékre, a szimbolizmus mindenkor végtelen egyszerűsítést jelent. Nemcsak gyakorlatilag hasznos, hanem nagy a jelentősége. Mert a tárgy elemzésének eszméi és ezek egymáshoz való viszonyának szinte képies megjelenítését képviseli.”

A hatalmas előnynek csak akkor mutatkozik meg a több-kevesebb szükségszerűséggel bekövetkező hátrányos oldala, amikor a szimbólumok technikailag biztos, vagy legalábbis megfelelő használata közben megfelelnek a mögöttes lévő gondolati tartalom bonyolult összefüggéseiről, esetleg ennek egyik vagy másik összetevőjéről, s kritikus pontokon az egyoldalú és téves fölfogások érvényesülnek. Kitűnő matematikusok, diszciplínájuk nagynevű didaktikusai, így Georg Scheffers, akinek *Lehrbuch der Mathematik*-jét első, 1905-ös kiadása óta mind a mai napig (a mai igényeknek megfelelően megújítva) a szerző halála után is kiadják, nemegyszer említi meg azt a kollokviumi tapasztalatát, hogy jól differenciáló vagy integráló diákok gyakran nem tudnak számot adni az analízis alapvető elveiről. A merő operációs tevékenység mechanizmusa feledtetni és látszólag fölöslegessé is teszi a mögöttes rejlő fogalmi mozgást.

Bizonyos fokig mégis érthető Whitehead álláspontja akkor is, amikor idézett gondolatmenete után ezt írja (i. m., 61. o.): „Mélységesen téveteg közhely, amelyet minden jegyzetfüzet és igen kitűnő emberek is szakadatlanul ismételtetnek, arról

prédikálva, fejlesszék ki azt a szokást, hogy tudatosan gondolják el azt, amit tesznek. Ennek pontosan az ellenkezője az igaz. A civilizáció azáltal halad előre, hogy gyarapítja ama fontos műveletek számát, amelyek végrehajthatók a róluk való gondolkodás nélkül. A gondolkodási műveletek a csaták lovasrohamaihoz hasonlítanak – számuk szigorúan korlátozott, megkívánják a friss lovakat, és csak a döntő pillanatokban vethetők be.” Ám mindannak nagyobb és értékesebb része, ami ma – hogy *conceitté* fejlesszük, ha nem is a Shakespeare-kor színvonalán Whitehead metaforáját – a harcászat köznapi, mechanikus eleme, valaha balaklavai lovasrohamok eredménye volt. Nem az a baj tehát, ha operatív tevékenységünkben nem gondoljuk végig minden lépésünk, szimbólumhasználatunk lényeges előfeltételeit. Ez lehetetlenné tenné a hatékony tevékenységet. Az a baj, ha nem tudják őket akkor, amikor szükségük lenne rá. Nem tudják, mert valójában nem értik. És ezért nemcsak földézni nem tudják az egyszer tanultakat, de mechanikussá vált formális gondolkodásuk segítségével kitalálni sem képesek. Mert nem sajátították el a gondolkodás ama módját, amely nem merő formális nyelvi játék, hanem a formális képesség kifejlesztéséhez nélkülözhetetlen tartalmi tudás. A formális és materiális képzés terméketlen szétválasztása és az egyik vagy másik melletti pedagógiai opció, nem jutott el addig a fölismerésig, hogy a gondolkodás formája és materiája egymástól elidegenítve külsőséges állapot, mert sem az egyik, sem a másik mozzanat nem az, aminek lennie kellene. A forma nem igazán az, aminek veszik, mert az igazi forma a tartalmas forma, a matéria pedig nem a tartalom, mint hiszik, mert a tartalom a megformált matéria, s nem az, amely bárminő forma alá szubszumálható, éppen mert a forma, amelybe bújttatták, nem testre szabott.

Szörnyű lenne, ha mindenkinek értenie kellene teszem a lift mechanikai és elektromos működési elveit, ha nem volna elég az, amit a megfelelő gombok nyomogatásához tudni kell. Ám még szörnyűbb volna, ha az elektromechanikai szakember, egyáltalán bárki a saját foglalkozása területén, csak a gombok nyomogatásához értene. Ezért különböztetik meg filozófusok és szociológusok találóan a „funkcionális racionalitást” (gombnyomogatás) a „szubsztanciális racionalitástól” (a működési elvek ismerete, kifejlesztése és alkalmazása). Mindez így – viszonylag – magától értődőnek látszik. A modern tudományos fejlődés buktatói azonban mégis létrehozták egész területekre nézve az összetartozók merev szétválasztását és a nem-összetartozók misztifikált, „szerves” azonosítását. Ezért elengedhetetlen kibogozni a tárgyalt szimbólum valóságos fogalmi tartalmát és reális összefüggéseit.

A megengedő „vagy” mint a kizáró „vagy” és az összekötő „és” dialektikus pólusainak szintézise

Az alternatíva, avagy a kontravalencia abban különbözött a (megengedő) diszjunkciótól, hogy az előzőben az egyező igazságértékek között nincs választási lehetőség, éppen mert azonosak. Az utóbbiban viszont látszólag választási lehetőségnek ismerik el ezt a viszonyt is. Valójában ez utóbbi: vegyes forma. A kizáró vagyból, az alternatívából és annak diametrális ellentétéből, a nem-szétválasztó – összekötő viszonyból épül föl, a konjunkcióból. A megengedő diszjunkció akkor igaz, ha „p vagy q” tényállás ill. kijelentés igaz, de lehet igaz mind a kettő, p is és q is. Igazolásként rendszerint a köznyelv hasonló összefüggésben szereplő „vagy”-ára hivatkoznak, s mintegy a meglévő köznyelvi fordulatot kodifikálják. Hogy a gondolkodás milyen mozgása és kategóriái rejlenek a köznyelvi fordulat mögött – nem érdekli őket, annyira hozzászoktak a logikai és a grammatikai, a logikai szintaktika és a nyelvtani szintaxis fiktív azonosításához. Ám ez egyrészt arra kényszerít, hogy a „természetes” – valójában társadalmilag-történelmileg létrejövő – nyelvektől egy ideális nyelv konstrukciójához forduljanak, másrészt az ideális nyelv mechanikus tökéletlenségei lényeges kérdésekben sokszor kényszerítenek vissza a „természetes nyelvek” logikai szempontból nemegyszer nagyon is releváns, páratlan finomságú megoldásaihoz. Ami speciálisan a „vagy” és az „és” egymásbatolását a két külön forma mint a gondolkodás igazi pólusainak egyesítését illeti, ezt egyfelől fakticitásnak ismerik el, másfelől abban az írásban és szóban egyaránt (Quine-nel szólva) „barbár” formában kényszerítik rá az élő nyelvre, hogy az „és/vagy” összetett kifejezés használatát erőltetik fontoskodó-pontoskodó normaként. Nem érik be azzal, hogy az összefüggések egyértelművé teszik, melyik verzió szerepel a közvetlen gyakorlati tudat nyelvezetében.

Ha az alternatíva (kontravalencia) és a konjunkció egyesül a (megengedő) diszjunkcióban, akkor a vagylagos tagadás nem két, hanem három kijelentéskalkulus szintézise: a tagadása, a megengedő vagyban szintetizált kizáró diszjunkcióé és a konjunkcióé.

Erről könnyen meggyőződhetünk az előző fogalmi formulázás szigorításán túl, ha szimbolikusan is szemléletessé tesszük. Legyen a szigorítás ez: „ha komponenseiből legalább az egyik igaz”. Bal oldalra az alternatívát írjuk föl, jobb oldalra pedig a konjunkciót. A kettő közé a megengedő vagyot helyezzük, kissé szokatlanul oly módon, hogy a diszjunkció p-je az alternatíva, q-ja a konjunkció értékalakulásának felel meg, csak kettős nyíllal jelzett betűkkel írva, hogy eredetüket ne feledjük. Meglátjuk, hogy ezek kapcsolata a megengedő „vagy” értékalakulását (ami ezúttal is nagybetűkkel írva középre kerül) mint a két egymást kizáró és föltételező szélső pólus szintézisét adja, mégpedig a minimális: „legalább p és q” értékeknek megfelelő formában.

p	↑	q	p	V	q	p	Λ	q
i	H»	i	—»h	I	i«—	i	«I	i
i	I»	h	—»i	I	h«—	i	«H	h
h	I»	i	—»i	I	h«—	h	«H	i
h	H»	h	—»h	H	h«—	h	«H	h

Ott azonban, ahol a következőkben minimum is ugyanazt az értékalakulást adja, bevezethető a „maximum” is, ezúttal az i és h értékek megszokott elosztásával, ahol a „megszokottság” annyiban mindenesetre relatív, hogy első komponense: p éppen úgy kaphatja az i–h–i–h értéksorrendet, mint a második, a q az i–i–h–h-t.

Az igazi kérdés éppen ezért az, hogy melyik most már a döntő a három szintetizáló mozzanat közül? Nem kétséges, hogy a tagadás. Problémánk most már a tagadás konkrét számbavétele. Láttuk, hogy a tagadott változókkal vett konjunkció ad azonos értékalakulást az általunk diszjunktív tagadásnak (az inadekvátan „alternative denial”-nek) nevezettel. Hiszen a „nem p vagy nem q, illetve egyik sem” nyelvi fordulattal kifejezett *disjunctive denial* formalizálva a tagadott változójú diszjunktóval volt ekvivalens, ez utóbbi pedig a De Morgan-féle szabály értelmében ekvivalens a tagadott konjunkcióval (ahol a tagadás a konnektívumra, a konstansra és nem a változókra vonatkozik). De Morgan szabálya – ez természetes, hiszen egyenértékekről van szó – megfordítva is érvényes. Táblázatba foglalva az ekvivalenciákat, tehát megadva igazságmátrixukat, az összefüggést „szemléletesen” is tanulmányozhatjuk.

p		q	≡	¬p	V	¬q	≡	¬(p	Λ	q)
i	H	i		h	H	h		i	H	i
i	I	h		h	I	i		i	I	h
h	I	i		i	I	h		h	I	i
h	I	h		i	I	i		h	I	h

Quine-nek mint matematikai logikusnak megvan az az igénye, hogy a kettős és a vagylagos tagadás egymástól való függetlenségéből az következik, hogy az egyik legalább olyan jó redukciós bázisa az összes többi kijelentéskalkulusnak, mint a másik. Ilyen értelemben neveztük őket funkcionális ekvivalenseknek. A matematikai logika mint algebrai jellegű szféra nivellál, s a mögötte lévő, vagy pontosabban szólva benne rejlő, szféra-immanens filozófiai különbségeket nem veszi észre, vagy ha igen, nem törődik velük. A homogenizálás maximumára törekszik. Nem biztos, és nem is bizonyított azonban, hogy nem lenne előnyös, akár a szférán belül is a heterogenitás – akárcsak alárendelt mozzanatként vagy intenzitásfokként (ami nem mindig esik egybe az operacionális hatékonysággal) – való tekintetbevétele. Nem jár-e eleddig föltáratlan előnyökkel? Legalább az elméleti tisztánlátás, a szimbólumok és a velük való operáció gondolati tartalmá-

nak végső tisztázása szempontjából. A szaktudomány és a filozófia határmezsgyéjén (ott, ahol a határ nem annyira elválaszt, mint összeköt) bizonyos, hogy az előnyök válnak meghatározóvá. Quine vonakodik, szférán belül is, például attól, hogy igazi jelentőségének megfelelően fogja föl a kizáró vagyot. *Mathematical Logic* c. könyvének még negyedik kiadásában is ezt írja, 1961-ben (13. o.): „A kizáró használata a »vagy«-nak [értsd: a kizáró vagy használata] nem elég gyakori a technikai kifejtésekben ahhoz, hogy saját nevét és szimbólumot biztosítana számára.” Nem tudom, van-e gyakoriság-statisztikánk erre nézve. Az azonban bizonyos, hogy az állítás már a maga idején sem volt igaz, sem a névre, sem a szimbólumra nézve. (Ma már nem „exclusion”, hanem kontravalencia, a nem túl sikerült szimbólummal: „)–(“.) Ilyen előfeltevésekből vagy inkább *présentiment*ből (a *sentiment* szót kettős francia értelmében véve, amelyben egyaránt jelent érzést és vélekedést is) a kizárás, általában a tagadás iránti ellenérzésből – amely a XIX. század második fele óta egyre jobban beivódott a filozófiába – nem csak az következik, hogy a megengedő „vagy” vegyes, kombinált jellege az alternatívából és diametrális ellentettjéből, a konjunkcióból még csak problémaként sem merülhet föl, de akár az is következhetne (amit Quine nem tesz), hogy a vagylagos tagadást előnyben részesítik pozitív értékalakulása miatt. Ez mindenesetre ellentmondana a formalizálás nivelláló tendenciájának.

Egy vagy két redukciós bázis?

Ám az, hogy itt a gondolati-fogalmi tartalom tekintetében mégiscsak létezik az egyszerűbb és bonyolultabb viszony a kétféle Sheffer-jel között, világosan kiderül az elmondottakból. Ha ennek összegzését kívánjuk adni, akkor elég egymás mellé tenni és összehasonlítani a két kijelentéskalkulus újradefiniált formuláját. A saját terminológiánknál maradva: a vagylagos tagadás ($p \mid q$) akkor igaz, ha legalább az egyik tag, kijelentésváltozó hamis. Ez a minimum megadása, a maximumot – logikus következményként – mindkét hamis tag tagadása jelenti. Kifejezhető-e azonban a „legalább” komplementumával, a „legföljebb”-bel a kettős tagadás? Bizonyos fönn tartással akkor, ha a legföljebbet nem a komponensekre, hanem magára a konstansra vonatkoztatjuk. A kettős tagadás (*joint denial*) ($p \downarrow q$) legföljebb akkor igaz, amikor mindkét tagja hamis. Minthogy azonban itt nincs más lehetőség, mint a vagylagos tagadás esetében, ezért szigorúan véve ez nem szabatos meghatározás. A szabatos megfogalmazás ez: a kettős tagadás akkor és csak akkor igaz, amikor mindkét változója hamis. A két meghatározás összehasonlítása kifejezi, hogy a minimális, de annál alapvetőbb fogalmi tartalom a kettős, és nem a vagylagos tagadásban van. Még akkor is, ha a kettős tagadás fogalmi tartalmában az „és”-t vagy „is ... is”-t a tagadás potenciális elemeként számbaveszszük, ami, mint láttuk, nem föltétlenül szükséges. Ámde még így is csak két fogalmi mozzanat áll szemben a hárommal.

Ha e fundamentális jelentőségű elméleti viszonyt elfogadjuk, akkor szinte furcsának tűnik föl szemünkben az a kérdésföltevés, amelynek intern – a matematikai logikán belüli – jogosultsága kétségtelen: hogy vajon a Sheffer-féle két tagadással kifejezhető-e a tagadás kalkulusa. A válasz az, hogy igen. Az egyszeri tagadás az igaz tényállást vagy kijelentést tagadva hamis, a hamisat tagadva igaz értéket ad. Míg a többi kalkulus (legalább) két konstanst kombinál, ez egyet. Ezért, azok bináris jellegével szemben, ennek szingularitása emelhető ki. A p-t zárójelbe téve és az i és h értékeinek tagadásából eredő értékalakulást a tagadás jele elé írva, a következő mátrixot kapjuk, amelyet középre helyezve mindjárt mellé is írhatjuk shefferi egyenértékeseit, balra a kettős, jobbra a vagylagos tagadást:

p	↓	q	≡	¬(p)	≡	p		q
i	H	i		H	i	i	H	i
h	I	h		I	h	h	I	h

A matematikai logikusok meggyőződéssel vallják, Shefferrel együtt, hogy ez az a két primitív, amelyre tehát minden kijelentéskalkulus visszavezethető. Nem foglalkoztatja őket az, hogy ha már primitívről van szó, akkor az őseredetiből elég volna egy is. Mindennek elméleti jelentősége nagy – Sheffer tette valóban kiemelkedő –, de gyakorlati jelentősége már kevésbé. Elég ennek megvilágítására annak földidézése, hogy B. Russell, elismerve a *Sheffer's stroke* jelentőségét (lásd *Principia Mathematica* 1968, XIII. o., az 1927-es kiadás bevezetése), nem tartotta célszerűnek a *Principia* jelrendszerének redukálását erre az egyre, mivel ez mértéktelenül megnövelte volna a háromkötetes óriási mű terjedelmét, s a földolgozásával arányos szellemi munkát is.

A fönti egyenértékűségek azonban két problémát is fölvetnek fogalmi, elméleti tartalmuk szempontjából. Az elintézett probléma, hogy innen nézve a harmadik ekvivalencia végképp nem „ekvivalens”, hiszen a tagadás egyneműségével szemben súlyosan esik latba a vagylagos tagadás háromszoros szinkretizmusa, súlyosabban, mint a kettős tagadás esetleges kétszeres szintézise. Így tehát az előbbit a továbbiakban nyugodtan kikapcsolhatjuk. A második probléma, hogy a fennmaradó ekvivalenciát meg lehet fordítani. S e megfordításban nem a kettős tagadás ábrázolja majd a tagadást, hanem megfordítva, az utóbbi ábrázolja majd az előbbit. A keresett egvedüli primitív tehát végső soron nem a kettős tagadás, hanem a tagadás. Mégpedig azt is mondhatjuk a matematikai logika e filozófiai mélyrétegében, hogy minden számszerű jelző: egyes vagy kettős, szinguláris vagy bináris jelző nélkül. Ám ha nagyon akarjuk, úgy a szinguláris jelzőt fölfoghatjuk abban a mélyebb, a matematikában sem ismeretlen értelemben – ahol teszem egy függvény szinguláris pontjáról beszélnek –, amelyben nem mennyiségi, hanem minőségi meghatározottságot jelent. Mert a tagadás – mint dialektikus fenomén – szingularitása autodinamizmusában áll. Abban tehát, hogy saját mozgása révén

kettőződik meg. Önmagát tagadva mást tagadó önmagát tagadja. Még csak előkészíti és megkezdi a magasabb rendű szintézist a pozitív és negatív között, ám nem fejleszti ki. Előtte és alatta van még a – Lassalle szavával szólva – „prozessierende Identität”, a processzus-azonosság stádiumának. Ezt a stádiumot ragadja meg a matematikai logika, s kettőzi meg pusztán mennyiségileg a formális logika alaptörvényének, az elvont azonosságnak megfelelően, mondván, hogy a tagadás = a tagadással. Amit kétszer vagy sokszor mondhatunk ugyanazt ismételve, azt elég egyszer is mondanunk. És megfordítva, amit egyszer monduk, azt kétszer és sokszor is elmondhatjuk. Ha a $V a \vee V a \vee \dots V a \equiv a$ -val, akkor természetes, hogy $a \equiv a \vee V a \vee V \dots V a$ -val.

Így azonban az ontológiai tényállástól, és nem logikai képződményünk belső struktúrájától függ majd az, hogy hányszoros tagadást kell alkalmaznunk. Valójában végső soron mégis csak az utóbbitól, mivel ez szabja meg a többi kalkulusba való transzformálhatóság lehetőségét. Az ontológiai tényállás itt különben is csak egy empirikusan adott matéria lehető legelvontabb megfelelése vagy annak hiánya képzeink és a külső valóság között (ezt tekintik nem csekély túlzással „igazságértéknek”), nem az ontikus kategóriák azon magasrendű összefüggésrendszere, amelynek végső, legátfogóbb elméleti kifejezője az elemzett hegeli törvény. A „nem csekély túlzás” megjegyzés arra célzott, hogy az igazság kérdése nem az elszigetelt adekvációra vonatkozik, hanem egy konkrét egészre, mert az igazság mindig az egészben lakik, ezt kell kifejeznie. Az „igazságérték” így csak a matematikai logikán belüli összefüggésekre vonatkozik, ezt is vehetjük egy viszonylag konkrét egésznek, de egyfelől alatta marad a szaktudomány, másfelől a filozófia igazságigényének. Vonatkozik ez a matematikai logika és a matematikai szaktudomány, sőt a matematikai fundamentumkutatás viszonyára is. A matematikai logika – mint a matematika és a matematikai logika kiváló művelői, Otto Höldertől Hao Wangig egyre határozottabban fölismerik – nem azért matematikai logika, mert specifikusan a matematika logikája vagy mert igazi tárgya a matematika, hanem azért, mert matematikai, halmazelméleti és absztrakt algebrai módszereket alkalmaz logikai és – mint a modális logikák mutatják – ontológiai kategóriák tárgyalására. Megfelelnek azonban eközben a filozófia, közelebbről a dialektika tényleges eredményeiről. Pedig legjelentősebb képviselőik a dialektikát még ismerő és a maga módján megérő Georg Cantortól (vö. írásomat: „Hegel und G. Cantor”, *Hegel-Jahrbuch* 1971) a Hegel-ellenes Russellon és Whiteheaden át a semleges Gödelig és a „non-standard analysis” megteremtőjéig, Abraham Robinsonig *de facto* rákényszerülnek dialektikusan gondolkodni – és gondolkodnak is.

Dialektika és matematika

J. N. Findlay, századunk legjelentősebb angol „hegeliánusa” (az idézőjel csak azt jelzi, hogy ma már nem lehet „szigorú hegeliánus” senki) pontosan fejezte ezt ki a következő leírásban (lásd „The contemporary relevance of Hegel” c. 1959-es esszé, in *Language, Mind and Value. Essays* 1963, 218. o.): „Az a tény, hogy Hegel megvilágító módon használ egy felszínesen nézve ön-ellentmondó nyelvezetet, egyszerűen azt mutatja, hogy a hegeli ellentmondás, hasonlóan a hegeli azonossághoz, nem a matematikai logikusok szerinti haszontalan és önmagától nevetségessé váló, hanem egy ettől tökéletesen elütő, értékes szerepet játszó fogalom. A hegeli dialektika valójában kiegészítés a *Principia Mathematica* és a hozzá hasonló rendszerek gondolkodásához: a világosan metszett fogalmak, a rögzített axiómák és a szigorú deduktív láncok közötti hézagokban lévő gondolkodás ez, ama hézagokban lévő, ahol még nem vagyunk tisztában azzal, hogy mit fednek le gondolataink és mit nem, ahol gondolatainkat szakadatlanul megnyújtjuk és összezsugorítjuk, új materián próbálván ki őket, ahol abban vagyunk érdekeltek, hogy kívülről tekintsük át ezeket, és lássuk meg, mennyire jól vagy rosszul teljesítik fogalmi munkájukat, ahol fogalmaink megszámlálhatatlan laza, pontatlan, csuszamló, változó árnyalatú viszonyban állanak egymással, s jóllehet lazák, nem kevésbé fontosak. Hegel dialektikája a *Principia Mathematica*-hoz hasonló könyvek ilyenfajta informális, nem formalizálható magyarázó és vitázó szakaszainak felel meg inkább, semmint ezek szisztematikus szövegének; és rendelkezik a hézagok közötti kommentár fölmérhetetlen jelentőségével. A gondolat azon döntései és mozdulatai, amelyek megelőzik a formális megállapításokat, s arra indítanak, hogy szélnek eresszük az egyik formális megállapítást a másik kedvéért, valójában a matematizált rendszerek egyedüli részei, amelyek hitelesen filozófiai érdekűek, s mindezek kétségtelenül hegeli értelemben véve dialektikusak.”

Findlay csak azt nem mondja ki megvilágító fejtegetésében, hogy mindezek, a szaktárgyba kívülről jönni látszó dialektikus döntések, többnyire külsőségesülőt formában, belemennek az adott szférába, oda, ahol a szak elemeinek rejtetten dialektikus mozgását, a magábanvalóságában-vett dialektikát szükségszerűen fölváltja a tárgy magáértvalóságában-vett, nem-dialektikus mozgása. Hogy hol, mikor és milyen alapon kerül itt is felszínre a dialektika, teljesült vagy kváziteljesült, a tárgy magáértvalóságát a dialektika magáértvalóságával egyesítő mozgásban, ez külön kutatásra vár még. A főnti fejtegetések nem egy pontja rávilágít a kérdés bonyolultságára is, a megoldási mód lehetőségére is. Findlay ezen a téren is megtette a magáét. Idézett tanulmányában nem teljesen tudatosan, de kimondja a belső egység lehetőségét (i. m., 221. o., „Goedelian sentences: a non-numerical approach” 1942): „Az újabbnak tekinthető időből kettő idézhető tényszerűen a legnagyobb logiko-matematikai fölfedezésekből a hegeli dialektika kiváló és szép példajaként: utalok a transzfinit számok Cantor-féle generálására és Goedel teorémájára az eldönthetetlen kijelentésekről.” S ez utóbbira nemcsak

utal, hanem tanulmányában be is bizonyítja. A hegeli dialektika matematikai felszínre törésének az azóta eltelt időben létrejött újabb nagy példája Abraham Robinson: *Non-standard Analysis. Studies in Logic and the Foundations of Mathematics* (1966) c. könyve, a kalkulus dialektikus metafizikája a matematikai logika egyenruhájában.

Dialektikaellenesség

Ryle a belső meggyőződés hangján jelenthette ki, hogy Hegelt még kritikai célokból sem érdemes tanulmányozni. Szívesen idézgetik Peirce mondását is, amelyet a matematikus Huhn már a kijelentés megszületése előtt valódi értékére szállított alá, még idézendő fejtegetésében: „metaphysics is the ape of mathematics” (a metafizika a matematika majma). Mindez, a releváns problémák komoly tárgyalása helyett, az önkény és problémacsúsztatás, Nietzschevel szólva az „intellektuelle Redlichkeit” hiányát teremti meg. Nem éppen hagyományok nélkül, a történelmi gyökerek ugyanis mélyebbre nyúlhatnak vissza. Az 1848/49-es forradalmak után, a hatvanas évektől kezdve, a német akadémiai élet már nem tekintette bocsánatos bűnnek a hegelianizmust. Günther Thiele szavaiból (ő az első filozófus, aki figyelmet szentelt a hazájában prófétának nem mondható Georg Cantor halmazelméletének) a helyzet egész komolyságát kihallani, amikor könyve (*Grundriss der Logik und Metaphysik* 1878) előszavában megejtően zaklatott tiltakozással ezt mondja: „Bocsánatot kellene kérnem merészségemért, hogy Fichtét és Hegelt a filozófia klasszikusai közé számítom [...]? Útjába állok ezzel Kant kriticismusának vagy az empirikus kutatásnak? A kategóriák Kanttól eredő transzcendentális dedukciója rászorol a részletekbe menő végigvitelre, s bármily szükséges is a filozófus számára az exakt tudományok ismerete, maga ez az ismeret még semmiképpen sem filozófia. A filozófia föladata csak itt kezdődik: az *a priori* magában az empíriában találja meg, föladata ama kategóriák kimutatása, amelyek ennek a jelenségvilágnak konstrukciójában ténykednek [...] Ha így értjük a filozófia föladatát, akkor magától értődik Fichte *Tudománytanának* és Hegel *Logikájának* tanulmányozása, s ha eközben olyan gondolatokra bukkanok, amelyek igazságát el kell ismernem, akkor éppenséggel arra kényszerülök, hogy kiálljak mellettük, tekintet nélkül arra, hogy jelenleg van-e kurzusuk vagy nincs.”

Ily módon, immár több mint egy évszázada, uralkodó tendenciává vált – uralkodóvá, nem kizárólagossá! –, hogy sem nem tudják, sem nem kívánják egy problémakör egészét a maga tagolt totalitásának összefüggéseiben áttekinteni, jöllehet már Aquinói Tamás – a *totalitas* műszavának bevezetője – tudta, milyen óriási a különbség az absztrakt és a konkrét, a „totalitas homogenea” és a „totalitas heterogenea” között. Egyfelől arra hivatkoznak, hogy az egész, egy viszonylagos egész is, éppen a maga egész mivoltában megragadhatatlan. Másfelől – hogy eleget tegyenek a rendszerelmélet kíváncsainak is – előbbi preconcepciójukat kiegészítik azzal, hogy teljesen elegendő egy jelenségkör elvont azonosságát

önmagával megnevezni és rögzíteni. Így bárhol és bármikor önkényesen ragadhatnak ki egy-két „ismertetőjegyet” a komplex egészből, s mit sem törődve annak lényegi strukturális viszonyaival, kinevezik ezt végső alkotóelemnek, őseredeti mozzanatként: „primitívnek” – mint ez a két Sheffer-féle jelre való redukcióban is megesett.

Az elvont azonosság hegeli bírálata és a hegeli dialektikus azonosság-elv értéke

De tekinthető-e vajon, Crocéval szólva – akinek jelszavát Strawson napjainkban ismét föllevenítette a szerző és a terminus dialektikus tartalmának említése nélkül – a „filozófiai logika” szempontjából (azért teszem kritikus idézőjelbe Croce műszavát, mert logika voltaképpen csak egy van, s ez filozófiai) őseredetinek, primitívnek a konjunkció, a diszjunkció, vagy – a tagadás kivételével – az ezekből éppen a tagadás segítségével levezethető bármely más kijelentéslogikai reláció? Aligha. Hiszen a „ $p \wedge q$ ” konjunkció, vagy az „ $r \vee s$ ” diszjunkció összetett képződmények, amint ezt láttuk is már az eddigiekben. Sőt, ezen túlmenően is, hogy egy egyszerű – futólag már érintett – mozzanatra utaljak: p és q konjunkciója két szimbólum összekapcsolása meghatározott rendeltetéssel. Mindegyik szimbólum identikus kell hogy legyen önmagával. Ugyanakkor különböznie kell p -nek q -tól, illetve r -nek s -től. Nemcsak az azonosság, hanem a különbözés mozzanatát is megtalálni szimbólumainkban, és egyáltalán minden szimbólum-alkotásban. Látszólag itt a különbözés csak külsődleges, lényegtelen viszony az identitás mellett. Egymás mellé helyeződnek, belsőbb kapcsolat nélkül. Valójában nem ez a helyzet. Abból következőleg, hogy minden azonosság szükségképpen el kell hogy határolódjék a mástól, a vele nem-azonostól, magán viseli a más kizárásának, a tagadásnak mozzanatát, legalább impliciten. Ráadásul mindegyiknek különböznie kell önmagától is, mivel jelentéshordozó; gondolati tartalma pedig éppoly jól kifejezhető más jelekkel is. Kapcsolatuk konvencionálisan szabályozott. Akkor is, ha az azonosság a túltengő mozzanat, mert önazonosságát csak önmagától és mástól való különbségében tarthatja fenn. Az ilyen és ehhez hasonló problémákat látva, érdemes visszatérni még egyszer Hegel alapgondolatához és problémaszituációjához.

Nem gátolva az olyanfajta nehézségektől, amelyek a – valóságos matematikai és technikai jelentőségükben tökéletesen jogosult és a számítástechnikai gyakorlatban a modern technikai fejlődés nélkülözhetetlen alapjává vált – formalizációs törekvésekből származnak, Hegel még az egyszerű, ám elemi mivoltában alapvető tényállást vehette szemügyre. (A Ploucquet-féle kalkulus, amelyet ismert, s amely a matematikai logika forrásvidékének vékonyan csordogáló erecskéihez tartozott, nem bátorította ennek továbbgondolására.) Szemében azonban ez az egyszerű tényállás korántsem volt csupán logikai, hanem legalább annyira ontológiai. Az

azonosság-elv formállogikai alaptörvénye (ennek különböző aspektusait ábrázolja csupán a nem-ellentmondás és a közép kizárásának elve) a következőt mondja ki: minden jelenség önmagával egyenlő illetőleg azonos, és – voltaképpen illenék hozzátenni – nem-azonos mással. Ha ezt a logikában valóban komolyan vennék, akkor csak tautológiákban beszélhetnénk, mondja Hegel. A szubjektumot: „S” a predikátum: „P” csak megismételhetné. S ez semmitmondó általánosság. Nem hamis, csak terméketlen, mert az ilyen állításokkal tapodtat sem mozdulunk el a helyünkről. Hegel bírálata azt mutatja ki, hogy a formállogikai identitás-princípium szűk és merev, ennyiben félrevezető megfogalmazás, mert még csak azt sem reprodukálja hüen, ami a gondolkodási folyamatban végbemegy – hogy az objektív valóságfolyamatokról ne is szőlünk –, hiszen az ítéletben valami mást és többet várunk el, és *de facto* minden előbbrevívó gondolatfolyamatban teszünk is, mint a szubjektumfogalom megismétlését az állítmányban. Nevezetesen a nem-azonos predikátumfogalom szintézisét hozzuk létre az önmagával azonos szubjektummal, amely ily módon nemcsak önmagával, hanem a tőle különböző predikátummal azonos, abban tartja fenn magát. Önmagával sem lehetne azonos e mással való azonosság nélkül, mert lényegi konstituense esne ki a kijelentésből. Ahelyett, hogy azt mondanánk: „Az ember – ember”, „A rózsza – rózsza” (ahol a „–” jel a magyarban hiányzó *est* vagy *ist* kopulát van hivatva pótolni), azt mondjuk: „Az ember – állat”, vagy „A rózsza – illatos”. Vagy fejlettebb fajspecifikus, definitórikus ítéletben: „Az ember – szerszámkészítő állat”. „A rózsza – kerti dísznövény”. (Nem az egyetlen fajspecifikus ítélet ez, az ember éppúgy „gondolkodó lény” is, a rózsza éppúgy „heraldikai jelvény” stb. egy másik ugyancsak fajspecifikus-definiáló ítélet szerint.) Ahelyett, hogy elsietett bírálatát adnánk Hegel fölfogásának, jellemezzük inkább némileg mélyebben és átfogóbban ennek dialektikus tartalmát és úttörő jelentőségét.

Először is Hegel elve adekvátabb tükrözése a valóságnak, mint a *principium identitatis*, amely egyoldalúan az állandót emeli ki a változó jelenségekből és a jelenségek változásából, s ezért és ennyiben absztrakt marad. (Absztraktsága korántsem jelenti azt, hogy meghatározott föltételek mellett ne volna a megismerési folyamat nélkülözhetetlen eleme.) Másodszor: az új, hegeli elv fényében nézve mindig meghatározhatjuk legalább általánosságban – anélkül, hogy a konkrét tárgyat, amelyet a megismerő individuális vagy kollektív szubjektum megcéloz, már eleve ismernénk – azt a távolságot, amely elválasztja az elvont gondolkodás adta képet a valóságtól. (Hasonlóan ahhoz, ahogyan a matematikában mindig tudjuk, hogy azok a mennyiségi viszonyok, amelyekkel éppen operálunk, mindig valaminek a mennyiségét fejezik ki, függetlenül attól, hogy minek a mennyiségét jelentik és jelenthetik még.) Harmadszor: a mélyebb és átfogóbb elvből a szűkebb és felszínebb mindig levezethető, viszonylag egyszerűbb lépésekben, míg fordítva ez csak akkor áll, ha a tartalmasabb elvet, nevezzük ezt „a konkrét azonosság elvének”, már föltártuk. (A könnyebb és nehezebb itt nem egyszerűen pszichológiai kategóriák, sokkal inkább a megismerési folyamat szerkezeti szintjeit fejezik ki a megismerő individuális vagy kollektív alany oldaláról.)

Alkalmazzuk ezt az általánosabb érvényű elvet a konkrét és absztrakt azonosság esetére. Csak azt kell tennünk, hogy az azonosság és nem-azonosság azonosságából ki kell zárunk a nem-azonosság elvét, radikálisan ki- és megtagadva nemcsak intim kapcsolatának, de egyszerű együttlétezésének lehetőségét is az azonossággal. Ezt teszi az ellentmondás kizárásának az elve, ami azonban nem kiindulópontja, hanem már eredménye a konkrét, az azonosságnak ellentmondó nem-azonosság radikális tagadásának, a megtagadásnak. Ez a tagadás *per definitionem* elvont tagadás, mert nem őriz meg semmit a tagadottból, még a hozzávezető út emlékét sem, hanem semmivé foszlatja. De csak foszlatná, ha tudná. Mert mi marad az elvontan tagadott konkrét azonosságból? Az azonosság (törölve: és nem-azonosság) azonossága. Tehát: az azonosság azonossága, ami nem más, mint az azonosság önazonossága. Az absztrakt tétel a maga semmitmondó egyszerűségében: azonosság = azonosság. Itt azonban ismét megindul az egyszer már bemutatott dialektika: a kétszer szereplő azonosság *nolens-volens* átutal a nem-azonosságra, ami átmegy saját kontráriusába, a különbözőségbe. Bármilyen is valami, gondolati elv vagy anyagi dolog, csak akkor lehet önmagával azonos, ha – mint a példa mutatja – legalább rejtetten tartalmazza a különbséget is. Kiderül tehát – negyedszerre –, hogy a konkrét azonosság és legkritikusabb mozzanata, a nem-azonosság, jóllehet nem *expressis verbis*, ám mint a gondolat-aktus letagadhatatlan mozzanata, intim kapcsolatban marad az elvont azonosság törvényével is. Ennyiben a formális logika szisztematikai szempontból határesetek a dialektikának, míg történelmileg nézve inkább előfeltétele. Jegyezzük meg: csak a logika elmélete számára, nem az egyéni és közösségi spontán dialektikus gondolkodás számára volt előfeltétel. Az ellentétek ezen empirikusan adottiségében válnak érthetővé kölcsönviszonyuk sorsfordulatai.

Ötödször. Az azonosság és nem-azonosság azonosságának elve látszólag hiperkomplex elv. Valójában aligha az. Sőt, egész biztosan nem az, ha definiált fogalmakban gondolkodva, komplexumon tovább már nem analizálható elemek végeredményben külsőséges-mechanikus kapcsolatát értjük, míg a „hiper” egy ezen túllévő, kívülről beléjük hatoló organikus életegység, amely éppen életszerűségében megértetlen és érthetetlen marad. A konkrét azonosság csak abban az értelemben hiperkomplex, hogy a valóságos világgal adekvát lévén, innen és túl van az eklektikusan összehozott rossz szélsőségeken, a mechanisztikus rendszerek absztrakt racionalizmussal is „érthető” alakzatain, és az organiztikus rendszereknek az elvont racionalizmussal érthetetlen (s ezért egy értelem nélkül fölfogott, fogalomellenes misztikus intuícióval pótolni kívánt) élettendületén, *élan vitalján*. A dialektika az elvontban megleli az elevenség magvát, az eleven lendületében az elvont konstituenciákat a maguk belső interdependenciájában. Ezért teszi érthetővé a valóságot, s ezért érthető maga is, materialista formájába öntve. Nem ezen a szellemi mikroszkópon és teleszkópon múltott, ha a védjegyében föllépő cégek, kezdeti térfoglalásuk után, egyre inkább csak selejtet gyártottak és tértnyerésük katasztrofális – nem föltétlenül végleges – térvesztéssé változott. Vissza kell fordulni ehhez a módszerhez, elméletben és gyakorlatban egyaránt, mert

heurisztikus eszközként használva — véleményem szerint — ez a végre fölfedezett *scientific method of scientific discovery and praxis*, amely mindig arra készíti a valódi cselekvő és megismerő szubjektumot, hogy mindenütt, a látszólag legelemibb, más eszközökkel már elemezhetetlen jelenségekben is egy folyamatban lévő rendszeralakulás tényeit lássa, s e komplexum különböző mozzanatait folyamatszerűségükben ragadja meg, föltárva alá-, fölé- és egymás-mellé-rendelt kapcsolataik dinamikáját.

Érthetőség és érthetetlenség a logikai és ontológiai alapelvek tekintetében

Hegel nem veti föl azt a kérdést, vajon az olyanfajta tautológiák, mint „Az ember — ember” ítélet, nem rejtik-e magukban önmaguk ellentétét, a dialektikus ítéletformát? Vajon külső formájuk nem csupán külsőségesült-e? Nem egy belső, képlékeny dialektikus mozgás elidegenedett, megdermedt kifejezése-e?

Még felszínesen nézve is föltűnő, hogy egyazon fogalom szerepel kétszer a tautológiában: az ember fogalma, vagy a rózsáé stb. S ami kétszer szerepel, az legalábbis mennyiségileg különböző. Az ítélet tautologikus azonossága mögött ilyen módon ott húzódik a különbség. Másrészt a mennyiségi különbség saját háttérszerkezetére, egy az előzőnél fontosabb különbségre: a minőségre hívja föl a figyelmet. Egyazon fogalom — amely adott esetben akár különböző szavakkal lehet kifejezve, valamely szinonimájával például — a kettős szerepben voltaképpen minőségi különbséggel fátyolozva jelentkezik: egyszer S. másszor P. Csak a jelentés-azonosság elnyomja a különbséget, a külső fátyol testszínű öltözőkké válik. Ám bizonyos esetekben a fátyol meghasad — rendszerint olyankor, amikor a pozitív állítás valami más állítás hangsúlyos elhárításával jár együtt. Ilyenkor látni engedi a mögötte rejlő, a minőség mivoltát is meghatározó lényegét. Az ember — ember, és nem ágyútöltelék, mondja Brecht (hogy Erdei László megvilágító példájával éljek). Világos, hogy ez az ítélet leveti a korábbi tautologikus jelleget, illetve csak akkor őrzi meg, ha tautológián nem logikai, hanem — Aristotelésszel — retorikai meghatározottságot ill. formát értünk. Az egyes „E” és az általános „A” viszonya bontakozik ki előttünk. Mégpedig nem csupán terjedelmi, azaz mennyiségi viszonyként — ahol a mennyiséget nem szabad azonosítani a számszerűséggel —, hanem a minőségit meghaladó lényegviszonyként. A lényeg szférájában pedig az általános nem egyszerűen szubszumálja, maga alá rendeli az egyedi esetet (eseteket), nem is csak ilyen vagy olyan minőségi attribútummal látja el. Egyenesen lényegi konstituensét, vagy — mint a P-ben szereplő ember esetében — ezek totalitását idézi föl. „E” és „A”, nem kevésbé „A” és „E” továbbfejlődése logikai S — P-vé a kopula egyre tartalmasabbá válásával, a fogalomkincs és a teoretikus gondolkodás egyéb előfeltételeinek megszületésével jár együtt, míg végül át is megy a szigorú elméletalkotásba. A formális logika legbefolyásosabb

irányzatának, a szubszumpciós logikának alaptévedése az volt, hogy az egyest és az általánost azonosította terjedelmi mozzanatával, kirekesztve belőle mind a minőségi, mind a lényegi elemeket. (Más kérdés, hogy az ajtón kitessékelt kategóriák torz formában kerülnek vissza az ablakon, pl. a logikai forma tartalma egyszerű matériává, formahordozó anyagi-nyelvi szubsztrátummá degradálódva.)

Már az előbbiek alapján nyugodtan tekinthetjük az elvont azonosságot érthetetlennek, a konkrét azonosságot viszont, mint az ellentmondás egyik formáját érthetőnek, jöllehet a köztudat és a formállogikusok képzett tudata is éppen a fordított viszonyt tekinti axiomatikusan érvényes igazságnak, a konkrét, ellentmondásos azonosságot érthetetlen irracionálisnak, az elvont azonosságot pedig magától értődő, legmagasabbrendű racionális evidenciának (a valóságos viszonyok fejtetőre állításának egyik alapvető eseteként). Az érthetetlen azonosság egy jelenség, anyagi vagy szellemi dolog, teszem a fogalom azonossága önmagával. Mert mit értsünk azon, hogy az általános = az általánossal, amikor egyszerű szóismétlésbe bocsátkoznak? S még azt sem tudatosítják, amit pedig *de facto* meg kellene tenniük ahhoz, hogy mondjanak is valamit, hogy legalább mennyiségi különbséget kell tételezniük: kétszer kell kimondaniuk ugyanazt a fogalmat. Igaz, bizonyos föltételek mellett — így az absztrakt algebra kijelentéskalkulusaiban — egyszer vagy sokszor kimondani ugyanazt: ugyanaz. Ámde itt nem ez a helyzet. Mert míg ott a kijelentéskalkulusok „igazság”-érték azonosságai kölcsönös fölcserélhetőségük alapjaivá válnak, s ezt a fölcserélhetőséget tekintik döntőnek, itt az empirikuson túlmenő dialektikus meghatározásban a jobb és bal oldal fölcserélése esetén is fönnáll a funkcionális különbség. Az egyik oldal, rendeltetése szerint, mindig definiendum, a másik definiens marad. A fogalom mennyiségi megkettőzése, Marxszal szólva „Doppeltsetzen”-e. E kettős-tételezés pedig már immanensen magában rejt minőségi-lényegi különbségüket. S ha még az elsőt, a szembeötlő felszíni különbséget sem veszik észre, akkor hogyan juthatnának el a rejtettebb másodikhoz?

Az azonosság-fogalom rögtön értelmet kap, ha a különbségre vonatkoztatom: ez = ez, és nem = más. A háromszög — háromszög, és nem négyszög. Csakhogy ez még mindig külső elhatárolódás, amely csak annyit mutat meg, hogy az azonosság a tagadás mozzanatát magán viseli. Ám ha magán viseli a tagadást, akkor magában is hordozza. Mozgása nemcsak másért-lét, másra irányuló elhatárolódás csupán, hanem magáértvaló-lét, belső tagadás, az önmaga létének meghatározása. Mi által? Azáltal, hogy saját elemeinek, konstituenseinek (vagy ha tekintetbe vesszük, hogy egy-egy konstituens maga is komplex alakulat, akkor ezt a többséget kifejező műszóval szólva: konstituenciáinak) önállóságát tagadva, új, szintetikus egységbe foglalja össze őket. A kifelé irányuló, mástól elhatároló mozgás túlnyomólag analitikus, a befelé-menő túlnyomólag szintetikus. Azért „túlnyomólag”, mert a belső mozgás is az adottságok negatív átformálásával kezdődik a szintetikus egység kialakításában. És viszont: a külső is a maga alakzatának elhatárolásában jobban konkretizálja, azaz szintetizálja magával szemben a mások mivoltát. A nem-euklideszi háromszög ismeretében jobban

ismerjük az euklideszit és viszont, mert rákényszerít térformáik sajátosságainak tekintetbevételére.

A szubjektum szemszögéből, végeredményben a megismerő alany nézőpontjából kiindulva, érthetőnek illetve érthetetlennek nevezett azonosság, objektív nevén az elvont (absztrakt) illetve határozott (konkrét) az ellentmondást is felölelő azonosság. Ezeknek negatív kiegészítői (komplementumai) az elvont illetve a meghatározott tagadások.

De mi a tudati alapja ennek a fatális *quid pro quonak*? Miért cserélik föl az érthetlent az érhetővel, s az érthetőt az érthetlennel? Az érthetetlen elvont azonosságot csak azért vélik érteni a közvetlen gyakorlati gondolkodásban, mert nem fogalmilag, de képzetszerűen társítják a külső vagy belső különbséggel, esetleg mindkettővel is. Az érhető azonosságot azért nem értik meg a gyakorlati tudatból kiindulva, amelyik mindig vonakodik a maga részleges tapasztalataiban megrekedve és elfogódva a félhomályból a világosságba átlépni, mert a teljes igazság mind a mai napig radikálisan új az egyszer már megszokott féligazságokhoz és gyakori társukhoz, az abszolút igazságoknak kikiáltott fél- és teljes hazugságokhoz képest. Platónnak mélységesen igaza volt, amikor a barlanghasonlatban úgy írta le ezt a folyamatot, mint a félhomály és árnyak világához szokott emberek elvakulását a fény, számukra addig ismeretlen tündöklő világosságában. Így módon a gyakorlati tudat naivitása számára érthetetlen gondolatforma, az ellentmondás, az elméleti tudat számára érthetővé válik, mozgásban-lévő azonosságként. Transzparenssé, amihez semmi homály vagy rejtély nem tapad. És megfordítva: megvilágítja, hogy a közönséges, a naiv tudat számára a megfellebbezhetetlenül evidens azonosság, mint csak önmagával való azonosság, tehát: önazonosság, pusztán azért tűnik gyakorlatilag teljesen érthetőnek, mert nem tudatosan, képzei félhomályában belecsempészi a neki ellentmondó nem-azonosság, azaz kontradiktorkusból kontráriusba fordítva a szót: a különbség mozzanatát. Így, fölülről nézve, eltűnik minden homály. A fetiszizált, dologiasított, önmagával mozdulatlanul azonos elv, valójában a mozgó, ahogyan Lassalle nevezte szerencsés műszóval, a „processzuáló azonosság” leszármazottja, amely eredetének anyajegyeit magán viseli az öntudatlan gondolkodásban is, míg megtagadják a tudatosan formálisban, amelyet „a” gondolkodással általában azonosítanak. Ám éppen a megtagadás kényszerében is megnyilatkozik létezésük, spontán jelenvalóságuk. A szellem dialektikus napvilágánál mindez áttekinthető, és a gyakorlatban is igazolódó folyamatszerűségében tárul elénk. Folyamatszerű az önazonosság is – változatlan szintű önreprodukció.

Térjünk azonban vissza Hegelhez. Mivel logikája ontológia is, vagy ahogyan újabban elég szerencsétlenül nevezik: ontologika (szerencsétlen ez a heideggeri terminus, mivel a két mozzanat Hegelnél ugyan nagyon relativizált meglétét, amely csak kevésbé engedi kibontakozni az egyiket és a másikat, de mégiscsak megvan, szinte teljesen elfedi), szóhoz juttatja azt a döntő körülményt, hogy ami az eszmei szférában érvényesül, még sokkal inkább érvényesül az objektív világban. Maguk a jelenségek nemcsak azonosak, hanem nem-azonosak is

önmagukkal – mégpedig egyazon vonatkozásban. Mert az egymást kizáró mozzanatok kölcsönösen föltételezik egymást, s együtt alkotnak egy tagolt, valóban artikulált totalitást – éles ellentétben azzal, amit a vulgárfilozófus kritikátlan elképzeléseiben állít. A vulgáris gondolkodás vakon megy el vagy az egyik, vagy a másik mellett. Az ellentétek megvalósult egységében vagy az egység, vagy az ellentét sikkad el tekintete elől, vagy ha véletlenül megpillant valamit az igazi tényállásból, riadtan menekül előle. Hogy a kölcsönös egymás-kizárás és -föltételezés miért és mi módon valósul meg, ez az adott jelenség sajátosságaitól függ, beleértve ebbe a külső föltételeknek a jelenség önreprodukciójába integrált részét, létének közvetlen föltételeit. Ha ezek helyébe más föltételek lépnek bármi okból, akkor két dolog történhet. Vagy képes ezeket földolgozni és elsajátítani létének kisebb-nagyobb átalakulásával, vagy nem képes, és ez szükségszerű pusztulásával jár. Minden esetben processzuáló azonosságról van szó, akár az azonos szinten végbemenő önreprodukció, akár a bővített vagy szűkített önreprodukció, akár a belső vagy külső föltételek megváltozásának esete áll is fönn. Minthogy minderről a formállogikai azonosság segítségével nem lehet szabatosan számot adni, hiszen ez megmerevített pillanatképét adja csak a fejlődésfolyamat végeredményben önkényesen kiragadott állapotainak, s még az azonos szinten végbemenő önreprodukciót is csak mereven és egyoldalúan tükrözi, azért az alaptörvénynek tekintett elvet meg kell haladni, valóságos érvényességi körére korlátozva. Az új, az ellentétek egységét végső általánossági fokára visszavezető hegeli törvény: az azonosság és nem-azonosság azonossága lesz. A törvény éppúgy érvényes a lényeg szférájára, mint a létére, az ontológiára éppúgy, mint a logikára. Hegel először behatóan a lényegszférában fejt ki, a materialista dialektikában viszont már a lét szférájában ugyanolyan erővel, ám bonyolultabb összefüggésrendszerben, szükségszerűség és véletlen komplex reáldialektikájában is érvényesül.

A kontradiktórikus és kontrárius ellentét dialektikus egysége

Bizonyára kezdettől fogva elhibázottnak tekinthető az a kritika – mint ezt napjainkban Josef Schmidt *Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg* c. könyvében (Pullacher Philosophische Forschungen Bd. XIII, München) a lehető legtűzetesebb módon és Trendelenburg Hegel-kritikájának metakritikáját adva kimutatja –, amelyet a XIX. század jelentős logikusai ebben a vonatkozásban Hegel fölött gyakoroltak. Pedig őket történelmi helyzetük még arra készítette, hogy legalább részben a valóságos hegeli elvekkel szálljanak vitába, jöllehet a hegeliánusoktól oly sokat bírált Bachmann érveit vitték tovább, beleértve még a pálya kezdetén Hegel *Logikáját* újraíró Feuerbachot is. Nem fogták föl, hogy a konkrét azonosság nem redukálható a logika szférájára, amint ezt Hegellel

szemben újból és újból bizonyítani akarták. S Hegel nem azért rekurált az ellentétek egységének ontológiai jellegű összefüggéseitől a logikai elvekig, mert úgy vélte, hogy a logika a kulcsa mindennek, mint ahogy a „jobboldali” hegelianus J. E. Erdmann hitte, nagy sikert arató műszóval „pánlogizmusnak” nevezve Hegel fölfogását. Mert Hegel fölfogásának ugrópontja korántsem az, hogy a lét logikai, hanem az, hogy eszmei természetű. Az eszmei viszont nem irracionális, hanem dialektikus. Ebben az eszmeiben áll az ő objektív idealizmusa, míg az utóbbi mozzanat, a dialektikus már az abszolút jelleget („abszolút idealizmus”) képviseli, s ez éppen dialektikus abszolutizmusában viseli magán az önmaga abszolutizmusával ellentétes mozzanatot, a relatívat. S az eszmei jellegű lét, mint a lét eszméje, a szemlélettől a képzetten át terjed a fogalomig. Hegel tehát nem tehetette ontikusan az első helyre az azonosság és nem-azonosság azonosságát, mint a lét alapelvét. De a létezők ellentétének egységében ez pulzál, ez az a mélyenjáró törvényszerűség, amely magábanvalóságában mozgásukat meghatározza. Viszont magáértvaló-léthez csak a szubjektív szellem birodalmában jut, lényegi magábanvalósága után. Más kérdés, hogy filozófiája mindegyik szférájában az alapvető kategoriális meghatározások végigmennek a fejlődés három fázisának tekintett magábanvaló – magáértvaló (amely nemcsak fönntartja magábanvalóságát, de gazdagítja is a mással, előkészítve újabb, magasabb rendű állapotát) – végezetül a magában- és magáértvalóság, azaz a szubsztanciális magáértvalóság fokozatain. Igaz, a „szemlélet”, mint a szellemként fölfogott lét alapelve sikamlós fogalom, amelynek segítségével könnyű leszállítani a dialektikus elveket a kanti transzcendentalitás szintjére. Ez ellen azonban végtelenül sok érv szól – jó néhányat már maga Hegel is elmondott. Vagy lehet „aristotelési”, „organicista” fölfogást csinálni belőle, mint Trendelenburg tette, amikor az ellentétes mozzanatok hajtóerejéből táplálkozó hegeli mozgást a létben és gondolkodásban állítólag közös szemléletből, tehát éppen filozófiailag egy nagyon kevésbé teherbíró fogalomból vezeti le (vö. Szigeti: „Søren Kierkegaard – a profán existencializmus vallásos őse”, in *Útban a valóság felé*, Bp. 1948, 92–93. o.) – holott Hegel a későbbi tudományos fejlődést előlegezve, amely messze túlmegegy a szemléleti tartalommal kitöltött fogalmakon, és nem-szemléletes fogalmaink értékét egyértelműen demonstrálja a szaktudományokban is, a fogalom szemléleti tartalmának meghaladását dolgozza ki.

Ha egyszer a logika szféráját sikerül egy a valóságtól látszólag tökéletesen izolált, abszolút autonómiájú területté tenni, akkor, a konkrét ontológiai tartalom elvesztése következtében, éppen a relatív totalítások szem elől tévesztése miatt, szükségképpen az elvont azonosság kerül az előtérbe, ámbar még a formális logika szerint is a tartalom lenne a fogalom terjedelmének meghatározója. De az, amit tartalmon értenek, annyira strukturálatlan és merev, annyira nem tartalom, hanem a pusztá logikai matéria, az elvont logikai forma szubsztrátuma, hordozója, hogy az így fölfogott „tartalom” egyáltalán nem játszhat bele a fogalmi forma alakításába, mint ahogyan a fogalmi forma is csak terjedelme alá rendeli, de nem tárja föl hordozó matériájának igazi tartalmát. Marad az azonosság azonossága.

Az azonosságon kívül került különbség, ami nem más, mint a nem-azonosság negatív formájának átfordulása a pozitívba, egy egészen más szférába szorul – ki az általánosból, egy attól állítólag tökéletesen független más területre, a különösére. Ez szükségképpen külső viszonyban áll saját általánosával. Terjedelmileg beletartozó alárendeltje, de nem lényegi konstituense, pedig különös nélkül éppúgy nincs általános, mint megfordítva. Mint ahogyan alárendelődés sincs mellérendelődés nélkül, mivel csak az egymás mellé sorjázó fogalmak elütő körei követelik meg axiális viszonyuk tisztázását.

A tagadás tagadásának megtagadhatatlansága és a dialektikus „rákmenet”

Keressük meg azt a gondolatmotívumot, amely megindokolja az antidialektika álláspontját. Következményszerű tételük értelmében egy tagadó fogalomból, a negativitásból sohasem lehet pozitív, állító fogalomig eljutni. A nem-azonosság ilyen negatív fogalom – hogyan lehetne hát ebből „előkotorni” („herausklauben”) a pozitívat, azaz a különözés fogalmát? Nos, a nem-azonosság: az azonosság tagadása. Tagadás azonban csak addig van, amíg van mit tagadni. Ennek a tételnek a komplementuma az, hogy az állítás is csak addig az, amíg kizár valamit önmagából, kizárja saját mását. Saját ellentétes mozzanata nélkül az egyik éppúgy semmivé foszlana, mint a másik. A gondolkodás mint intencionális aktusok sorozata örökös újrakezdés lenne. Megsemmisülne, mielőtt valamivé válna – valamivé-létele éppen megsemmisülése lenne. Az újbóli születés örökös kínját csak szakadatlan elhunyt enyhítené. A triadikus hegeli formula nem-azonossága éppen ezért fönntartja, immár önmaga alárendelt mozzanataként, az azonosságot. Ezt formálja a negatív jelleg uralmának megtartásával pozitív különbséggé, különbözőséggé a kritikus fogalmat. A tárgyi világban még sokkal nagyobb súllyal mutatkozik meg ez: a dolgok, helyzetek, folyamatok folyamatos változásának egységében. Minthogy a formula második tagjában alárendelten benne rejlik az állítás, a továbbiakban ez erősödik föl oly módon, hogy a különözésnek végül is különböznie kell önmagától ahhoz, hogy az azonosságba menjen át. Végeredményben ez az alapja annak is, hogy a hegeli triád adott esetben tetrád. Tetráddá válik mindenütt, ahol a második tagban, a nem-azonosságban a különbség önmagától való különbözése kezd az előtérbe kerülni, s föllép a magasabb rendű, összefoglaló azonosságba való átmenet. S minthogy az első mozzanatban nem is annyira potenciálisan (mint ahogyan ezt Aristotelész nyomán mondani szokták), mint inkább aktuálisan, ám periferikusan, határhelyzetben meglévő tagadás pattan ki dominánsként a másodikban, hogy helyt adjon a háttérazonosság mozgásának, azért ez a második stádiumban kibontakozó, elütő mozgása az állításnak, nem periferikusan, hanem immár lényegileg maga is tagadás. Nem a tagadás elvont megtagadása, hanem tagadása, annak érvényesülése, hogy a mozgás egyik

szakasza volt minden megelőző, s ami rá következik, maga sem végállomás, csupán állomás.

A fent leírt mozgás a tagadás tagadása — implicit mozzanataival együtt ábrázolva. Ez a mozgás megtagadhatatlan. Nem abban az értelemben, hogy ne lehetne elrekeszteni útját, mint ahogyan a vallásos és profán egzisztencializmus teszi, amikor megáll az azonosság és nem-azonosság ellentmondásánál, a továbbhaladást a két pólus közötti örök hánykolódással, vergődéssel helyettesítve, Kierkegaard-tól Heideggeren át Sartre-ig, ily módon kölcsönözve egy sajátos látszatszerűséget az ellentmondás kizárása elvének. Eközben fönnen hirdeti az identitás-elv abszolútosságát, vagy legalábbis megközelítésének föltétlenül kötelező jellegét, közeledés helyett valójában helybenmozgást adva — amit Kierkegaard egyszer szerencsés szóval a dialektikus víztaposás paradoxájának nevezett.

Megtagadhatatlan a tagadás tagadása abban az értelemben, hogy ha van a formálisan nézve megoldhatatlannak látszó ellentmondásnak megoldása, tartalmas útkeresésével továbbvisz a megoldást jelentő mozgásforma felé. Vagy ha nincs, megtagadja a nagyon is megtagadható, kétes értékű „ellentmondást”, s visszaküld a kiindulópontra, annak konkrét kritikai vizsgálatát követelve meg, vagy mint a matematika *reductio ad absurdum* bizonyításainál, a kiindulópont érvényesként való elfogadását. Rendszerint figyelmen kívül hagyják, hogy ez a visszafelé megtett út éppen annyira előrevivő mozgás is a megismerés össz folyamatában. Ám a mozgás pillanatnyi „rákmenete” — hogy ezzel a zenei összhangzattani kifejezéssel éljünk — mégiscsak ékes bizonyítéka annak, hogy mennyire indokolatlan Karl Popper ama dialektika-ellenes állítása, hogy a dialektika alapján teljesen érthetetlen jelenség, ha a tagadás tagadása azonos szinten maradó eredményt ad. Rendszerint a Boole-algebrára hivatkoznak.

A „rákmenet” a tagadás tagadásának megerősítéseként a második tagban előálló tagadás megtagadása volt. Az a tény, hogy az összmozgás kiindulópontjának vizsgálatához küldött vissza, nemcsak az összmozgás dialektikus jellegét világítja meg, de egyszersmind a dialektikus mozgási folyamat kiindulópontjának fontosságát. A mindig csak relatív kiindulópont belső és külső föltételeknek van alávetve. Az utóbbiak, amennyiben a jelenség lefolyását tiszta formában vizsgáljuk, figyelmen kívül hagyhatók, vagy ha nem, csak módosító szerepet játszhatnak. Vizsgáljuk meg ezért a kiindulópont problémáját Boole esetében.

Boole-algebra, polivalens logika és dialektika

Boole, új algebrája megteremtésénél, a másodfokú egyenlet elméletéből indult ki. Nem siklott át annak határesetén, azon a „triviálisnak” tekintett formán, amelyben az önmagával megszorozott mennyiség hatványalapja egyenlő a meghatározottal: $x = x^2$. Az egyenlet átalakítása megadja a „logikailag” használható gyököket: $(x^2 - x) = 0$. S mivel $(x^2 - x) = x(x - 1)$, azért az x két értéke oldja meg nullára az egyenletet: $x = 1$, vagy $x = 0$. Ezek azok a használható „logikai” gyökök,

amelyeket könnyű volt az „igazságértékekkel”, az igazzal és a hamissal azonosítani, ahol az igaz egy a legössztövérebb vonásaiban fölfogott tényállásnak, a hamis pedig a tényállás hiányának felel meg. Mindez átvezetne már az ismeretelmélet területére, hiszen a logika, főleg a formális, de bizonyos fókig a dialektikus is, a gondolati formák használatának helyességével, az utóbbi, a dialektikus, mint az igazságra vezérlő kalauz, célravezető mivoltával foglalkozik. Akárhogy is áll a dolog a tényigazságoknak való megfeleltetéssel, egy elméletileg és gyakorlatilag használható algebra jön létre, a Boole-algebra (első formájában 1847-ben „the mathematical analysis of logic, being an essay towards a calculus of deductive reasoning”). A másodfokú egyenlet határesetek elszakad eredeti alapjától, önállósul és kitágul, alkalmassá válik – főleg Frege invenciózus közreműködése után – bizonyos logikai föladatak megoldására is.

Valójában nem a tényigazságokról („vérités de fait”), inkább elvont hipotetikus-deduktív rendszerekbe foglalható és levezethető szigazságokról, pontosabban az értelem igazságairól („vérités de raison”) van itt szó. Ha Boole ismerte volna a klasszikus német filozófia eredményeit a dialektikus gondolkodás elmélete kidolgozásában, alkalmasint fölmerült volna számára az igazat és hamisat dichotomikus merevséggel szembeállító bivalens vagy bináris rendszer túllépésének egyszerű lehetősége is. Ez adva lett volna – továbbvive egy lépéssel a matematikai analógiát – a harmadfokú egyenlet három gyökében. Hiszen ez nem más, mint az $x = x \cdot x^2$ átalakítása: $(x \cdot x^2 - x) = 0$ -ból kiemelve az x -et kapjuk $x(x^2 - 1) = 0$. S mivel $(x^2 - 1) = (x - 1) \cdot (x + 1)$, azért ezt az utóbbit helyettesítve az eredeti egyenletbe az átalakított képletből $x \cdot (x - 1) \cdot (x + 1) = 0$, világosan látszik, hogy a keresett három gyök a +1, 0 és a -1. A szélső tagokat igaznak (+1) és hamisnak (-1) véve, a harmadikat könnyen értelmezhetjük semlegesként. Hiszen a semleges, mint egy folyamat eredménye, az igaz és a hamis neutralizálódása. Mint folyamattermék magában hordja keletkezése nyomait. Sem nem igaz, sem nem hamis, vagyis igaz is, hamis is. Végeredményben igaznak és hamisnak egyenlő részarányú együttese, szövődményes egyesülése, esetleg lazább együttlétezése.

Olyan lépés ez, ami az új, Boole-föltárta szférában csaknem háromnegyed századig váratott magára. Más kérdés, hogy Lukasziewicz nem ezt az utat követte, s eltérő jelölést adott. (Először a *Ruch filozoficzny*-ben: 1920, 5, 170–171. o.) A három érték e bevezetésével nyílik meg a polivalens logikák kiépítésének útja. A több itt nem kettő, hanem legalább három. Sőt nem is szükségképpen csak három. Mert a két határérték és a „semleges” közép távolsága +1, -1 és 0, vagy Lukasziewicz matematikailag alkalmasabb, az imaginárius számok problémájától mentes jelölését követve: $1 - 1/2 - 0$ intervallum a valós, vagy legalábbis a racionális számok végtelen sorával tagolható, oly módon, hogy minden számhoz „igazságértéket” rendelünk, amely kifejezheti az értéknek intenzió és extenzió szerinti jelentőségét.

Ez a polivalens hármasság abban az értelemben közelebb áll már a dialektikához a bivalens dualizmusnál, hogy alkalmasabb eszköz a dialektika bizonyos

vonásainak formalizálására. Ilyen kísérletek történtek is. (Csak néhány fontosabbat említve: Michael Kosok: „The formalisation of Hegels Logic. Its formal structure, logical interpretation and intuitiv foundation”, *International Philosophical Quarterly*, 6 [1966]; Hector C. Sabelli: „An algebraic model for dialectic negation”, (sokszorosítás 1972; F. G. Asenjo: „Dialectic logic”, *Logique et Analyse*, No. 4, 1965; Y. Gauthier: „Logique Hégélienne et formalisation”, *Dialogue* 6 [1967]; L. S. Rogowski: „A változás és mozgás ellentmondásosságára vonatkozó koncepció logikai értelme”, *Magyar Filozófiai Szemle* XI. [1967].) Kritikai fölülvizsgálatuk megmutatná, hogy a rendszer-egész miért nem formalizálható. Nem formalizálható még abban az esetben sem, ha elismerik, hogy a többértékű logikában bennerejlő dialektika a metaelmélete a bivalensnek és nem megfordítva, ahogy általában hiszik. A mennyiség, mint külső közömbös meghatározottság, amely a tartalmat csak sokszorosán közvetett formában érinti, s ezért alkalmazható mindenre és – a megfelelő transzformációk nélkül – semmire sem. Vagy, ahogyan B. Russell fogalmazta a szkepszis hangvételével: „a matematikát [...] úgy határozhatjuk meg, mint azt a tárgyat, amellyel kapcsolatban sem azt nem tudjuk, hogy miről beszélünk, sem pedig azt, hogy igaz-e, amit mondunk”. (*Mysticism and Logic*, 7. kiad. 1932. a tanulmány: „Mathematics and the metaphysicians”, 1901-es korai írása, de állításait végig fölntartja, filozófiája változásaiban is.) Éppen külsőségesült formája miatt nem lehet olyan végsőnek vagy őseredetinek, tartalom és forma azon egységének tekinteni, amit a filozófia megkövetel.

Am ne feledjük, hogy korábbi tételünk értelmében, a matematikai vagy szimbolikus logika nem filozófiai diszciplína, hanem matematikai, szorosabban az absztrakt algebra területéhez tartozó. Ezért helyesebb a szimbolikus logika elnevezésnél a matematikai, ha a matematikai megjelölésen nem a sajátosan matematikai tárgyra való korlátozottságot, hanem a matematikai módszerek rendszeres használatát értjük. S a matematika magasabb szféráiban, innen és túl az elemi matematikán, a dialektika nemcsak latensen, legtöbbször csak mélyen elrejtett implikációiban érvényesül, hanem kifejtett, *an und für sich* formáiban is. Hogy mikor és hol, azt ennek a fejtegetésnek a kereteiben aligha lehet meghatározni. Elég, ha annyit állítunk, hogy mind gyakorisága, mind fontossága tekintetében kifejtett formája a felső matematikában uralkodik, ami nem mond ellent annak, hogy ez a különbség, amely az ellentétesség formáiban is jelentkezhet, megerősíti, nem pedig gyöngíti Cantor és Dedekind halmazelméleti eszközökkel végbevitt hídverését az addig jószerivel elválasztottnak tekintett területek, az alsó és felső matematika között. Egy dolog azonban a matematikai formalizmusok segítségével való ábrázolása a dialektikának, s más dolog a felsőbb matematika valamint a matematika fundamentumainak dialektikus jellege. Az előbbi általánosságban véve a dialektika abszolút rugalmasságának megmerevítése irányában hat, az utóbbi – filozófiai fölhasználásában, esetleg általánosításában – a dialektika rugalmasságának igazolása illetve megerősítése érdekében hasznosul.

Dialektikus átmenetek a formalizált szférán belül

Vegyük csak gondolatunk kifejtése végett szemügyre az imént említett azon ellenérv cáfolatát, miszerint a tagadás sohasem fordulhat át állításba, egy kontradiktorikus ítélet vagy fogalom soha nem mehet át kontráriusába, mivel a nem-fehér kontradiktorikus fogalmával szemben bármi állhat, nem csupán a fekete. Történelmi eredetét tekintve Aristotelés antiplatonizmusának egyik nem-szerencsés terméke ez, amelyben állásfoglalása a szélsőséges platóni idealizmussal (az „*universalia ante rebus*” elvével) szemben átmegy a dialektika bírálatába, mivel végső soron materialista jellegű empirizmusában nem tulajdonít a negatív fogalmaknak és ítéleteknek az így-és-nem-másképp-lét értelmében vett objektivitást. A negatív ítéletek és fogalmak csak a tévképzetek kiküszöbölésére szolgálnak. Olyan fölfogás ez, amely sokszorosan ellentmond saját mélyebb dialektikus tendenciáinak, s ami miatt bizonyos fokig megkérdőjelezhető diktum, miszerint Aristotelés az antikvitás ama legnagyobb dialektikus koponyája lett volna, aki a dialektika valamennyi formáját végigvizsgálta. A kontradiktorikusnak és kontráriusnak szokásos, metafizikus jellegű elválasztása még olyan gondolkodókban is kételyeket keltett, akik történetesen a matematika felől vágtak neki a filozófiának. Így a francia nevű angol logikusban, Augustus de Morganben.

De Morgan – a Booleéhoz hasonlóan 1847-ben megjelent – *Formal Logic or the Calculus of Inference* c. művében beható kritikai vizsgálatnak veti alá a metafizikus elválasztást, azzal az eredménnyel, hogy a kontradiktorikus és kontrárius ítéletek és fogalmak csak abban az esetben választhatók el teljes határozottsággal, ha különbségüket a következő módon definiáljuk. A kontradiktorikus viszonyban, amelyben az egyik valamely meghatározást tagad, amit a másik állít, valamelyik állítás vagy fogalom szükségképpen igaz, de nem mind a kettő együtt. (Valami vagy fehér, vagy nem fehér, de nem lehet mindkettő egyszerre: itt nyilvánvalóan nem veszi tekintetbe komplementumát, a fekete és a kettő keveredéséből létrejött szürke színeket, s ezek elméletileg is kifejezhető végtelen árnyalatait, amelyeknél a közép szín teljes elegyétől balra, a fehér pólus felé menő szürke színskálában még a fehér az uralkodó, míg jobbra, a feketéhez törekvően a nem-fehér, azaz a fekete különböző intenzitásfokai a meghatározók.) A kontrárius fogalmak és ítéletek esetében, ahol is az egyik az ellentétét adja annak, amit a másik állít, mindkettő lehet hamis, és ha valamelyik történetesen szükségképpen igaz, akkor a másik szükségképpen hamis. Vagy, de Morgan végsőig tömör megfogalmazásában: „A kontrárius ily módon nem más, mint a teljes és totális kontradiktorikus; és némi meggondolás felszínre hozza, hogy a döntő különbség a kontráriusok és kontradiktorikusok között abban rejlik, hogy a kontráriusok mindketteje hamis lehet, ám a kontradiktorikusok közül az egyik igaz kell, hogy legyen, a másik hamis.” (I. m., 5. o.) Mindezen meggondolások azon két föltétel mellett érvényesek, hogy (1) a fogalmak és ítéletek matériája, tehát az, amit korábbi kifejtésemben megkülönböztettem a logikai formák tartalmától, ugyanaz (vö. Szigeti: *A tudományos gondolkodás forradalma*, Bp.

1984, pl. 483. o.) és (2) a fogalom és ítélet között dialektikus átmenet van, lévén a fogalom az eredményébe bekötődött ítélet, az ítélet a kibomlott fogalom (i. m., 259. o.).

A fönti, az ítélet-elméletben szigorúan megtartott disztinkción kívül, a fogalmakra nézve de Morgan végül is „eltörli” a kontradiktorikus és kontrárius különbségét, mert a tagadó fogalom egy konkrét univerzumon belül pozitív jelentőségűvé válik. Valami, amit Hegel fél évszázaddal azelőtt fölfedezett már, s amiről de Morgan aligha tudhatott az angol hegelianizmus föllépése előtt. S ennek a morgani fölismerésnek – bizonyára Jevons közvetítésével – következménye van a matematikai logika kvantifikációs elméletére nézve is, amelyben az addig nem kvantifikáltan fölépített kijelentés-logikai alakzatokat kvantifikálják.

A pozitív és negatív egyetemes, univerzális (jelöljük „ \forall ”-val és „ $\neg\forall$ ”-val), illetve a pozitív és negatív különös vagy inkább részleges, partikuláris, ami a kvantifikációs fölfogásban az egyedit is magába foglalja, mivel a részleges legalább egyet jelent (jelöljük ezt „ \exists ”-vel illetve „ $\neg\exists$ ”-vel) – mindez és az ezek által érintett összefüggések viszonya dinamikussá válik. A pozitív kvantorok „átmennek” a negatívba, a különösök az általánosba, és viszont. Az átmenetel folyamata mint olyan eltűnik (valójában a szimbólumokat algebrai szabályok szerint mozgó megismerő alany tevékenységében lép föl), és csak a végeredmény áll előttünk rigid ekvivalenciájában, ám mégis magán viselve eredetének tojáshéjait, főleg a tagadásban. Quine találóan írja a *Methods of Logic*-ban (1961, 88. o.): „Az egyetemes és létezési kvantifikáció jelentésükben bensőségesen kapcsolódnak össze a tagadás révén.”

A tagadás fogalma mellett a probléma föltűnik az ontológiai mozzanat megjelenésében is. Némi egyszerűsítéssel, pusztán azért, hogy ne kelljen a matematikai logika szempontjából fontos, de ebben a nem-specifikusan logikai, inkább csak ontológiai – mert a logika egyes mozzanatai már itt is megkövetelik helyüket – összefüggésben e szubtilis álláspont további elemeit kifejtenünk, ezt mondhatjuk. A „ \exists ” nem egyszerűen részlegest jelent, hanem azt, hogy létezik vagy nem létezik „ $\neg\exists$ ” (ezért hívják egzisztenciális kvantornak) olyan részleges valami, „van, illetve nincs legalább egy olyan x ” (x = egy változó, tényállás, dolog, állítás, név, legyen itt x : Lx = ló), amely ilyen vagy olyan tulajdonsággal, mondjuk N -nel rendelkezik (legyen Nx = négylábú). Például. Minden ló négylábú. ($\forall x$) ($Lx \rightarrow Nx$). Vagy, a formula tagolásához ragaszkodva a köznyelvi szinten is: Bármely dolog, amely ló, föltételezi, hogy négylábú. De ugyanezt fejezhetjük ki a tagadással és az egzisztenciális kvantifikálással: $\neg(\exists x) (Lx \wedge \neg Nx)$. Nincs [egyetlen] olyan ló, amely nem négylábú. A szimbolizmus artikulációjához ragaszkodva: Egy olyan dolog sincs, ami ló és nem négylábú. S ez az összefüggés szimmetrikus. Nemcsak az egyetemesen állító kijelentés fejezhető ki részlegesen illetve egzisztenciálisan tagadóval, de megfordítva is, az egzisztenciálisan állító is kifejezhető egyetemesen tagadóval. Legyen P = pejszín, akkor a „léteznek pejlovak”, szimbolikusan: $(\exists) (Lx \wedge Px)$. Köznyelviileg tagolva: Létezik legalább egy olyan dolog, amely ló és egyben pejszínű. Utóbbiban az alany és tulajdonsága

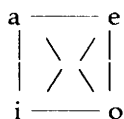
kapcsolatát konjunkció fejezi ki, ellentétben az univerzáló kvantor implikációs („ \rightarrow ”) kötésmódjával. S a fönnálló különbség ellenére — amelynek elemzése részben korábbi állításunkat igazolná, részben megerősítené és kiegészítené — a részleges tagadó ítélet egy egyetemes állító ítélettel válik egyenértékűvé, a részlegesen állító viszont egy egyetemesen tagadóval, mint ahogyan fordítva is. A félreértést elkerülendő, szögezzük még le: az ontológiai mozzanat nem az ontikus tartalmat, a valamivé-levésben-lét kategorialis összefüggéseit célozza meg, csak egyértelműen mutatja azt, hogy mindennek ontikus materiája van. Ám még ebben az inadekvát formában is utal arra, hogy az általános „intim” kapcsolatban van a létezővel, s a létező az általánossal. Nincs közöttük „hiatus irrationalis”.

Mindez, és sok egyéb, itt nem tárgyalható átmenet a formalizált-formális logikában kellőképpen igazolja, hogy a pozitív átmenet a negatívba, és megfordítva, s azok a tilalomfák, amelyeket éppen az átmenetek ugrópontjainál a formális logikusok fölállítottak, gyakran még a saját szférájukon belül is korlátozottak és önkényesek. A formális logika formalizálásánál föllépő, megkerülhetetlen, ámde éppen a maguk igazi jellegében nem tudatosított dialektikus futamok és fordulatok ennek ellenére nem törik át a formális-logikai gondolkodás metafizikus jellegét. Mert, végső struktúraviszonyaiban, megmarad a dialektikátlan merevség, bár az algebraizálás következtében az alapstruktúrán belüli elaszticitás megnövekszik, s ezzel hatékonysága, kiterjedése és alkalmazhatósága is öregbedik. Az előbb említett probléma, az egymással ellentétes jellegű kvantorok egymásba való átmenete — ha nem is a *sub specie dialecticae* tekintetében — teljesen tudatos, amint ezt Quine tömör megfogalmazásából is láttuk. Quine, figyelemre méltó módon, az „intim” szót használta. Összegezve: a tárgyalt ekvivalenciák, mint a dialektikus gondolkodásfolyamatnak e folyamattól elszakított végeredményei, dialektikus mozzanataikat a tagadás megkerülhetetlen szerepében, a negatív pozitívvá-válásában (és viszont) mutatják meg, nem-dialektikus vonásukat pedig főképpen abban, hogy a pozitív és negatív, általános és részleges terjedelmileg vannak meghatározva, s e vonásukat algebrai transzformációikban is megőrzik, sőt föl is fokozzák.

A terjedelem határainak problémája. A „modus ponens” és a rekurzív következtetés

A formális logika a terjedelmileg és minőségileg meghatározott ítéleteket az „a” (= „a” sserit, universaliter), „e” (= n „e” gat, uni.), „i” (= asser „i” t, particulariter), „o” (= neg „o”, parti.) betűkkel rövidíti. Általános érvényű pozitív illetve negatív ítéletek a — e, amelyek közül csak az egyik lehet igaz, de mindkettő lehet hamis: „a” és „e” is. Viszonyuk kontrárius, diametrális szembenállás, ellentét. („Mindennütt esik.” — „Sehol sem esik.”) Szubkontrárius a pozitív illetve negatív részleges ítéletek, „i” és „o” viszonya; csak az egyik lehet hamis, de igaz lehet mind a kettő.

Szubalternáló az egyetemesen és a részlegesen állító illetőleg tagadó ítéletek viszonya, az $a \text{ --- } i$ és az $e \text{ --- } o$; a részleges igaz, ha igaz az egyetemes, ám az utóbbi igaz vagy hamis is lehet, függetlenül a részleges igazságától. Fontosabb a kontradiktórikus viszony: $a \text{ --- } o$ és az $e \text{ --- } i$. Így a („Minden hattyú fehér”) és o („Nem minden hattyú fehér”), ill. e („Egy szám sem irracionális”) és i („Némely szám irracionális”), hiszen ebből az egyik szükségképpen igaz, míg a másik hamis; kiesik az együttes hamisság és az együttes igazság lehetősége. Ezekből a jelölésekből épül föl az úgynevezett logikai négyzet, amely geometrikus sémába foglalja össze a formális logika végső strukturális viszonyait, megmutatva ezek metafizikus merevségét is.



Az ítéletek terjedelmi, vagy ahogyan szokásosan nevezik mennyiségi viszonyai, amelyek a matematikai logika kvantoraiban is kifejeződnek, nivellálják az általános, különös és egyedi: A, K, E lényegviszonyait. A lényegi belső szükségszerűség vonalán mozgó viszonyaikat elvontan azonosítják esetleges jellegű, külsőséggé vált, megdermedt viszonyaikkal. Ezzel a szükségszerűségnek matematikai formáit léptetik életbe – amennyiben a logikai formákat formalizálják, megfelelő algoritmusnak vetik alá – ám lényegében megszüntetik logikai jellegét.

A logikai négyzetben szereplő ítéletek transzformálása kvantifikált kijelentésformák ekvivalenciáivá csak kis részét jelenti a formalizált következtetésekben fontos szerepet játszó ekvivalenciáknak. Ám zömükben ez utóbbiak megfelelnek a formállogikai hiányos következtetéseknek (enthymémák). S mivel ezek visszavezethetők a logikai négyzet ítéletformáira, azért fontos általánosítás lehetőségéhez érkeztünk. Megkockáztathatjuk és – fő vonalaiban – bizonyíthatjuk is azt az állítást, hogy a matematikai logika következtetési formái, gyakran szélsőségesen nagyfokú bonyolultságuk ellenére, kötve vannak a formállogikai alakzatokhoz, s mivel ezek a dialektikus következtetés külsőségesült formái, azért végső soron a dialektikus következtetéshez. Hatékonyságát nem annyira a logikai gondolat új formái bevezetésének, mint inkább a matematikai módszerek következetes alkalmazásának köszönheti: ezekkel együtt lépnek be az említett dialektikus elemek is.

A felhasznált következtetési formák közül a formalizált szférában a matematikai logikusok szerint is kitéüntetett szerepe van a *modus ponens*nek. Ha adva van p , akkor adva van q . Adva van p . Tehát adva van q . A formállogikai érvelés szerint az alappal együtt adva van a következmény. Ha tehát létezik az alap, akkor a konklúzióban joggal hivatkozhatok rá. Ám az alap létét a második ítéletnek állítania kell, hiszen a főtételek ítélet-kapcsolata föltételes lévén, erről

semmit sem mondott. Ha esik az eső, akkor nedves a föld. Esik. Tehát nedves a föld. Viszont nem következtethetünk a következményről az alapra, mivel azonos következményt különböző alapok (okok) is előidézhetnek. Érvénytelen illetve nem általános érvényű ily módon ez a következtetésforma: Ha esett az eső, akkor a föld nedves. Nedves a föld. Tehát esett. A nedvességet nemcsak az eső okozhatta. Ugyanezt állítja a matematikai logika, kiüresítve, minden jelentéstartalomtól absztrahálva az alap – következmény viszonyt elvont implikációs viszonyná téve. A „ha ... akkor” mint kondicionális, akkor és csak akkor hamis, ha a $p \rightarrow q$ implikáció előtagja igaz, utótagja hamis. A szokott – egyébként többszörösen megkérdőjelezhető – érvelés szerint azért, mert a logika szabályainak helyes alkalmazása esetén igazból nem következhet hamis. Minden egyéb esetben igaz, leginkább akkor, ha az előtag hamis, mert így mindenképpen igaz, akár igaz, akár hamis az utótag, míg az igaz előtag csak igaz utótagot követelhet. A hipotetikus főtételhez konjunkció csatolja az altételt, s a kettő összetett előtagként fölfogott sémájához újabb implikáció kapcsolja a konklúziót jelentő utótagot. A kvantorok nélkül fölírt kijelentés-logikai következtetési séma a mondottak alapján ez lesz:

$$p \rightarrow q \wedge p. \rightarrow q$$

A második implikációjel „ \rightarrow ” előtt, a p után szereplő pont a zárójelet pótolhatja, annál is inkább, mert itt konjunkciónak véglegesen a „ \wedge ” szimbólumot tekintjük és nem a szokásossá vált pontot. Egy nyílt, nem-quantifikált, vagy zárt, kvantifikált formula akkor általános érvényű, ha az „igazságértékek” i (gaz) és h (amis) minden elosztása mellett igaz lesz, nem falszifikálható. Próbálkozzunk csak formulánk falszifikálásával. A pontig terjedő előtagot és az utótagot összefogó implikáció q -ja h lehet csak, hogy implikációnk előtagjának igazsága esetén formulánk hamis legyen. S ha egyszer q ezt az értéket kapta, akkor az előtagban is h marad. Így már csak p -ről kell diszponálnunk. Kiderül, hogy akár i , akár h , a konjunkcióval összekapcsolt előtag mindenképpen hamis, semmiképpen nem igaz. A konjunkció csak akkor igaz, ha mindkét tagja igaz, az összes többiben hamis. Legyen p igaz, majd hamis. Ekkor sémánk behelyettesített igazságértékekkel így fest:

$$\begin{aligned} i &\rightarrow h \wedge i. \rightarrow h \\ h \wedge i. &\rightarrow h \\ h &\rightarrow h \equiv \text{igaz} \end{aligned}$$

$$\begin{aligned} &\text{illetve} \\ &\text{illetve} \\ &\text{illetve} \end{aligned}$$

$$\begin{aligned} h &\rightarrow h \wedge h. \rightarrow h \\ i \wedge h. &\rightarrow h \\ h &\rightarrow h \equiv \text{igaz} \end{aligned}$$

Az ekvivalencia-jel jobb oldalán szereplő „igaz” a formula általánosérvényűségét fejezi ki. Azt, hogy a hamis előtaggal induló implikáció mindenképpen igaz. Mint ahogyan a nyílt formula p -jébe bármely értéket behelyettesítve igaznak bizonyult, lévén a konnektált előtag minden esetben hamis, azért formulánk általános érvénye bizonyított, falszifikálhatatlan. Ugyanezt az eredményt kapjuk, ha a fönti következtetést kvantifikált zárt formára hozzuk. Ezért erről itt

nyugodtan lemondhatunk. Fontosabb számunkra, hogy a matematikai logika is megőrzi a formállogikai *modus ponens* ama tulajdonságát, hogy amennyiben a hipotetikus előtétel második tagja lesz (kategrikus) utótétellé, annyiban a következtetés zárótétele soha nem lehet általános érvényű. Hol igaz, hol meg hamis. Formalizálva és a falszifikálhatóságot illetve a pusztán részleges érvényesítést a nyílt formula változóiba „igazságértékek” behelyettesítése segítségével fölmutatva, a következő képet kapjuk:

$$p \rightarrow q \wedge q. \rightarrow p$$

	$h \rightarrow i \wedge i. \rightarrow h$	illetve	$h \rightarrow h \wedge h. \rightarrow h$
	$i \wedge i. \rightarrow h$	illetve	$i \wedge h \rightarrow h$
S mivel	$i \wedge i \equiv i$	illetve	$i \wedge h \equiv h$ azért
	$i \rightarrow h \equiv \text{hamis}$	illetve	$h \rightarrow h \equiv \text{igaz}$

A formalizálás így teljes mértékben igazolni látszik a formállogikai fölfogást. És mégis nehéz volna belenyugodni ennek szemmel látható egyoldalúságába. Föltétlenül érvényes, ha így következtetek: Ha ma vasárnap van, akkor holnap hétfő. Vasárnap van. Tehát holnap hétfő. Viszont csak föltételelesen érvényes: Ha ma vasárnap van, akkor holnap hétfő. Holnap hétfő. Tehát ma vasárnap. Ennek érvénytelensége illetve pusztán részleges érvénye lehetetlenné tenné a közvetlen gyakorlati gondolkodásban és az elméleti kutatás legmagasabb szféráiban is termékeny szerepet játszó visszakövetkeztetés biztonságos használatát. Pedig mindkettőben gyakrabban indulunk ki a következményből, mint az alaptól, s csak ez után fordítjuk meg viszonyukat.

Nagyon is lényeges kérdés ezért a *modus ponens* formájában — és ez korántsem az egyetlen forma — előttünk álló *rekurzív következtetés* érvényességének biztosítása. Nem célravezető az a fölfogás, amelynek értelmében csak meg kell fordítani az eredeti alap-következmény viszonyt, hogy az általános érvényű szükségyszerűség szintjét elérjük. Hiszen az eredeti meggondolás, ami a konverziót lehetetlenné tette, hogy ugyanazt a következményt különböző okok is létrehozhatják. Ha esett az eső, akkor sár van. Esett. Tehát sár. Ha azt mondjuk, hogy sár van, tehát esett, akkor nem vesszük tekintetbe azt, hogy a sár nemcsak az eső nedvessége okozhatta, hanem esetleg az öntözőkocsi vize. A formállogikai alap-következmény viszonyban, sőt végső soron az implikációban is, az ontológiai megalapozó-megalapozott viszonya reflektálódik az egyéni és a kollektív szubjektum tudati szintjén, még akkor is, ha az implikációt látszólag tökéletesen megtisztítják ontológiai mozzanatól. Az alap pedig végső soron mégiscsak alap, a megalapozott pedig megalapozott marad, a köztük lévő kölcsönhatás és egymásba-való átmeneteleik ellenére. Ezért végül is nem fölcserélhetők. Ha pluralisztikus értelemben vesszük az alapot és monisztikusan a következményt, akkor nem tehetjük meg a monisztikus következményt alapnak, mert a pluraliszi-

kus, következménnyé tett alap éppen a kérdéses meghatározottság tekintetében cserbenhagy bennünket.

A *modus ponens*et rendszerint nem tekintik igazi következtetésnek, mert hiányzik belőle a szélső fogalmak között közvetítő középfogalom. A *modus ponens*, e főtételeiben hipotetikus, altételeiben kategorikus szillogizmus azonban éppúgy átvezethető egy fő- és altételeiben egyaránt kategorikus szillogizmusba, mint ahogyan az utóbbi az előbbibe, s kategorikus formájában már egyértelműen kimutatható a közvetítő közép megléte. (Szükségtelen ezúttal állást foglalni abban a vitában, amely Herbart után az elsődlegesség kérdése körül dült.) A hipotetikus ítélet: Ha esik, akkor nedves a föld — kategorikus formába öntve: Bármely eső megnedvesíti a földet. A kategorikus altétel, szabatos formába öntve, kivetköztetve alanytalan jellegéből: Itt és most esett az eső. Tehát: Itt és most nedves a föld. Ebből világos, hogy van középfogalom (*terminus medius*): az (eső) eső. Megvan a két szélső fogalom. *Terminus minor*: a tér és idő itt és mostja — *terminus maior*: a nedves föld. A fölírt kategorikus következtetésben a *medius terminus* az elosztottság (disztribuíltóság) törvényének megfelelően szerepel — ami egyszerűen szólva azt jelenti, hogy legalább az egyik előtételben terjedelmileg meghatározva egyetemesen és nem részlegesen lép föl. A főtétele alanya, az S, mivel egyetemesen állító ítélet, elosztott: bármely, azaz az összes esőre vonatkozik. Állítmánya elosztatlan, mivel nincs terjedelmileg meghatározva. Így terjedelme részleges. Csak egyetemesen tagadó ítéletben lenne elosztva — különben az ítéletalannal együtt —, mert ebben valamennyi egyede, tehát a P állítmány egész terjedelme ki lenne zárva, nem csupán egy vagy egynéhány része, darabja. Jelezzük a formállogikai gyakorlatnak megfelelően a főtétele és altétele meg a zárótétele ítéleteit S — P-vel, de oly módon, hogy a kopulát képviselő vonás helyébe az a, e, i, o valamelyikét tesszük, föltüntetve ily módon az ítélet mennyiségi és minőségi meghatározottságát. Megadjuk továbbá a *terminus mediust* is, M-mel jelölve S vagy P helyén ott, ahol az előtételekben szerepel (a zárótételben nem szerepelhet soha). Fölírva az ítéletmatériában is megfogalmazott kategorikus szillogizmust, és melléírva fölvázolt formális szerkezetét, a következő képet kapjuk:

Bármely eső megnedvesíti a földet.	M a P	
Itt és most esett az eső.	S i M	
<hr/>		
Itt és most nedves a föld	S i P	(I. szkéma)

A terjedelmi meghatározás válsága és a folyamatazonosságot képviselő determinációs fokok

A *terminus medius*, azaz a középfogalom az első ítéletben alany, a másodikban állítmány. Ez nem szükségképpen van így. Szerepelhet mindkét előtétel ítéleteiben S illetve P helyén (amint azt, mélyebb alapjaiból kiindulva s nem pusztán a jelenséget írva le, említett munkám idézett részeiben megmutattam). Ehhez járul, hogy nemcsak a kiindulásnál adott középfogalom lehet egyedül közép. Középfogalommal válhat bármelyik szélső fogalom is, és megfordítva, bármelyik szélsővé a közép. A középfogalom éppen ezért nem annyira topológiai közép két szélső között, mint közvetítő vele kapcsolatos más fogalmak között. Nem annyira *terminus medius*, mint inkább *terminus medians*. Jóllehet topológiai elhelyezését Aristotelés után, de nem az ő nyomdokain – mert tőle távol állott ez az ízetlenség – annyira komolyan vették, hogy kitaláltak egy negyedik („galenusi”) alakzatot is. Ez és egy sereg más körülmény vezetett oda, hogy a logikusok egyre elégedetlenebbek lettek a következtetés terjedelmi fölfogásával illetve az ítéletek predikátumának terjedelmi meghatározatlanságával. Ebből két, egymást kizáró, itt szerfölött tanulságos mivolta ellenére sem vizsgálható törekvés jött létre. Az egyik a predikátum kvantifikálására törő, szinte egyidejűleg jelenik meg a negyvenes években Hamiltonnál és de Morgannél, G. Bentham némileg korábbi kezdeményezése után. Ennek jellegzetessége, hogy a terminusok teljes kvantifikációjára törekszik. A másik – immár a múlt század 60-as éveiben – a közgazdaságtan, logika és retorika manchesteri, majd londoni professzora, Stanley Jevons, aki egy „tisztá logika” kiépítésére törekszik. Logikája abban az értelemben tiszta, hogy – mint első e tárgyban írt könyvének, az 1864-ben megjelent *Pure Logic*-nak alcíme mondja, „the logic of quality, apart from quantity” – a minőség logikája ez, elszakítva a mennyiségtől. Ebből lett a fejlett matematikai logikában a kijelentéskalkulusok nyílt, azaz a mennyiségtől elvonatkoztatott rendszerének tárgyalása, majd sémáik utólagos kvantifikációja.

Az a lehetőség azonban egyik irányzatban sem merült föl komolyan, hogy meghaladva a formális logika empirikus (sőt egyre inkább a puszta nyelvi) tényeken való tájékozódását, a logika matematizálásának kísérletein is okulva, egy nem-husserli értelemben, nem a „Wesensschau” értelmében vett lényegösszefüggést keressenek meg a mennyiségi és minőségi fölfogáson innen és túl. Azt, amelyik magában hordozza a mennyiség és minőség dialektikus egységének megvalósulását, s amelyet Hegel mértéknek nevezett. Nem külső méretként, hanem a lényegyet közvetlenül kifejező mértékként. Nem keresték és nem is találták meg – bár elegyes termékeny gondolatokat a dolgok állásának végiggondolására irányuló magatartásuk szükségképpen fölvetett –, mert „antiesszencialista” álláspontjukról az általánost csak nominalisztikusan tudták fölfogni. A platonikus fogalom-idealizmust (a dolgok és fejünk fölött egy ki tudja hol lévő felhőkakukkvárban lebegő általánost, azaz fogalmat) éppoly határozottan

elutasították, mint az aristotelési fogalom-realizmust (a fogalom-általánost mint a valóságos dolgok lelkét) pozitívisztikus empirizmusukban. A rossz szélsőségek között pedig nem ismertek *tertium datum*. Sem nem ismerték Hegelt, sem nem gondoltak materialista átértelmezésére, a materialista dialektikában „talpára állított” Hegelt pedig nemcsak nem ismerhették, de történelmi helyzetükből következőleg bizonyosan elutasították volna úgy, ahogyan Jevons tette ezt a klasszikus közgazdaságtan munkaértékelméletének kiiktatásával, amely logikai írásában is elének kerül, abban a formában, hogy egy következtetésben szemrebbelés nélkül azonosítja a csereértéket az áru használati értékével (ami mindig a csereérték elpárologtatását jelenti) „az” érték elvont általános fogalmában.

A megoldás kulcsa az egyes, különös és általános ontikus kategóriáiban rejlik, illetve ezek adekvát fogalmi: ontológiai, logikai, ismeretelméleti visszatükrözésében. S tudnivaló, hogy „az E, K, A elsődlegesen nem mennyiségi, hanem minőségi-lényegi jellegű [ma azt tenném hozzá, hogy jellegük fejlettebb fokon a mértékben fejeződik ki – Sz. J.]. E meghatározás alapmeghatározása így semmiképpen sem az, hogy egy tárgyhalmazból [vagy, tegyük hozzá: kijelentéshalmazból – Sz. J.] egyet, egyenéhányat, vagy az összes egyest jelöli-e” (Szigeti, i. m., 204. o.). Az adott összetartozó tárgy- és fogalomkörön belül az E, K, A a jelenség, vagy azt az absztrakció illetve konkrécio különböző fokain reprodukáló fogalom, a jelenség lényegi természetét, ez utóbbi egymástól-elkülönböződött nemeit vagy szféráit fejezi ki. S minthogy mindez nem platóni ideák formájában lebeg a létet transzcendáló, megdicsőült világban, s nem szellemi energia és lelkeségként immanens-transzcendens hatóereje a dolgoknak, amikor is hiába képzelik, *deus in rebus*ként magukban a dolgokban, transzcendens jellege nem topológiai elhelyezéséből, hanem természetének az anyagi testektől különváló szellemiségéből következik szükségszerűen, azért mindez anyagi dolgok közti vagy egy anyagi dolog mozzanatai közötti nem kevésbé anyagi relációk egyediségeiben konkretizálódó szövedéke. E szövedékben az egyedi éppúgy nem létezik általános nélkül, mint megfordítva: általános egyediség nélkül, mindkettő pedig az átmeneti szintézisüket jelentő különös kategóriája nélkül. A világegész – a filozófia tárgya – végső soron nem más, mint az anyagnak ez az egyedi általánossága, az individuális totalitás, mint ahogy az egész világ, a különös formákra tagolt univerzum – a szaktudományok tárgya – sem más, mint az anyagi általánosnak ez az egyedisége, a totális individualitás. Az egyetlen valóban totális és nem csak reprezentatív teljes, létező individualitás. A bennünk és körülöttünk létező, érzékileg adott egyediségek – amelyeknek relacionális mozzanatát Feuerbach fogalomalkotásától és terminológiájától elkülönülve Marx már „érzéki-érzékfölötti” valóságnak tekintette – a világ egyediségeinek csak jelentéktelenül kis részét képezik. S legnagyobb részük csak megnyilvánulásain keresztül, az érzéki dolgokon és az érzékileg-érzékfölötti viszonyokon keresztül, amelyeket (tehát dolgot + viszonyt) együtt testnek nevezek, függetlenül attól, hogy dologság a domináns-e benne, mint egy hegyben, egy virágban, egy korsóban, vagy a relációs jelleg, mint a gravitációs vagy a mágneses erőterben, vagy a

társadalom termelési viszonyaiban. A dolgok és viszonyok térben és időben határolt egységeinek összessége alkotja az egyedi testeket. Mert hiába megfoghatatlanok illetve csak probabilisztikusan megfoghatók a mikrovilág testeinek határai, hiába megkülönböztethetetlen két arany-atom egymástól, ha nem lennének az egvediség minimális védjegyével, a térben és időben való határokkal megkülönböztetve, akkor nem lehetne kettő belőlük, jóllehet mérhetetlenül több van — ha soha sincs is elég, amint ezt az arany utáni hajsza (ahogyan Aeneas emlegeti Vergiliusnál, az „auri sacra fames”) elegendőképben bizonyítja.

Az azonosság és nem-azonosság azonossága, mint az anyag alakulásának legbensőbb törvénye éppúgy érvényesül a dolog–viszony test, mint az E – K – A összefüggésében. A Lengyelországban népszerű reizmus, amely dolgokra és viszonyokra bontja föl a világot, nemcsak abban téved, hogy a test fogalmáig már nem kíván eljutni az Aquinói Tamásét meghaladó idealizmusában, de téved abban is, hogy kész elemként veszi adottnak a dolgot is, a viszonyt is, jócskán eldologiasítva ezáltal az utóbbit. A világ azonban nem azért nem homogén — mint ahogyan ezt a végső soron mindig egy vallási képzetekben elfogódott idealizmus, az isteni egyneműség mintájára, elképzei —, mert teremtetőjétől elütve megtörtént a kettészakadás, hanem azért, mert az anyag belső tagadása megteremti a diverzifikációt, nemcsak minőségi, de lényegi vonatkozásban, teszem dolog és viszony között. A dolog mint azonosság a belső és külső tagadásait formaként és különbségként viseli magán, míg az utóbbiakat tagadó abszolút tagadás a testben való identitásukat hozza meg. Nem változatlanul, de változóként, mert az egység az újabb radikális változás, a testet más testbe átvivőé, föltételeinek lérejtéig áll fönn. Az azonosság tehát — hogy ismét Lassalle-lal szóljunk — „prozessierende Identität”, processzuáló vagy inkább processzív azonosság, magyarul folyamat-azonosság vagy azonosság-folyamat. Ez jelenik meg empirikusan az ellentétek egységében, a hérakleitosi „viszályban és harcban”. Az azonosság és nem-azonosság azonossága „csak” ennek belső törvénye, amely komplikációk, véletlenek okozta belső és külső deformációkon keresztül érvényesül, ha a torzító körülmények tönkre nem tették a folyamatot. Ontológiai-lag a dologból való kiindulás az első, bár az új dolog csak más, már létező testek alapján jöhet létre, és a kialakult test a megérkezés. Gnoszeológiai-lag a test a kiinduló adottság és a relációs dolog vagy dologi reláció az analízis célhoz érése, ami lehetővé teszi a folyamat szintetikus fogalmi reprodukálását; az analitikus megismerés szakaszában a szintézis, a szintetikusában az analízis játszik „alárendelt”, ám mindig jelenvaló, ily módon nélkülözhetetlen szerepet.

A különösség kategoriális fokának analízise és szintézise

Ha mindezen előfeltételt tekintetbe vesszük, márpedig tekintetbe kell venni, akkor világos, hogy az E, K, A dialektikája szintén az azonosság és nem-azonosság azonosságának elvén nyugszik, amennyiben az E csak belső és külső tagadása, elhatároló és újjáteremtő mozgása alapján az, ami. Spinoza gondolatának a „determinatio est negatio”-nak megfelelően, amelyet bizvást kiegészíthetünk (Spinoza alighanem jóváhagyná) saját inverzével: „negatio (concreta) est determinatio”. Mint újjáteremtő mozgás, mint E kifejtett tagadása nem-E, azaz A lesz, átmegegy a magasabb rendű determinációs fokba.

De mi van K-val, hiszen E tagadásaként nem K-t, hanem A-t kaptuk? Márpedig K-hoz kívánunk eljutni. Némi egyszerűsítéssel (pusztán a nehéz probléma közérthetőbb ábrázolása kedvéért, amely megengedi az egyszerűsítő mozzanat utólagos kiküszöbölését) ezt a következőképpen világítjuk meg. A létrejövő új, a nem-E – az A „első” fokát képviseli, a K-t. Azért K-t, mert a különös egy alacsonyabb fokán áll az általánosságnak, mint a „második”, magasabb fokú általános, A. Az E felől nézve nem-E azaz A, de a kifejtett A felől nem-A, csak E. Fejezzük ki ezt a különbséget, K-nak gnoszteológiai fölvett kettős értékét K megosztásával, egyszeresen és kétszeresen jelzett K-ra. Azaz K' és K"-vel, ahol K' \neq K"-vel. A jelzett K-k konstituenciáit kis „a” és „e”-vel írjuk. K' = (a + e)-vel, mert domináns eleme az egyenlőség jobb oldalán első helyen álló „a”, mint a kiinduló E tagadásának eredménye, s így negatív szintézisben van E-vel, amit tagadása révén önmaga alá rendel. (A „+” itt nem aritmetikai összegzés, hanem bármilyen szintézis jele, amit szükség esetén helyettesíthetünk „*”-gal is.) Ugyanakkor a domináns „a”, az (a + e)-ben a „második”, a „magasabb fokú” A felől nézve maga is E. Ennek okán a fölülnézetből „a” és „e” szintézise megfordul, ami a K" = (e + a) összefüggést hozza létre; ennek domináns eleme immár az előző szubdomináns, „e”. Tehát valóban az a helyzet, hogy K' \neq K", viszont szintézisük – kommutativitása miatt – K' + K" = K" + K'. Szintéziseik szintézise, amelyet *-gal jelölünk, és egymás alá víve oszlopba tördelünk, meghozza a K-ban való teljes kiegyenlítődést.

$$\begin{array}{c} K = | K' + K'' | \\ * \\ | K'' + K' | = K \end{array}$$

Írjuk még be a teljesség kedvéért a fönti képletbe a jelzett K-k megadott kisbetűs értékeit. Azzal a megjegyzéssel, hogy mindkét képlet, a kifejtetlen és a kifejtett alsó és felső sorai – különböző konkrét összefüggések kívánalmai szerint – fölcserélhetők.

$$K' = |a + e| + |e + a| = K''$$

$$K = \{ * \quad * \quad * \quad * \quad * \} = K$$

$$K'' = |e + a| + |a + e| = K'$$

Ha valaki azt vetné érvelésünk ellen, hogy E tagadásaként, nem-E = A-val, ezt a közvetlenül létrejött A-t pedig már csak egy tarsolyunkból előhúzott meglévő, levezetetlen készként föltételezett magasabb rendű második A segítségével tudtuk K-vá relativizálni, akkor bizonyára tévedne. Sietve küszöböljük ki hát tévedése forrását, a „második A” pusztán a könnyebbség kedvéért bevezetett segédhipotézisét. E második A-t ugyanis, egyáltalán semmiféle további A-t nem kell adottként föltételeznünk. Beérhetjük a levezetett A-val, annál is inkább, mert az E belső tagadásához képest ez explicált, ily módon aktuális tagadás eredménye volt. Ez pedig — megmutattuk már — szükségképpen reflexívvé válik. Megtagadja önmagát mint A-t, s mert nem mehet vissza a potenciális tagadáshoz, azaz E-hez, szükségképpen K-t kell létrehoznia, egy magasabb képződményt. Ám a folytatólagos reflexív tagadás nem áll meg ennél, hanem továbbmozgásával, az első stációját meghaladva, összefoglaló, szintetikus A-vá teszi a K-nak A mozzanatát, az „első” A-t. A figyelmes olvasó bizonyára eleve látta, hogy voltaképpen semmi szükségünk sincs egy második A-ra, ahhoz, hogy a kezdeti A-t K-vá relativizáljuk, mivel a tagadás autodinamizmusa, az önreflexív tagadás mint a tagadás tagadása előállítja ezt önmagától is, anélkül hogy eleve meglévő empirikus adottságként kívülről kényszerülnénk fölvenni. Hiszen a teljes K-t létrehozó folyamatban éppen a K-vá relativizálás eredményeként a K-ban lévő különbségek negatív azonosságából, a matematikus E. Huhn találó fogalmával, a „negative Identität der Differenz”-ből létrejön ennek átcsúszása ellentétébe, a különbségek pozitív azonosságába, az új, magasabb rendű szintetikus A-ba, amely a magában megőrzött tagadás révén egy új fejlődés kiindulópontjává válhat, az elért magasabb síkon. Ez vezetne vissza bennünket az ontológiai nézőponthoz, igazolva azt a könyvünkben kifejtett koncepciót, amely, ellentétben az itt követett gnoszteológiai alsó determinációval, a felsőt teszi alsóvá és az alsót felsővé, mert végső soron az ontikus összefüggés $A \rightarrow K \rightarrow E$ -je a fundamentális meghatározó (Szigeti, i. m., 205–222, 238–259. o.).

Hegelianus matematikusok és az idealista dialektika (Történelmi közjáték)

E. Huhn, aki a nagy C. G. Jacobi königsbergi professzorsága alatt tanársegéde volt az elliptikus függvénykutatás zseniális úttörőjének — őt még korábban vitte el a nagy matematikusokat ez idő tájt pusztító betegség, a tüdőbaj, mint Jacobit —, a

filozófiában mesterével és a kevésbé ismert Hermann Schwarzal [lásd *Versuch einer Philosophie der Mathematik, verbunden mit einer Kritik der Aufstellungen Hegel's über den Zweck und die Natur der höheren Analysis* 1853] együtt egyike volt azon nem nagyszámú matematikusoknak, akik deklaráltan hegelianusok voltak, jóllehet kritikailag is ismerték Hegel egyik-másik gyöngéjét. Huhn a *Königsberger Literatur-Blatt* 1844-es 21, 22, 23, 24, 25. számaiban nagy tanulmányt ír arról, hogyan kell és lehet a dialektikát bevinni a matematikába: *Über die Möglichkeit einer philosophischen Behandlung der Mathematik*; s már a bevezetésben szépen jellemzi a hegeli filozófia matematikai szempontból a tárgyalás során bőven kimutatott fölényét a kantival szemben. Tévesnek tekinti a filozófia matematizálását, akár Spinoza vagy Hume, akár a *minores dii gentium* Wolf, Plouquet stb. törekedett is erre. Ma sem érdektelen ezért, amikor a filozófiának éppen ebben a tekintetben ismét autonómia-harcot kell vívnia, elolvasni következő sorait (21. sz., 161/2. hasáb): „Lehetséges-e vajon a matematika filozófiai tárgyalása? Amikor nem tudták még magát a filozófiát filozofikusan tárgyalni, még nem lehetett rákérdezni erre a lehetőségre. A filozófusok inkább a matematikát tartották az egyetlen olyan tudománynak, amely képes filozófiai tárgyalásra, irigykedve szemlélték szisztematikus építményét, és tőle vették kölcsön a módszert. Eukleidés *Elemi* és a matematikának más úgynevezett rendszerei voltak mintaképei a tárgyalásmódnak... A szkeptikus Hume minden tudást bizonytalanak és esetlegesnek tartott, a matematikai kivételével. A filozófiai, a valódi tudományos módszerről fogalmuk sem volt. Maga Kant is önkényesen állította össze filozófiai tételeit, amelyek egyáltalán nem önmaguktól nyerik további meghatározásaikat és nem is saját belső önmozgásukból; logikájának semmi köze a filozófia tartalmához, a metafizikai fogalmakhoz; a dialektikus folyamat triplicitását, miszerint a fogalom önmagát saját másaként tételezi, és csupán ebben a másban jut el az önazonosságig, a különbség negatív azonosságát nem ismerte; nem ragadta meg antinómiáiban azt a lehetőséget, hogy egy gondolat és egyszersmind annak ellentéte az elgondolandó; nem fogta föl az egységnek és az egység ellentétének egységét, pedig éppen ebben áll a filozófiai spekuláció; a magábanvaló dolgoknak nem volt szabad ellentmondóknak lenniük; nem engedélyezte, hogy a fölismeréseket a magábanvaló dolgokról szerzett tudásnak tekintsék, a fölfogó szubjektum ehhez túlfentelt volt számára, a kellőség volt az ész ellentmondásai fölöldésének csúcspontja. — Saját tartalma belső önmozgása formájának tudatát Hegel fejlesztette ki, s mutatta meg, hogy a filozófia tárgyalásának egyetlen valódi módszere ez. Dialektikusan egy mozzanat önmaga által határozódik meg és jut magasabbra, nyúl vissza az alacsonyabbra és integrálja annak tartalmát. A gondolkodás tartalma az általános és szükségszerű lét, mint a tárgy természete, s a tárgy maga a gondolkodás.”

Ha a tárgy maga nem is szükségképpen a gondolkodás, mint Huhn véli, aki a hegeli dialektikával együtt fogadja el az objektív idealizmust, azért annyiban egy nem érdektelen lépést tesz már előre az idealizmustól való megszabadulás irányában, hogy nem a matematikát akarja fölemelni a filozófiába, nem is egy

filozófiai matematikát akar, azaz a filozófia matematizálásának általa bírált törekvése inverzét, a matematika filozófiásítását. Kérdésföltevése az, hogy az általános érvényű filozófiai módszer, a dialektika, hogyan funkcionál egy speciális, szaktudományos szférában, mennyiben újítja meg és alakítja át a bizonyítás matematikai módszereit olyan egységes módszertanná, amely a filozófiában gyökerezik. Ma vagy nem szabad erről beszélni, vagy agyonhallgatják azt, aki kifejti a matematika és dialektika pozitív viszonyát, ahogyan ezt Gaston Casanova még 1947-ben megjelent *Mathématique et matérialisme dialectique* c. könyvével tették, csaknem fél évszázadon át. Nos, Huhn nem eshet a mai pártosság gyanújába, éppen ezért fölöttébb tanulságos látni, mint mutatja meg a dialektika belülről való érvényesülését a matematikai gondolkodásban, kora haladott eredményein, föl idézve Abelnak és Jacobinak az elliptikus függvényekkel kapcsolatos teljesítményét is.

Nem volt optimista koncepciójának megvalósulása és a megvalósulás tempója tekintetében. Láta, hogy a nagyok közül többen is, főleg a franciák érzik ezt a szükségletet, kedvvel idézi is őket, például Laplace mondását: „Részesítsék előnyben az általános módszereket, törekedjenek arra, hogy a legegyszerűbb módon fejtsek ki őket, s egyben azt is meglátják majd, hogy ezen módszerek csaknem mindig a legkönnyebbek is.” Nem ismerte ellenben saját honfitársa, a schellingiánus fordulata, „belső megvilágosodása” előtti, még ortodox hegelianus Constantin Frantz tartalmas és terjedelmes könyvét, az 1842-ben Lipcsében megjelent *Die Philosophie der Mathematik. Zugleich ein Beitrag zur Logik und Naturphilosophie*-t. (Frantz matematikusból, fizikusból és reménykeltő hegelianus filozófusból vált a porosz külügyminisztérium hivatalnokává és publicistájává. S ez éppúgy összefüggött schellingi megvilágosodásával, az ő „Kehre”-jével, mint az, hogy 1848-ban a forradalom liberális külügyi embereinek egyik első dolga volt Frantzot állásából rövid úton elbocsátani.) Azt azonban Huhn tudja, hogy eddig nem törekedtek a szükségletet igazán kielégíteni. Csak kevesen gondoltak rá, és a kevesek sem elég energikusan (25. sz., 198. hasáb): „Hegelre és filozófiájára még csak nem is gondoltak. A dialektika, az abszolút módszer egyben a valódi matematikai is. Az elmondottak szerint a tételek egymással való közvetítése, bizonyításuk semmiképpen sem objektivitás nélküli szubjektív tett. Maga a tárgy mozog önmagától tovább, s telítődik tartalommal. Ily módon a matematikai következtetés sem pusztán formális, mivel lényegileg tartozik a tárgyhoz. Hegel úgy értékelte a matematikát, ahogyan az napjainkban létezik, s nem úgy, ahogyan lennie kellene és lehetne. – Habár megvan már a matematika filozófiai tárgyalásának lehetősége és szükségessége, azért semmiképpen sem remélhető az ilyen tárgyalás közeli megvalósítása. Mérhetetlen munkát kívánna meg. A matematikus második természetévé vált úgyszólván a tételek régi összevisszasága, és szerfölött nehéz is volna a sok összetett szám és téralakzat logikai vonatkozásait mindenütt megragadni és megtartani.”

A „különbség negatív azonossága” és a következtetés tartalmas középfogalma

E korántsem fölösleges közjáték azt volt hivatva megmutatni egy jószerével ismeretlen történelmi tényállás tükrében, hogy a dialektika és matematika viszonya történetének a hegelianizmus termékeny szakasza volt, s Georg Cantor, szerző által fölmutatott, érdeklődése az általa tudatosan nem vállalt dialektika iránt, korántsem előzménytelen. Mutassuk föl ezután a „különbség negatív azonossága” Huhn-megfogalmazta kategóriájának termékenységet a *modus ponens* – és ezen keresztül általában a formális és formalizált (algoritmizált) logika – szubtilis problémáiban.

Az egyes, különös és általános közötti viszony nem lehetne a differenciák negatív egysége, ha mint a valóság konstitutív mozzanatai és mint végső soron ezt visszatükröző fogalmi kategóriák nem volnának mozgatóerői a tárgyi világnak és magának a fogalmi gondolkodásnak is. Ha fogalmaink szemléletileg megalapozottak vagy kitöltöttek, akkor sem a pusztá szemlélet szabja meg mozgásukat, bár autodinamizmusuk véges, sterillé válhat, s új meg új tapasztalati anyagra van szükségük. A gondolkodásnak mint olyannak hajtóereje a fogalmak belső ellentmondása és ellentmondása más, kapcsolódó fogalmakkal. Ez végső soron a valóságból származik, és oda is vezet vissza. (Fogalom és valóság viszonyának módozatairól lásd Szigeti, i. m., 232–233. o.) De sem az eredet, sem a célbaérés nem szemléleti-kontemplatív, sokkal inkább cselekvő-praktikus jellegű. Egy harmadik, a szemlélet és cselekvés között egységet teremtő mozzanat, az antik értelemben vett poézis, azaz *poiésis* vagy még inkább *poiéma* miatt. Ez egyértelműen egy koncepció alapján folyó tárgytételező tevékenységet és annak eredményét jelenti (korántsem csupán Homérosnál): a szerszámtól a költői műig. Így a logika mint tudomány nem csupán a tiszta-elméleti gondolkodás törvényeit írja le, hanem a közvetlen gyakorlati tudat gondolati folyamataitól kezdve, a művészi és tudományos tudat tevékenységig, minden emberi tudat tevékenységét. S ez a logikum beszövi magát a nyelvbe is, mint gubójába a selyemér, ahogyan Erdélyi János mondotta. (Persze nem úgy, ahogyan a XIX. században a Steintal kritizálta állítólagos hegelianusok gondolták.) A gyakorlati közgondolkodás, függetlenül attól, hogy hogyan és milyen arányban keverednek benne eklektikusan a formállogikai és dialektikai elemek, függetlenül attól is, hogy mennyire öntudatlanul vagy tudatosan használ ítélet- és következtetés-formákat, arra hajlik, hogy dialektikusan összekapcsoljon olyan elemeket, amelyeket a formális gondolkodás – ott, ahol erre van szükség, teljes joggal – a maga disztinkcióiban szétválaszt, s adott esetben a köznyelv tökéletlenségeként üldöz.

Így jár el a *modus ponens*ra adott kiinduló példa megfordítása esetében is, amikor a következményből következtet (mégpedig teljes biztonsággal vél következtethetni) az alap meglétére.

Az eső megáztatja a földet.
Nedves a föld.

—————
Esett.

Közkeletűbben: Ázott a föld.
Nedves

—————
Esett.

A közkeletű formát a formális logika jobbra el sem fogadja következtetésnek. Viszont az első formát, ha egyáltalán számba veszi, merő tökéletlenségként kezeli. Először is egyik ítélet terjedelme sincs meghatározva. Ha terjedelmileg határozott akarna lenni, akkor a minden, bármely, némely stb. szavakkal kellene jeleznie terjedelmét. Ám a baj megmarad akkor is, ha egy szabályosabb formára hozzuk. Legyen ez a következő:

Bármely eső megáztatja a földet. P a M
Itt és most nedves a föld. S i M

————— ————— (II. szkéma)
Itt és most esett. S i P

A helyzet ezzel sem lesz jobb. A II. aristotelési szkéma vagy alakzat csak akkor ad érvényes zárótételt, ha legalább egy előtétele negatív. Ebből egyenesen következik a zárótétel tagadó jellege. Ezért a II. alakzatban nem is szerepel a-i-i forma. Példánkban pedig mind az előtételek, mind a zárótétel állító. Tudjuk: a szillogizmus csak akkor lehet érvényes, ha középfogalma legalább egy ízben elosztott, azaz teljes terjedelemmel és nem csak részlegessel szerepel. Ez a föltétel azonban — látjuk — hiányzik, mivel csak egy negatív előtétel esetén teljesülne, amely az állítmányként szereplő középfogalmat teljes terjedelmében kirekesztené az alanyból. A kör ezzel bezárult. Szillogizmusunk mindenképpen érvénytelen. Érvényessé csak úgy tehető, ha az altételét tagadóvá tesszük, ami negatív, érvényes zárótételt ad. Érvényes lesz tehát a következő, valóban a II. alakzathoz tartozó szillogizmus:

Bármely eső megáztatja a földet. P a M
Itt és most nem nedves a föld. S o M

————— —————
Itt és most nem esett. S o P

Ha lényegében nyelvi azonosságként kezelik a fogalmi azonosság mivoltát, mint ezt még a fenomenológus A. Pfänder is megteszi (*Logik* 1929, Sonderdruck aus „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ Bd. IV.), akkor még e tökéletesített szillogizmus is elfogadhatatlan, hiszen a középfogalomban az ázott föld = nedves föld nyelvi megengedhetetlen fogalmi azonosítása szerepel.

Ám a szabálytalan és a kétes szabályosságának valamint kétségtelenségének lelőhelye mégis ott van, ahová a köznapi gondolkodás ez esetben (korántsem mindig!) utal. Az egy körbe eső fogalmak összekapcsoltságára, olyan viszonyokra,

amelyek így vagy úgy, de reprodukálják a jelenség belső összefüggéseit. Lehet, hogy rosszul reprodukál, de ez esetben is spontánul abból indul ki, hogy létezik ilyen összefüggés. A következtetésként kétséges rövid forma ([Eső]ázott a föld. Nedves. [Tehát:] Esett.) gondolatilag összekapcsolja a két kritikus fogalmat, amelyet a formális logika erőteljesen elválaszt. A nedvesség és az eső fogalmait az ázotttság fogalmában. Azért kapcsolja össze, mert keresi a nedvességet előidéző okot. A valóságos – és nem valami konstruált ideális – nyelvben való gondolkodást tudatosan vizsgáló, annak hatása alól önmagát esetenként kivonni sem tudó megteremtője a logikának, Aristotelés bizonyára ebből a gyakori jelenségből kiindulva vetette föl a középfogalom oksági jellegére vonatkozó teóriáját. A közvetlen gyakorlati tudat, amelynek csak megjelenési formái a köznapi és közkeletű gondolkodás és az ezzel „egybeforrt” nyelvezet, egyik jellegzetes vonása: a teleologizmus segíti elő, hogy az összetartozó fogalmak is közel kerüljenek egymáshoz a fiktív cél-okok keresése közben. Az időjárás saját céljai szempontjából kedvező vagy kedvezőtlen változásait fürkészve, közelebbről is egymásba von generikusan vagy másként összetartozó fogalmakat, mint esetünkben a föld nedvességének és az esőnek a fogalmait. Mert a nedvesség nem akármilyen jellegű, amit nemcsak a nyomolvasó primitívek tudnak, hanem legtávolabbi leszármazottaik is. Általános mivolta különös formákban valósul meg. Ezért tükröztetik vissza a nedvesség fogalmában az esőt, s lesz belőle (eső)ázotttság. Ezért fogja föl a fogalmakat – anélkül, hogy tudna valamit is a fogalmakról s ezek egymás alá- és mellérendeléséről. Hogy stílszerűen szóljak, fölfogja anélkül, hogy „fogalma lenne” róla.

Az aristotelési és a hegeli szillogizmus-alakzatok különbsége

Nem elegendő persze, mint ezt oly gyakran teszik, a nyelvi tapasztalatra hivatkozni. Mert e mögött az a dialektika van, amelyet könyvemben már részletesen, szisztematikai szempontból is elemeztem, hogy ti. legalább alárendelt mozzanatként az E, K, Á magukban rejtik a nekik ellentmondó, fejlett formájában velük ellentétes mozzanatot. Ezt jelöltük zárójelbe tett kisbetűvel. Tehát Á(e), K(e, á; á, e), E(á). De mely fogalmak ezek a tárgyalt esetben? A nedves föld: Á, ahol Á a konkrét általános, a föld, amely a *hic et nunc* nedvességet mint lételemét tartalmazza. K: az eső, amely lokálisan létezik, de általános természete, nedvessége megőrzésével. Ily módon az A a K-val közvetítetté válik. E: az itt és most, de nem a tér-idő matematikai pontjaként, hanem a földi természet helyeként. A nedves föld ázott formája élesen elkülönül a nedvesség már formáitól, teszem az áradásától, a vízár-mosta földtől. Így a nedves föld fogalma összekapcsolódik, *hic et nunc*, az esőével, a K proprium eleme, az (e + á), valamint az A egvediesítő

eleme, az (e) révén. A középfogalom így az (eső)ázott föld, amelynek általános természete lényegi elemeként foglalja magába mind a *hic et nunc*-ot, mind az esőt.

A rövid formula, $E - A - K$ általános, nem aristotelési skémája, a közvetítő fogalom megkettőzésével, úgy mint ezt korábban könyvünkben fölírtuk, ezért a következő lesz:

$$E - A . A - K : E - K.$$

Példánkat szemléletessé téve: (Itt és most) Veszprém mellett, délelőtt ázott a föld, az ázott föld esőre vall (esőázott): Veszprémnél (alighanem reggel) eső esett. A közvetítő középfogalom megkettőződött (Marx szavával a kettős tételezés, a „Doppeltsetzen” tipikus, egyben triviális esete ez): ezt ponttal jelöltük, legyen ez az első határ. A második határ a kettőspont, amely a zárótételt választja el az előtételektől. Némi átalakítással olyan alakzatot kapunk így, amely az aristotelési II. forma hegeli „megfelelője”, III. alakzatként, mert $S - M - P$ helyén E, A, K szerepel benne, ami már jelzi is a két forma-hatalmas különbségét. A teljessé tett, kifejtett sorformulát most már könnyen tördelhetjük oszlopba. De horizontális formulánk nemcsak a vertikumba vihető át, hanem rövidíteni is lehet, a sorként írt következtetési formula skémáját kvázi közvetlen következtetéssé téve. Elég ha a közép kettős tételezését visszavesszük, és egy fogalomként tételezzük. Ez utóbbi azért fontos, mert hidat ver a közvetlen következtetés és a közvetíteses formájában kifejtett következtetés között. Így arra is utal, hogyan fejlődött ki az elemi sejtformából a bonyolult szervezet. De írjuk föl először az alakzatokat, a példá(k)ra alkalmazza az értő olvasó. Kezdjük a sorban írt rövidített formájával, annyi segítséget adva az olvasónak, már csak a közép oksági [szabatosabban szólva: kategoriális alap] jellegének bemutatása végett is, hogy ezt a következő kijelentésben előre exemplifikáljuk: „Veszprémnél ma délelőtt, mivel ázott a föld, esett az eső.” Folytassuk ezt az alája írt teljes formával, és fejezzük be a három egymás mellé helyezett szillogizmus átványzattal, a kifejtett horizontálisból oszlopba tördeléssel közvetlenül levezetett vertikálissal, amely esetünkben szerkezetileg megfelel a harmadik hegelinek és a második aristotelésinek.

$$\begin{array}{c} E - A - K \\ E - A . A - K : E - K \end{array}$$

$$\begin{array}{c} E - A \\ A - K \end{array}$$

$$E - K$$

$$\begin{array}{c} K - A \text{ III. Heg.} \\ E - A \end{array}$$

$$E - K$$

$$\begin{array}{c} P a M \text{ II. Ar.} \\ S o M \end{array}$$

$$S o P$$

Az $E - A - K$ két szélső tagja logikai ítélet. De az ítélet alappal bír. S ezt az alapot meg is kereshetjük minden ítélet esetében. Példánkban: $E - K$, Veszprémnél esett. A külső körülmény világítja meg ítéletünk alapját: lévén a föld ázott. Ha

ezt bevezetjük ítéletünkbe, akkor már egy szükséges alaptól levont következtetésünk van. Veszprémnél a föld ázott, tehát itt eső esett. Ám ez az alap szükséges, de nem elégséges. Az ázottság csak implicite foglalja magába az esőt. Ezt kell explicitté tenni, hogy szükséges és elégséges alapú végkövetkeztetésre jussunk. Ehhez kell megkettőzni a közvetítő és megalapozó középfogalmat, explicitté téve annak tartalmát. Az ázott föld esőt jelent. Így már két ítéletből (adott esetben sokkal többből) vonjuk le a gondolatmenetet lezáró következtetést, amelynek ugrópontja a lényegi összefüggéseket tömörítő középfogalom. Hegelnél a közép ezúttal nem a különös, K, hanem a konkrét, a szélső fogalmakat magában foglaló és súlyviszonyaikat, jelentőségüket meghatározó általános, A. Modern tudományos értékű fogalommal kifejezve azt, ami példánkban szerepel: a Föld vízháztartása, mint körfolyamat. Ezért van az, hogy az empirikusan és induktíve fölfogott *modus ponens* rekurzív következtetéssé válik, amely egy általános következményből egyértelmű lépéssel juthat vissza az általános alapig, mert tudja, hogy a véletlenszerű ok-okozati viszonyok, amelyek többféle megvalósulási formáját jelentik egy alap-következmény viszonynak, a lényegiség emez általános szférájában, már vagy még, nem játszanak szerepet.

Ha a következtetés középfogalma csak külső mennyiségi és felületi mozzanatokot ábrázol, akkor empirikus közvetlenségében valóban nem lehet alapja a nem-kontingens igazságnak. A nedvességből, mint sokféle okból létrejövő jelenségből valóban nem következik szükségképpen, hogy eső esett. Ezért szükséges és hasznos az empirikus tények közvetlen adottságain orientálódó formális logika, s e logikát teljes algebrai általánosságában kifejlesztő és átalakító, mint mondtunk az absztrakt algebra szellemesen és szépen kiépített hálójába bekötő és becsomózó, matematikai logika.

Az empirikus tények összefüggései ontológiailag nézve általános és szükségszerű tendenciák és ellentendenciák, inkább több, mint kevesebb véletlennel tarkított, és ezzel szinte a végtelenségig szövődményessé vált érvényesülései. Ugyanakkor gnoszeológiai szempontból sem szabad elfelejteni, hogy a véletlen jelenségek, sőt egész komplexumaik átnőhetnek — a matematikai statisztika és valószínűségszámítás által számszerűen is megragadható — szükségszerűségekbe. S ezek mélyebb okait megismerve (gondoljunk a balesetek gyakoriságának elképesztő emelkedésére a közúti járműforgalom megnövekedésével, ill. az ezt ellensúlyozni hivatott intézkedésekre) elméletileg és gyakorlatilag is pozitívan befolyásolhatjuk azt, ami kezdetben hatalmunkon túlinak, teljesen befolyásolhatatlannak látszott. A mélyebb tények azonban nem annyira az egymástól elszigetelt kontingens okok, hanem ezek átfogó és meghatározó alapjainak kutatását és elméleti megragadását, valamint az így létrejött teória gyakorlati kipróbálását követelik meg.

Az elszigetelt empirikus tényeket valójában sohasem lehet teljességükben áttekinteni. Nemcsak a kutatás szubjektív erőinek elégtelensége miatt, hanem objektív okokból. Egyazon jelenség egvedei a végtelenségig szétszórtak és egybegyűjthetetlenek lehetnek az adott jelenben is. Hát még az idő múlt jelen jövő

vőre tagolódó folyamában. Egykori egyedei végleg a múltba süllyedtek. Töredékes adatok, meg impresszív történeti és szépirodalmi leírások maradtak róluk, aminő Thukydidesz ábrázolása az athéni pestisjárványról, vagy Defoe személyes jellegű följegyzései a londoni pestis-évről, olyan szörnyűségekről, amiket ő maga nem élt és nem is élhetett végig, hiszen meg sem született még, de mégis hitelesebb képét adta bármely igazi túlélőnél. S még kevésbé ismerhetők a generikus jelenség jövőben föltűnő egyedei. Már maga az a tény, hogy a legmakacsabb empirikus is az adott jelenség töredékével kénytelen beérni, másrészt a reprezentatív minták kiválasztásánál célszerűségi szempontjaival nem, vagy legalábbis nem mindig, egybeeső, a faj lényegesnek hitt vonásait alapul vevő ismerveket alkalmaz, nyilvánvalóvá teszi, hogy a mindenképpen igazolt empirikus igény csak egy lépcsőfoka a megismerésnek, amely a teória felé mutat. Az egyedinek és általánosnak, individuálisnak és generikusnak vázolt teoretikus, dialektikus vizsgálata felé.

A korábban fölírt szillogizmus-állványzatokat vizsgálva az derül ki, hogy a Hegeltől származó III. figura, amely külső alakjára nézve az aristotelési II-nek felel meg, nagy heurisztikus értéket jelent a lényegösszefüggések föltárásában. Nem utolsósorban azért, mert a közvetítő közép éppen a konkrét általános. Aki tehát azt hiszi, hogy ez a forma nem konkluzív, vagy legalábbis pozitív állításhoz nem jutni belőle, az soha nem értette meg a konkrét általános szerepét, mert kritériuma az elvont általános volt. Vagy azt hitte, mint a hegelianizmus dolgaiban nagy tanultsággal és dialektikus képességekkel rendelkező, ámde az irracionalizmushoz is ragaszkodó filozófus- és szobrásznő, Betty Heimann gondolt, hogy a különös, K a természetes közvetítője a szélső fogalmaknak, E-nek és A-nak. Nem ő az egyetlen, aki hasonló tévedésbe esett. Karl Rosenkranz, a reformista hegelianus – akinek reformkísérleteit Lassalle az állhatatos és következetes Carl Gustav Michelet-vel, a hegeli ortodoxia termékeny és nagy tudású képviselőjével szövetkezve bírálta – még sokkal nagyobbra téved, amikor arról panaszkodik, hogy Hegel a II. aristotelési formát III-nak vette, és megfordítva, ami heterogén dolgok összekeverése, annak meg-nem-értése, hogy Hegelnél egészen más a szillogizmus-állványzat tartalma és jelentősége, mint Aristotelésnél, vagy legalábbis az *Első Analitika* Aristotelésénél (Betty Heimann: *System und Methode in Hegels Philosophie* 1927; Karl Rosenkranz: *Wissenschaft der logischen Idee* I. k., alcím: *Metaphysik* 1858. ill. II. k., alcím: *Logik und Ideenlehre* 1859.).

Az aristotelésinek nevezett alakzatok (a IV., „galenusi” kivételével) joggal viselik a Stagiritá nevét, minthogy ő volt a föltalálójuk. De térbeli ábrázolásuk, a „tördelt” szillogizmus-állványzat, a fötétel, altétel és zárótétel pedáns egymás alá helyezése, az iskolai logikában szokásos megjelölésekkel és a középkori latin memorizáló versikékkel együtt, a késői utókor leleménye, amely, ha nem is ebben a közvetlen gyakorlati tudat logikai formáitól való elhatárolódásra törekvésében (aminek pozitív mozzanata pl. szemléletes áttekinthetősége), egyben s másban valóban továbbfejlesztette a logikát, Kant közismert, ellentétes értelmű diktuma ellenére.

Az aristotelési szillogisztika fogalom- és epigonjai ítélet-„centrikussága”

Aristotelés *Első Analitikája* — formális logika, akkor is, ha az utóbbi fogalom mindkét eleme későbbi eredetű. Formális, mert a fogalmak terjedelmi és szigorú szubszumpciós viszonyain alapszik. A fogalmak osztályokat, alosztályokat és egyediségeket jelölnek, s nem fejlődnek át diverzifikációikba, hanem készen veszik azt az empiriából. Mindez Hérakleitos és Platón pozíciójának bírálatával függ össze, filozófiájának ama kritikus pontjával, amely bizonyára elősegítette egyfelől a terjedelmi logika kidolgozását, másfelől megakadályozta — legérezhetőbben éppen a logikai kérdésekben — történelmi jelentőségű dialektikus fölismeréseinek az akkor lehetséges szinten történő kifejtését. Végző soron „spontán” empirista materializmusa fordult szembe „spontán” dialektikájával. A nedvesség elvont általános középfogalmából, amelynek nem keresi mélyebb alapját, csak a nedvességet létrehozó elaprózott okok sokféleségét látja, tehát nem tud és nem is tudhat arról, hogy a szélső fogalmak hogyan reflektálódnak a középben, és megfordítva, ráadásul még a középfogalom („földnedvesség”) terjedelmét is csak valamelyik előtétel tagadó jellegéből állapíthatja meg, jöllehet a disztribuítság törvényét egyértelműen csak jóval később mondják ki, bár ő már zseniálisan körülírja — nem is vonható le más, mint negatív következtetés.

Az abszolút zsenialitás és ennek korlátja, a földhözragadtság itt — korántsem mindenütt! — együtt szerepelnek. Mindenképpen a zsenialitás mérhetetlen túltengésével. Mert ahogyan Boole — akkor, amikor az algebra a különböző fokú egyenletek megoldásának tudománya még — a másodfokú egyenlet triviális esetét mélyíti el, s épít ki olyan relatíve önálló algebrát belőle, amely az egész modern algebrát rávezeti azon utak egyikére, amelyek a számtestek tudományából az általában-vett dologi testek matematikai struktúrájának vizsgálatává teszik: ugyanúgy jár el Aristotelés is. Csak az első úttörők fokozott nehézségeivel és ezeknek megfelelő érdemével. Lefújja a közhely porát a közgondolkodás egy elemi tényéről, s felszínre hozza belőle az elementárisat, egész gondolkodásunk egyik alapmozzanatát.

Aristotelés alakzatai közel állnak még ahhoz, amit a közvetlen gyakorlati tudat gondolkodási módjának, közkeletű gondolkodásnak neveztünk. Főleg az első alakzat. Ezt így fejt ki: „Amikor három fogalom úgy viszonyul egymáshoz, hogy a legutolsó egészen a középsőben van, és a középső egészen az elsőben van, vagy egyáltalán nincs az elsőben [fő-, közép- és alfogalom — Sz. J.], akkor szükségszerűen következik, hogy a szélsők között tökéletes a szillogisztikus kapcsolat. Középsőnek (középfogalomnak) azt nevezem, amelyik maga másban van, és ugyanakkor benne más van; ez már helyzeténél fogva is középső; szélsőkön (szélső fogalmakon) meg azt értem, amelyik maga másban van, valamint azt, amelyikben más van. Nos, ha A minden B-nek és B minden C-nek állítmánya,

akkor szükségszerűen következnek, hogy A minden C-nek állítmánya. [I. szkéma, a-a-a forma – Sz. J.] Hiszen előbb már megmondottuk azt, hogy hogyan értjük azt, hogy mindnek állítmánya.” Így érti ugyanezen műben: „Az, hogy egyvalami egészen másvalamiben van, annyit jelent, hogy az a másvalami ennek az egyvalaminek *mindnek* az állítmánya. Akkor mondjuk, hogy *mindnek* az állítmánya, ha ebből az egyvalamiből egyetlen olyan sem található, amelyről a másik fogalom ne lenne kijelenthető. Megfelelően értendő az is, hogy az a másvalami ennek az egyvalaminek egynek sem az állítmánya.” (24b, 28 30.) „Hasonlóképpen, ha A egyetlen B-nek sem, B pedig minden C-nek állítmánya, szükségszerűen következnek, hogy A egyetlen C-nek sem állítmánya. [I. szkéma, e-a=e forma – Sz. J.] Ha viszont az első az egész középsőre vonatkozik ugyan, a középső azonban egyáltalán nem vonatkozik az utolsóra, akkor a szélsők között nincs szillogisztikus kapcsolat.” (Első Analitika 25b, 32 26a, 6; *Organon – Kategóriák – Herméneutika – Első Analitika*, görögül és magyarul 1961, ford. Rónafalvi Ödön és Szabó Miklós, szerk. és magyarázó jegyzetekkel ellátta Szalai Sándor.) Idézzük most vissza korábbi szkémánkat, mégpedig rövidített formáját. Csak ezúttal Aristotelés szellemében átírva, a fogalmak külső, terjedelmi vonatkozásainak mintája szerint. Azután írjuk alá a pozitív szillogizmust adó fogalmakat úgy, ahogy Aristotelés szokta, de nem mindig ebben a sorrendben (A = al-, K = közép-, F = főfogalom).

F	–	K	–	A
halandó	–	ember	–	görög
illetve				
A	–	K	–	F
görög	–	ember	–	halandó

Ha a két szélső fogalmat összekapcsoljuk, oly módon, hogy a főfogalmat minden görögre vonatkoztatjuk, akkor a következő (az „S est P”-hez szokott szemünk és fülünk számára némileg szokatlan és kellemetlen), mindenképpen az aristotelési fogalmazáshoz hasonló állításra jutunk: A halandóság vonatkozik minden görögre; vagy, A halandó állítmánya minden görögnek. Mai nyelven: S a P. Minden görög halandó. Mennyiségi szempontból egyetemes, minőségiből pozitív ítélet. Nem záróitélete semmi következtetésnek. Mivel azonban alap nélkül semmit sem állítunk az igazság igényével, azért szükségszerűen merül föl a kérdés, mi a jogalapja ítéletünknek? A középfogalom egyfelől terjedelmesebb, mint a görög ember fogalma, másfelől alá van rendelve terjedelmileg a halandó lényeknek. A következtetés csíraformájában így szerepelnie kell az ember közvetítő fogalmának: Minden görög, lévén ember, halandó. Vagy ismét a Stagiritá stílusában: A halandóság minden görögre, mint bármely más emberre vonatkozik. S ez már igen határozottan visszaüt egy ontikus tényre, az oksági összefüggésre

a görögök embervolta és az emberek halandósága között. De nem mondja ki világosan ennek természetét. Világosságot az gyújt, ha megkettőzzük a közvetítő közepet, az emberfogalmat. Nem szeszélyből és önkényből, nem is a szellemi világosság iránti tiszteletből, hanem azért, mert maga a fogalom megosztott, az egyik szála lefelé az emberitől az etnikai felé, a görögség felé, a másik felfelé fut, az emberitől a halandó lények felé, akiknek sorsát, emberi sors formájában Hölderlin oly csodálatosan állította szembe a halhatatlan görög istenekével, a „Hyperions Schicksalslied”-ben:

„Doch uns ist gegeben
Auf keiner Stätte zu ruhn,
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zu andern,
Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Jahrlang ins Ungewisse hinab.”

Ha a halandók helyébe a sorstalan halhatatlanok lépnének, mint Hölderlinnél:

„Schicksalslos, wie der schlafende
Säugling, atmen die Himmlischen;
Keusch bewahrt
In bescheidener Knospe,
Blühet ewig
Ihnen der Geist,
Und die selige Augen
Blicken in stiller
Ewiger Klarheit.”

– akkor negatív következtetésre jutnánk, embrionális formánkkal is: Az ember, mivel nem isten, nem halhatatlan. (Egy embernek sem állítmánya isten, az istenek mind halhatatlanok; a halhatatlanság nem állítmánya egyetlen embernek sem.) A középfogalom megkettőzésével mind a két rövid következtetés teljessé tehető, akár sorba, akár oszlopba kifejtve írjuk is őket. Nézzük előbb a pozitívat, aristotelikus fogalmazását folytatva és megadva a kifejtett szkémát:

F – K – A

A halandóság, mint minden emberre, vonatkozik minden görögre.

F – K . K – A : F – A

A halandóság vonatkozik minden emberre, az emberség vonatkozik minden görögre, így a halandóság minden görögre vonatkozik.

Végül a sor-formulát oszlopba tördeljük, majd az I. alakzatban, mint kvázi-topológiai figurában a későbbi nyelvezettel és az előtételek fölcserélt sorrendjével fogalmazzuk meg, s kiegészítjük még mindkét alakzat skémájával:

F a K	Halandó — minden ember	Minden ember — halandó	M a P
K a A	Ember — minden görög	Minden görög — ember	S a M

F a A	Halandó — minden görög	Minden görög — halandó	S a P
-------	------------------------	------------------------	-------

A skematizált I-be tartozó FKA formulának megvan az az előnye a későbbivel szemben, hogy a középfogalom megkettőzését úgyszólván topológiailag mutatja egymásrakövetkezésükben. Ez nemcsak a közvetlen gyakorlati tudat gondolatformáihoz való közelségét jelzi, hanem azt is, hogy itt a főhangsúly a fogalmakon van, ezek terjedelmi viszonyain, egymásban-létén, úgy ahogyan ezt a Stagirita klasszikus tömörséggel leírta. Az aristotelési formula fogalomcentrikus. Végso „atomisztikus” egységei a fogalmak, ezeket helyezi az alá- és fölérendelés („tartalmazkodás”) külső relációjába. A későbbi, „modernebb” formula, legalábbis előkészítője az ítéletcentrikusságnak, ami posztaristotelikus fejlemény. Az alany kibomlik állítmányában, de a kapcsolatok véletlen vagy szükségszerű jellegének csak egy külön ítéletfajta, a modalitás-indexes marad a kifejezője, éppúgy, mint Aristotelésnél, ahol lényegében terjedelmi alapon szintén külső indexre szorul. Külsőségre, mert nélkülözi a — következtetés minden egyes mozzanatának kölcsönös viszonyaiban végbemenő fejlődésből, szétszakadásukból, szembekerülésükből és magasabb rendű szintézisükből adódó — belső tartalmi-lényegi összetartozást, alany és állítmány, fő- és altétel, előtételek és zárótétel között. Ezért külső jellemzőként írják oda, hogy szükségszerű, véletlen vagy a kettő elegyéből létrejött, nem számszerűleg megfogalmazott valószínűségi viszonyról van-e szó.

Modalitás-index, vagy a következtetés mozzanatainak dialektikájában kifejlődő modalitás?

Vajon használ-e azonban ez a külsőséges eszköz a fogalom- és ítéletcentrikus logikában a valóságos gondolkodási, logikai struktúrák megragadásában? Aligha. Hiába mondjuk vagy írjuk föl akár a következtetés minden egyes ítéletében: Minden ember szükségképpen halandó — Minden görög szükségképpen ember — így: Minden görög szükségképpen halandó — az emberi halandóság alapjába ezzel egyáltalán nem látunk bele. Mi más ez, mint szubjektív bizonykodás arról, hogy az emberi halandóság szükségszerű jelenség? Mégpedig azon az empirikus

alapon, amely, mint elemeztük, a maga egészében sohasem adott valóság. Ki tudja hát biztosan, hogy valahol ismereteink körén túl, éppúgy, mint az e körön egykor túlesett fekete hattyú, nincs-e, nem volt-e, vagy nem lesz-e egy halhatatlan ember, olyanféle, mint a görög istenek Schiller halhatatlan versében, a „Die Götter Griechenlands”-ban.

A valódi szükségszerűség szempontjából kell nézni a logikai problémákat is. Az ontikus szükségszerűség olyan gondolati reprodukciójából kiindulva, ezt absztrakciókkal a logika szférájába transzponálva, amely az empirikus tényeken nyugszik, de nem empirikus leltárkészítéssel foglalkozik, hanem az empiria belső törvényszerűségeit keresi meg. Azokat a szükségszerűségeket, amelyek magukban a létezőkben megszilárdulnak, s hosszabb-rövidebb időre uralomra jutnak a természet és társadalom empirikus egyediségei kaotikus véletlennek látszó játékában. Ezek tehát az egyediségekhez hasonlóan – ezek az egyediségek lehetnek viszonylagos totalitások is – maguk is időben tűnnek föl és tűnnek le, sok tekintetben még a természet uralkodó fizikai alapjaiban is. Úgy ahogyan ezt az utóbbit a kozmogónia bizonyítja. Legalábbis az, amely tisztában van önmagával, tudja, hogy a kozmológia része, s így az univerzum részrendszereinek keletkezésében és elmúlásában leli meg voltaképpen tárgyát, nem pedig az ezek összességéből álló univerzum keletkezéséről és elmúlásáról beszél, mivel ilyen aligha van – a szélsőséges gondolati extrapoláción kívül – önmagában, lévén hogy az univerzumnak a változás és nem a keletkezés és elmúlás, részrendszerekre jellemző meghatározása a saját területi kategóriája.

Aristotelés időnként beleütközik abba, hogy az univerzális, mint terjedelmi kategória, csak egyazon nem vagy faj egyedeinek többségét jelenti, más részük hovatarozása nehezen ismerhető föl, vagy egyenesen megállapíthatatlan, de ennek igazi következményeit nem vonja le – jöllehet a középfogalom kauzális függésének teóriájában errefelé is tesz néhány lépést, mint olyan gondolkodó, aki minden tárgyhöz termékenyen nyúl hozzá. De ha nem is közmondásos, ám kétségtelenül ellentmondásos ellenszenve az ellentmondás hérakleitosi és platóni típusú fölfogásával szemben megakadályozta abban, hogy szembenézzen a *terminus medians* (és nem csupán *medius*), a közvetítő közép problémájával, amely maga a két lábon járó dialektikus ellentmondás, általánosságban az E, K, A, vagy A, K, E a következtetési folyamatban széttagolódó, egymással szembe forduló, majd a konklúzióban ismét összebékülő esete (melyben a „megbékélés”, a hegeli *Versöhnung*, fontos, végső soron – mint Lukács Hegel-könyve bizonyítja – történelemfilozófiai összefüggésekből származik).

Hogy az előző példára nyúljunk vissza a középfogalom eme jellegének illusztrálására: ilyen középfogalom kötné össze nem csupán szubjektív hivatkozás, bizonykodás, hanem objektív szükségszerűség szerint a következtetés szélső fogalmait? Bizonyára olyan, amely nemcsak a szükséges, de az elégséges alap rendeltetését is betölteni képes konkrét, dialektikus középfogalom volna. Nem az általában-vett ember a halandó, amelynek éppen meghatározó, fajspecifikus mozzanata, társadalmiasultsága, ha nem is örök életet, de anyagi és szellemi

objektívációinak teljesítménye nagyságával arányos továbbélését biztosítja. Halandó az ember, mint élőlény. Halandó akkor is, ha (ellentétben a fiatal Nicolai Hartmann egyfajta örök életről szóló teóriájával, amelyet a weissmanni csíraplazma fogalmából épített ki; és ellentétben Bergson hasonló nézetével is, akinél a teremtmény fejlődés „élan vital”-ja végső soron szintén biologizáló képzetek transzformálása „énergie spirituelle”-é) nem szakad magva és utódai a világ végezetéig vidáman és boldogan élnek. Mert természeti egyediséggént visszavonhatatlanul semmivé vált, éppúgy, mint ahogyan semmis volt annak előtte — ősei kromoszómái ellenére. A „minden görög halandó”-t tehát az élőlény közvetíti.

Minden görög, lévén élőlény, halandó. Ez azonban csak a logika síkján megoldása a problémának. Vagy, jobban mondva, a probléma eme megoldása legalább két okból továbbutal a teória felé. Egyrészt „A minden élőlény halandó”-ban fennmarad az összes élőlények mint egyediségek föntebb vázolt empirikus kimeríthetetlensége, mert ez a „minden” = az összes egyes. Ezért csak egy végtelen, teljesíthetetlen, kanti értelemben vett approximációs föladatot állít elénk, amelynek igazságindexe egyre jobban növekszik, de sohasem válik bizonyossággá. Az univerzálisnak szánt ítélet végeredményben partikuláris marad. Másrészt az élőlény és a görög között legalább akkora a távolság, mint az ember és a halandó között. Az élőlény mint középfogalom éppúgy összekapcsolhatja a halandóságot a görög hegvek növényzetét lelegető kecskéekkel. Ami ebből következik, az csupán egy, bizonyos értelemben két irányban, fölfelé és lefelé is, a végtelenségig folytatható poliszillogizmus.

Minden élőlény	—	halandó
Minden ember	—	élőlény
*Minden ember	—	halandó
Minden görög	—	ember
**Minden görög	—	halandó
Minden spártai	—	görög
***Minden spártai	—	halandó

Mindegyik csillaggal jelölt konklúzió egy új szillogizmus előtétele. Mindez nem szünteti meg a nehézséget, csak unalmasabbá teszi a gondolkodást. A nehézség megszüntetésének útja a lényegi összefüggések dialektikájának megragadása. Élet és halál illetve elevenesség és halandóság már nem empirikusan külön adódott egyediségek merő korrelációja, bár adott esetben egy oldalra írhatjuk összes halottainkat, a másokra összes élő kortársunkat, végső elidegenedettességükben. Minthogy azonban mindkét oldal még így is új körforgásba és átrendeződésbe kerül, az atomjaira bomló testek a természetibe, a társadalmi átrendeződésben, nemzedéki megosztásban ki előre, ki meg hátrább lép, azért még a végső elidegenedésben is megmarad valami a mélyebb kapcsolatrendszerből. Az eleven élet az ellentétek egysége, amelyben az egyik mozzanat szakadatlanul átcsap a másikba. A halandóság az élet specifikumát fejezi ki, mivel csak az élő hal meg,

s az anyagi létező közvetlen, vagy átfogó egyediségeinek számos más elmúlási formáját ismerjük. A folyamat mivoltában adott azonosság és nem-azonosság azonossága ez. Objektíve, amíg az életfolyamat tart, az ellentétes mozzanatok egymásba való átmenetele az abszolút mozzanat, s egységük relatív. Szubjektíve, a fogalomban, a szintetikus azonosság az abszolút, és kiélezett ellentétük a relatív. S kiélezett ellentétük éppen az alapként szolgáló középfogalom. A következtetésben, mint a gondolkodás közvetítési folyamatában, az előtételek ítéletei a kiinduló fogalmak belső és egymással való egyezésének és különbségének kimondása. Ellentétte a fő- és alfogalmat az őket összekötő és ezáltal konfrontáló középfogalom teszi. Az élőlény fogalma esetünkben magán viseli a másik pólus, a halál tagadását. A halandóság formájában mondja ki a vele ellentétes mozzanatot, a főtétele alanyaként annak állítmányában. Minthogy az alany az önmaga konstitutív lényeg-elemét mondja ki, teljesen fölösleges a „mindent” elébe írni. Nem kell a terjedelmi meghatározás. Sőt egyenesen félrevezető, mert az általános generikus síkról átviszi a hangsúlyt a genus egyedi képviselőire, holott éppenséggel a generikus manifestálásáról van szó.

A lényeg-ítélet így hangzik: „Az élőlény — halandó.” Aristotelés ezt többnyire meghatározatlan ítéletként kezeli. S nyomdokain haladva évszázadokig még igen sokan. Holott csak a mennyiségi meghatározás hiányzik. S nem az, amit a lényeg meghatározáson, a konkrét totalitáson belül, determinációs fokoknak neveztem, az egyes, különös és általános, az E, K, A. Mert a mennyiségi meghatározás bizonyos esetekben korántsem a döntő. Vannak egyedi jelenségek, amelyek fundamentális módon reprezentálnak egy új, éppen csak megszületett általánost, és széles elterjedésük, az hogy *proprium*ból *communis*ok, majd specifikumok legyenek, csak idő kérdése. És megfordítva: mennyiségileg elterjedt jelenségek, lehetnek annyira elidegenedettek az önmaguk lényegétől, hogy pusztulásuk rövidebb-hosszabb idő kérdése csupán. Hiszen már a spontánul dialektikus Darwin is tudta, hogy a válfaj kezdődő faj, a faj pedig kifejlett válfaj, amely alkalmasint az eredeti faj teljes kiszorítását eredményezi. *Mutatis mutandis*, ennek a dialektikus logikában is reflektálnia kell.

Minthogy itt a halandóság az élőlények egyik általános lényegjegye, a halandóság fogalma — A. Az élőlényeké — K, mint a természet három nagy, anyagi mozgásformája közül a másodiké, a szervetlenre következő szervesé, amely adott föltételek mellett egy ráépülő társadalmi mozgásforma egyediségének szubsztrátuma lehet. S itt a K eme konkrét formáját kell elérni, a *communét* kifejlesztő *propriumot*, hogy a középfogalom specifikus mivoltában ragadja meg. Ez azonban már nem egy fogalom, ítélet vagy következtetés főadata, hanem az ezek egész sorából és rendszereiből létrejövő teóriáé. A középfogalom, mint különös, a teória eredményeként már nem lehet, mint az imént egyszerűen, az élőlény. Hiszen pusztá élőlény-mivoltában nem kapcsolódhatna a realitás erejével a görög emberhez, s merő véletlen maradna, tehát valami, ami éppúgy létezhet, mint nem. Ezért a K a konkrét fogalomkörben a társadalmiasult élőlény, a *zoon politikon*, úgy, ahogyan ez a történelmi világ mozgásának antik korszakában a

görög szintéren valósult meg plasztikus formában. A következtetés ezek után így hangzik: „A társadalmiasult élőlény (is) halandó. A görög ember társadalmiasult élőlény: „A görög ember halandó.” Ez azonban már Hegel és nem Aristotelés, mivel nem terjedelmi viszonyok, hanem determinációs fokok fejezik ki a fogalmi összefüggéseket. Annak ellenére Hegel, hogy az A, a halandóság éppen a társadalmisággal telítődő középfogalom szempontjából csaknem üres általánosság, amely a halál és halhatatlanság társadalmilag konkrét viszonyáról semmit sem árul el, de legalább érezteti a problémát. A determinációs fokok használata ellenére formailag megvan az a rokonság Aristotelésszel, hogy az E és A között közvetítő középfogalom itt a K, éppen úgy, mint az Aristotelés szerinti legtökéletesebb I. számú alakzatban. Fogalmazzuk meg az I. szkémát ezúttal ítélet-elemekkel kifejezett, rövid és teljes formában, sorbatagolva. $S - M - P$, kifejtve $S - M . M - P : S - P$. Oszlopba átalakítva az M-mel jelölt *terminus medius* kerül alanyként a főtétele első helyére, hogy állítmányként szerepelhessen az altételben, majd eltűnik a zárótételben ($M \text{ a } P . S \text{ a } M : S \text{ a } P$). Azért I. a „legtökéletesebb”, mert erre vezethetők vissza a többi alakzat móduszai érvényességük próbájaként.

A sokat bírált hegeli jelölés egyszerűbb, mivel az azonos fogalomkör fogalmainak determinációs foka együtt jeleníti meg a fő- és al- meg a középfogalom nagyságrendjét és az ítéletekben játszott szerepét, hiszen a kiindulásnál szereplő középfogalmat csak föl kell cserélni a szélsőkkel, először E-vel, majd A-val, hogy azok váljanak *terminus medius et mediansszá*. S mindkét mozzanat, fogalom és ítélet alá van rendelve a következtetési folyamatnak, amely alappal bír, következmény-jellegű ítéletben fejezi ki a konkrétta közvetített kiinduló fogalmakat.

$$\begin{array}{rclcl}
 E - K - A & K - A \text{ I. Heg.} & M - P \text{ I. Ar.} & S - M - P \\
 & E - K & S - M & \\
 \hline
 & E - A & S - P &
 \end{array}$$

Az azonosság és nem-azonosság azonosságán alapuló hegeli koncepció sem nem fogalom-, sem nem ítélet-, hanem következtetés-centrikus. Különböző mozzanatai a végkövetkeztetésben zárulnak össze szintézissé, amit azonban éppen a szélső fogalmak egymásutáni középpé-tevésével még újból meg kell alapozni. A hegeli I. zárótétele $E - A$. Hegel második alakzatának kiindulópontja. Ez külső elrendezésében az Aristotelés III. alakzatának felel meg. Írjuk föl mindkettőt.

$$\begin{array}{rclcl}
 K - E - A & E - A \text{ II. Heg.} & M - P \text{ III. Ar.} & S - M - P \\
 & E - K & M - S & \\
 \hline
 & K - A & S - P &
 \end{array}$$

Ha összevetjük egymással, láthatjuk, hogy a II. Heg. alakzat zárótétele az I. Heg. főtételenek levezetése. Most már csak az altétel nincs megalapozva. Ezt tesztet ismét az előző II. Heg. zárótételéből kiindulva a III. Heg., amely külső alakjára a II. A-nak felel meg.

$$\begin{array}{llll}
 E - A - K & K - A \text{ III. Heg.} & P - M \text{ II. Ar.} & S - M - P \\
 & E - A & S - M & \\
 \hline
 & E - K & S - P &
 \end{array}$$

A hegeli szillogizmus ezzel lezárult. Az első forma mindkét előtétele megalapozottá vált. Másrészt az első is megalapozza a II. közvetítésével az utolsót. Pusztán az alakzatokat és egymásbafonódásukat rögzítve gondolatilag, kimondhatjuk, hogy nem elszigetelt alakzatokról van szó, hanem egy önmagában-lezáruló rendszerről, amely a valóságban végbemenő multidimenzionális közvetítési folyamatok – közvetítési és nem következtetési, mert az eredeti és a „tükörkép” között nagyon is lényeges a különbség – kategoriális összefüggéseinek logikumba transzponálható mozzanatait reprodukálja.

Hegel logikájának következtetés-„centrikussága”

Látszólag némileg egysíkúan. De ez – ha nem számítjuk az idealizmusból következő torzulásokat – csak látszat. Nemcsak saját kora mércéjével mérve, hanem az utókoréval is. Hegel valójában olyan többdimenziós logikát alkotott, amelynek egy-egy mozzanatát, amit vagy tőle függetlenül újrafelfedeztek, vagy tőle vettek át, logikai vagy logikainak nevezett rendszerek szolgálatába állították, mint a kontradiktorkus és kontrárius ellentét metafizikus szembeállításának meghaladásánál. Igaz, az utódok nagyobbik része azzal bajlódott, hogy a *modus ponens* fajtáira redukálja a szillogisztika egész állományát. Részben persze a klasszikusok, Kant (*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen* 1762) és Fichte (*Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transcendente Logik* 1812) példája nyomán, akik a szillogisztika formagazdagságában, éles ellentétben Hegellel, csak agyafúrt szörszálhasogatást láttak. Hegel a lényegösszefüggések szintjére fölvezető úton, a gondolkodás sokféle formájának és fajtájának az előbbiekkal összefüggő rendszeres kidolgozását, dialektikus fejlődéstörténetét adja, termékeny magvetéssel.

Nem rajta múlt, ha ezek a magvak kiszikkadt, terméketlen talajra hullottak. Nála e logikai útnak legmagasabb fennsíkja az a terület, amelyen belül a különös és egyedi jelenségek, valamennyi determinációs fokukat integrálva, általános törvényszerűségükkel vannak közvetítve. Ez azonban nincs és nem is lehet így minden logikai fokon. Előbbi példánkban teszem az A, általánossági foka ellenére, sem töltheti be a közép funkcióját, mert nem elég telített, a valóságos mediáns, a

K pedig, telítettsége ellenére is, csak tökéletlenül közvetít, mert egyik szélső asszimilálásában sem éri el azt a fokot, amelyet az optimumnak el kell érni. Ez abban áll, hogy következtetés tételeiben az S és P szerepébe lépő fogalmak a determinációs fok károsodása nélkül fölcserélhetők egymással. (Ezt exemplifikáltam is, és elméleti alapjai néhány lényeges vonását is kifejtettem, már említett könyvem idézett fejezeteiben.) Ezért tartotta Hegel a III. alakzatot, az E – A – K-t, az általam most leírt legmagasabb fokon, az összefoglaló szintetikus következtetés szintjén belül a legmagasabbrendűnek. S ezt, amint Karl Rosenkranz sikerületlen kísérlete az aristotelési sorrend visszaállítására, egyértelműen megmutatta, már a közvetlen tanítványok egyike-másika sem értette meg. Ami nem jelenti azt, hogy határozottabb profilú hegelianus filozófusegyéniségek, Hinrichs, Michelet vagy pláne Lassalle sem értették volna.

Álljon itt a következtetés fejlődése eme legmagasabb, összefoglaló szakaszának exemplifikációja. Ez megmutathatja a hegeli I – II – III. alakzatok egymásbafonódását, amelyben az I. és II. mintegy előtétele a zárótételszerű III-nak. Nevezzük ez utóbbit a szillogizmusok szillogizmusának: szillogizmusnak a hatványon. Az S és P fölcserélését, azaz konkrét azonosságuk próbájának elvégzését az olvasóra bizzuk.

I. E – K – A	K – A E – K	A szerszámkészítő állat társadalmi lény. Az ember szerszámkészítő állat.
II. K – E – A	*E – A E – K	* Az ember társadalmi lény. Az ember szerszámkészítő állat.
III. E – A – K	**K – A E – A	** A szerszámkészítő állat társadalmi lény. Az ember társadalmi lény.
	***E – K	*** Az ember szerszámkészítő állat.

A fogalmak és ítéletek a következtetés közvetítésével egymást támogatják. És megfordítva. Az azonos szintre jutó fogalmak a következtetés igazságát erősítik. A III. visszaul az I-re, és nem is akárhogyan. A kiindulás középfogalmát erősíti meg véglegesen, ami igazolja az alapot. Egy körfolyamat zárul itt le, amely az alap és a megalapozott különbségét és azonosságát a maga egységében mutatja meg. Mert az összefoglaló, szükségszerűségi következtetésnek ezen a szintjén pontosan az I. középfogalma az az ellentétes mozzanatok a maguk eleven egységében és mozgásában élénk állító összefüggés, ami genetikus-generikus fogalom. Alapja lehet példánkban az ember mint társadalmiasult élőlény valamennyi lényegi meghatározottsága „levezetésének”, többek között még a vallásnak és a játéknak is. Hegel azért becsülte az első alakzatot, mert tudta, hogy itt nem szabad tévedni. A középfogalom megválasztásánál sem hagyta, hogy az intuíció vezesse, különös gonddal vizsgálta a helyes választáshoz vezető utat. Ezért írta le ezt a vélemény-

nyem szerint Aristotelés fölfogásával teljesen egyezni látszó mondatot: „E – B – A ist das allgemeine Schema des bestimmten Schlusses. Die Einzelheit schliesst sich durch die Besonderheit mit der Allgemeinheit zusammen.” (*Werke*, Vollständige Ausgabe durch einen Verein des Verewigten, 1832, 5. k. 122. o.: „Az E – K – Á a meghatározott következtetés általános skémája. Az egyediség a különösségen át zárul össze az általánossal.”)

A szillogizmusok szillogizmusának neveztem a III. alakzatot. Erről könnyen meggyőződhetünk, ha az egymást követő zárótételeket állítjuk szillogisztikus összefüggésbe:

III. E – A – K	* E – A	Az ember társadalmi lény.
	** K – A	A szerszámkészítő állat társadalmi lény.
	*** E – K	Az ember szerszámkészítő állat.

Csak S és P, s velük a determinációs fokok fölcserélése esetén megy át III. a II. alakzatba – ám csak akkor, ha aristotelési olvasattal vennénk, ami már csak azért sem lehetséges, mert így egyáltalán nem konkluzív, Aristotelésnél a II. skéma csak negatív következménnyel (e.o) járhat.

Processzus-azonosság és progresszus-ellentmondás

Az azonosság és nem-azonosság azonossága elvének logikai vonatkozásai kerültek az előtérbe elemzésemben. Ráadásul azzal az egyoldalúsággal, hogy nem mutattam föl a maguk konkrétságában azokat az egymást egymással közvetítő ontológiai alapkategóriákat, amelyek az emberi tevékenység, mint *sui generis* társadalmi tevékenység során „beverik” magukat – a társadalmi tevékenység mélységének és gazdagságának megfelelő tudatossági szinten – az emberek fejébe, miután már tudatosulásuk előtt is, következtetlenül is, következetesen is, minden cselekedetük motivációs rendszerébe, a látszólag legirracionalisabba is belejátszottak. (Ennek alapvonalait megadja könyvem IV. része 2. alpontja: „A gondolkodás formai folyamata és a termelés”; (a) „A determinációs fokok és a közvetítési folyamatok problematikája”, (b) „Közvetítési folyamatok és következtetési formák”, 199–261. o.) S ráadásul a társadalmi tevékenység – ezt sokan nem szokták számba venni, s jó okaik vannak rá, hogy ne tegyék, hiszen az irracionalista fölfogás kártyavárként omlana össze \supset minden szférájában hatnak, az esztétikaiban éppúgy, mint az etikaiban, a profánban éppúgy, mint a vallásosban, anélkül, hogy bárhol is azonosak lennének a szféraspecifikus, a társadalmi-termelési korszakok nagy változásaiban megszüntetve-megőrzött törvényekkel. Az új, hegeli elv bizonyos értelemben a szellemi szférában bizonyítja legjobban a maga igazságát. Abban a szférában, amely a saját viszonylagos immanenciájából,

minden ellenkező látszat ellenére, nem saját hiányosságai és elégtelenségei, ellentmondásainak esetenkénti látszatomegoldásai és figyelmen kívül hagyásai következtében tör ki, hanem a megújuló, éppen eredeti mivoltában eladdig ismeretlen új történelmi-társadalmi konstellációk betöréséből a társadalmi tudatba. Végső hajtóereje nem saját belső ellentmondásaiban rejlik, az út szélén felejtett megoldatlanokban sem, hanem egy alapvetőbb szférában, a társadalmi-történelmi világ anyagi alapjaiban. Ezt pedig Hegel – ezen a téren is meglévő, éppen a dialektika segítségével elért fölismerései ellenére is – objektív-idealista módon szelleminek tekintette. S ha a szellemnek önnönmagát kell megértenie és megismernie, akkor végső soron nem lehet semmi akadályja annak, hogy teljes öntudatra ébredéséig érjen el, a megismerés mint önmegismerés folyamatában. Ebből következik a hegeli rendszer lezártasága, ellentétben állva a Hegelt „talpára állító” materialista dialektika rendszerének nyitottságával, amelyben az ellentmondás mozzanata kerül az előtérbe, az azonosság és nem-azonosság azonosságának kategoriális szerkezetében is és így a fejleszthetőség, az önmaga meghaladása. Nem jelenti ez a kritikai kiindulópont azt, hogy Hegel filozófiáját azonosságfilozófiának tekintenénk az elvont azonosság értelmében. Vagyis hogy szerintünk megszűnne nála a mozgás és változás. Azt azonban jelenti, hogy a fejlődés dialektikája, idealista jellege miatt, olyan zenitre érkezik el (ez kora polgári társadalma, javított és idealizált formában), amelynek mozgása azonos szinten maradó önreprodukció, nem pedig egy lényege szerint megújult, első gondolatmreteink egyikében már jellemzett, bővített reprodukciójú mozgás, igazi haladás.

Relatívnak és abszolútnak megvan persze a maga sajátos dialektikája az azonosság és nem-azonosság azonosságára alkalmazva is. Ennek kifejtése azonban már egy új problémakörbe vezet át, amely a progresszus-ellentmondásról és nem a processzus-azonosságról szól.

RESÜMEE

Identity of Identity and Not-identity

Identity of Identity and Not-identity is one of the basic laws of Hegelian dialectics. The

author analyzes some main aspects of this basic law in the mirror of the history of ideas and recent research.

WERNER CAHNMAN: EGY TÖNNIES-KUTATÓ MÜNCHENBŐL

TARR ZOLTÁN

Bevezetés

Az 1938-ban írott *Önéletrajzában*, mely egészen harminchatodik életévéig összegzi németországi élet- és munkatapasztalatait, Werner Cahnman röviden beszámol személyes és tudományos tevékenységéről. Egy neves kortárs beszámolójával is rendelkezünk személyéről: ezt a szintén számkivetésben, Zürichben élő Thomas Mann naplójában találhatjuk, akinek bejegyzése 1935. július 5-éről így hangzik: „Estefelé a müncheni Dr. Cahnman látogatása; fiatal zsidó, fölvidítóan délnémet és még okos is, akivel 8 óráig – nem igazán kellemesen – társalogtunk a német dolgokról.”¹

Miután a sármos és értelmes fiatal zsidónak menekülésszerűen el kellett hagynia Németországot, Werner Cahnman száműzetésben élt és dolgozott az Egyesült Államokban, egészen 1980-ban bekövetkezett haláláig. Azt, hogy a „száműzetés” szó használata jogos-e, néhányan vitatják. Újabban egy, a Columbia egyetemen tartott előadáson hallottam Edmund Leitest, a Berlinből emigrált kremlinológus, Nathan Leites fiát, aki azt mondta: apjának soha nem volt száműzetés-tudata. A másik oldalon Theodor W. Adorno, Amerikában írott könyvének, a *Minima Moraliáknak* a „Reflexiók egy megkárosított életből” alcímet adta. Ebben a következőket írja: „Minden értelmiségi, kivétel nélkül, károsodott a száműzetésben, s jól teszi, ha ezt maga is elismeri. [...] Kisajátították a nyelvét és megvonták tőle azt a történelmi dimenziót, melyből tudása erejét nyerte.”²

Életem több mint felét magam is száműzetésben töltve, nem véletlen, hogy egyetértek Adornóval. Cahnmannal való személyes ismeretségem és a munkáival való tudományos foglalatosságom azt az állítást erősíti, hogy ő is egy száműzetésben élő értelmiségi volt. Ebből kiindulva esetében „a jövő lerombolásáról” beszélhetünk, vagy legalábbis az akadémiai életpálya kisiklásáról. Az általa

¹ Thomas Mann: *Tagebücher 1935–36*, hg. v. Peter de Mendelssohn, Frankfurt 1978, 167. o.

² Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt 1969, 32. o.

megjelentetett írásokat és a hagyatékot – melyet részben a *German Jewry* és a *Weber and Toennies*³ című két kötet tartalmaz – olvasva vigasztalásul joggal mondhatjuk azt, hogy a rombolás szerencsés módon nem sikerült teljesen.

Ha Hegelnek igaza van, s „ami az egyént illeti, mindenik korának gyermeke; így a filozófia is, a *saját kora gondolatokban megragadva*”⁴, mondhatnánk, hogy Cahnman munkái a kor szinte minden problémáját multidiszciplináris sokrétűségükben tárgyalják: rasszizmus, a barbárság föltámadása a költők és gondolkodók országában, migráció, száműzetés, különböző népek együttélésének lehetősége, geopolitika, demográfiai elmozdulások, továbbá elméleti viták és értelmezések Schelling, Weber vagy Tönnies munkáit illetően, és több efféle. Néhány írása jól láthatóan önéletrajzilag érintett, különösen ami a német és zsidó témákat illeti. Nem fölösleges, ha emlékezetünkbe hívjuk Simmel fáradozásait az „idegen”-ről és az „idegenlét”-ről. Simmel szerint „az idegenlét [...] természetesen egy egészen pozitív kapcsolat, egy különös kölcsönhatás-forma”.⁵ Mint az idegen különös jellemvonásait, a mozgalmasságot és az objektivitást emeli ki, mindkettő bizonyosan rendkívül hasznos a társadalomtudós számára. Cahnman ilyen mozgalmasságról tett tanúbizonyságot, amikor olyan különböző dolgokról írt, mint az *Élet Dachauban* (nem önként), vagy *Egy német zsidó egy néger-egyetemen*. Mint idegen s a világok és kultúrák közötti vándor, mindig megpróbálta a pozitívat hangsúlyozni, állandóan a közvetítő szerepét játszani, s ezzel egy elveszett világ, ti. a német zsidók szociológiáját és történelmét közvetíteni. Éppilyen fontos volt számára Weber és Tönnies gondolatainak és elméleteinek közvetítése; fáradozásai valójában lényegileg járultak hozzá az ún. „Weber- és Tönnies-reneszánsz”-hoz.

I. Cahnman életútja

Az első rövid, Cahnmanról szóló monográfia, melynek szerzője Cahnman egyik barátja és kollegája a Rutgers Egyetemen, Joseph B. Maier⁶ professzor, aki maga is lipcsei német-zsidó emigráns, Cahnman életét négy, világosan behatárolható

³ Joseph B. Maier – Judith Marcus – Zoltan Tarr (eds.): *German Jewry. Its History and Sociology. Selected Essays of Werner J. Cahnman*, Transaction Publishers, New Brunswick – Oxford 1989, és Joseph B. Maier – Judith Marcus – Zoltan Tarr (eds.): *Werner J. Cahnman, Weber and Toennies. Comparative Sociology in Historical Perspective*, uo. 1995.

⁴ Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlata* (ford. Szemere Samu), Akadémiai, Budapest 1972, 21. o.

⁵ Georg Simmel: „Exkursus az idegenről”, in *Soziologie*, Duncker – Humblot, Berlin 1968, 509. o.

⁶ Joseph B. Maier – Chaim I. Waxman (eds.): *Ethnicity, Identity, and History. Essays in Memory of Werner J. Cahnman*, Transaction Publishers, New Brunswick – Oxford 1983.

periódusra osztja, melyeket minden további nélkül elfogadhatunk és követhetünk. Az első vagy német periódus a müncheni éveket öleli föl, egy nagypolgári, asszimilált német-zsidó családi és rokoni kör közegében. Az, hogy a szülők eltérő hagyományokat hoztak magukkal, fontos. Az apa és szinte minden rokona kisebb helyekről származtak (mint pl. Rheinbischofsheim); egyszerű zsidóságot közvetítettek, szeretetteljes és szentimentális családi és közösségi kötődéssel. Ezért nem volt véletlen, hogy Cahnman első publikációja a *Zsidóság és népközösség* címet viselte.⁷ Mint ahogyan maga is megjegyezte, apjától nem pusztán a zsidó közösségi érzést örökölte, hanem egy történeti érzékelőképeséget és a „participant observer” (résztvevő megfigyelő) perspektíváját is, melyhez élete végéig hű maradt. Ezzel ellentétben édesanyja müncheni, világi-asszimilált nagypolgári családból származott, melynek tagjai megtették a német képzési utat, elkötelezték magukat a német kulturális javakkal, s azt mint sajátjukat tekintették. A festő Julius Schülein, a „müncheni új szecesszió” egyik alapítója Cahnman nagybátyja volt. Éppúgy mint Max Weber esetében, Werner szülőháza is művész, értelmiségi és politikai személyiségek, különös politikai nézeteket valló emberek: szocialisták, feministák, cionisták stb. találkozóhelye volt. Cahnman zsidóságról és zsidó közösségről szóló olvasmányai több irányba terjedtek ki és több témát öleltek föl: történelem, filozófia, de számokkal és adatokkal teli demográfiai tanulmányok is. A német-zsidó szimbiózis problematikus karakterére korán fölfigyelt.⁸ A zsidókérdésre vonatkozó figyelmeztetései jól kivehetően befolyásolták Leo Baecket, Franz Rosenzweigot és Martin Bubert is. A *Zsidóság és népközösség*, mint említettem, a zsidóságról akkoriban alkotott fölfogásának első manifestuma volt, melybe a következő elemeket vonta be: romantikus filozófia és történetírás, politikai demokrácia és zsidó etnicitás. Cahnman „a kor kihívásaként” fogta föl „a német népközösség és a zsidóság közötti *modus vivendi* megtalálását”. Ekkor jutott arra a meggyőződésre, hogy nem csak saját zsidóságának „föladása” (azaz az asszimiláció) és a közönséges nacionalizmus közötti választás létezik. Optimizmusa azon a szociológiai megállapításon nyugodott, hogy „a zsidóság, főképp a német, noha sajátos jellemzőkkel bíró szociológiai csoport, de nem szigorú értelemben vett nemzet”. A kérdés megoldása mindenesetre Németországtól, azaz a német népközösségtől függő maradt.

Cahnman röviddel ezután, 1927-ben promovált a müncheni egyetemen, Otto von Zwiedineck-Südenhorst professzor vezetése alatt. Az *ökonómiai pesszimizmus és a ricardoi rendszer*⁹ címet viselő disszertációját, egy „tudományszociológiailag

⁷ Werner J. Cahnman: „Zsidóság és népközösség”, *Der Morgen*, 2. évf. 3. sz. 291–298. o.

⁸ Vö. Gershom Scholem: „A németországi zsidók szociálpszichológiájához 1900–1930”, in Rudolf von Thadden (Hg.): *Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1978, 256–277. o.

⁹ Werner Cahnman: *Der ökonomische Pessimismus und das Ricardosche System*, H. Meyer's Buchdruckerei, Halberstadt 1929.

orientált irodalomtörténeti tanulmányt” Max Weber emlékének ajánlotta, s nyelvezetében is Max Weber befolyásáról árulkodik. A munka ugyanis az optimizmus és a pesszimizmus fogalmának „a hatalom és az ökonomiai törvény analógiája szerinti” fővázolásával kezdődik, s a létre illetve az akaratra vonatkoztatott értéktartás megkülönböztetésével folytatódik. E definitorikus főosztás értelmében a pesszimiztikus alapbeállítottság két különböző típusát mutatja be az ökonomiai probléma kifejtésében: „az akarat-pesszimizmus [...] a lét-optimizmus bázisán (mint pl. a klasszikusok és az egész liberalizmus)” és „a lét-pesszimizmus az akarat-optimizmus által” válik elviselhetővé (mint pl. a klasszikusok kritikusai, a reformerek, az intervencionisták).

Életének második periódusát (1928–1940) egyfajta „szociális gondozó”-ként való tevékenysége fémjelzi. Az 1938 júliusában írott *Önéletrajzában* (melyet kivándorlása előkészítésekor készített) Cahnman a következő eseményeket sorolja föl: a promoválás (*magna cum laude*-val) után rövid ideig az apja üzemében kereskedőként tevékenykedett; a Berliini Ipari és Kereskedelmi Kamaránál tudományos segédmunkatárs, 1928 nyarától 1930 teléig a kielii Világgazdasági Intézetnél előadó, és végül dolgozott a Zsidóhitű Német Állampolgárok Központi Egyesületénél, legutóbb mint a Bajor Országos Szövetség jogtanácsosa Münchenben. A hatalomátvétel után, pontosabban 1934 januárjában a Központi Egyesület tevékenységét betiltották. Mint arról maga is tudósít, Cahnman éveken keresztül foglalkozott tudományos, írói és tiszteletbeli (a zsidó közösségben végzett) munkákkal. A müncheni Izraelita Hitközség szociális és statisztikai főadatokkal bízta meg 1937-ben, egy kivándorlási kartoték és egy folyamatos közösség-statisztika elkészítésétől a bajor archívum kezeléséig és fölügyeletéig; emellett a zsidó tanház docense volt. Ezekben az években minden fáradozása (melyekhez különböző külföldi utazások – többek között Palesztinába, Ausztriába és Svájcba – is tartoztak) a napi kihívásokra korlátozódtak, azaz zsidó polgártársainak segítésére, a hitközség támogatására és a kulturális javak mentésére. Hat nehéz éven át, a náci uralom alatt teljesítette Cahnman ezt a részben nem veszélytelen főadatot, egészen Dachaubá való hurcolásáig, majd szabadonengedése után, az 1939-ben Angliába, majd 1940-ben az Egyesült Államokba történt kivándorlásáig. A *zsidók Münchenben 1918–1943*¹⁰ című följegyzésében megjegyezte, hogy a hetvennyolc értekezésből, emlékiratból stb., melyeket 1926–1938 között jelentetett meg, csak tíz foglalkozott ökonomiai és demográfiai problémákkal, a többi zsidó témákkal, mint pl. a zsidók szociológiája Németországban és a Duna térségében, Kelet-politika és Palesztina-ismeretek. A Heinéről, Herzlről, Rosenzweigről, Wassermannról, Hofmannstahlról stb. szóló munkák a német-zsidó és osztrák szituációt tárgyalták, és a zsidó önmeghatározást voltak hivatottak szolgálni. Mint Cahnman hangsúlyozta, ezen írások némelyike személyes-programatikus volt, de

¹⁰ Werner J. Cahnman: „A zsidók Münchenben 1918–1943”, *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 42 (1979), 2. sz. 403–461. o.

mind az akkori helyzetből jött létre; ma mindet haszonnal forgathatjuk az újkori történelem értelmezéseként és megvilágításaként.

A harmadik periódus Cahnmannak az Egyesült Államokba érkezésével kezdődött. Egy nyári szeminárium után, melyet bevándorolt értelmiségieknek tartottak az északi parton, mint „race and culture” (*faj- és kultúra*)-specialistát a chicagói egyetemre irányították. Az ún. „Chicago School” legjobban ismert szociológusai közé tartozott Everett Hughes, Redfield, Blumer és Louis Wirth. Cahnman a mentorát Robert E. Park személyében találta meg, aki mélyen befolyásolta, s vezetése alatt több cikket is írt. Később néhány évre követte Parkot a Fisk, Vanderbilt és Atlanta egyetemekre is, de soha nem vetette meg lábát az akadémiai körökben. Noha a zsidó professzorok akkoriban még ritkák voltak az amerikai egyetemeken, ma már a tanerő 80%-át alkotják.

Cahnman ennek következtében azon fáradozott, hogy legalább a kifejezetten zsidó tudományos körökhöz bejárást találjon. A judaisztika amerikai doyenje, Salo W. Baron, a Columbia egyetem professzora és a *Journal of Jewish Studies* kiadója volt az első, aki Cahnman egyik, Theodor Herzlről szóló írását megjelentette.¹¹ Mivel Cahnman éppúgy fáradozott azon is, hogy az amerikai zsidó közösséghez bejárást találjon, különböző zsidó szervezetekkel és újságokkal lépett érintkezésbe. A *Jewish Frontier* és a *Menorah Journal* sok tanulmányát megjelentették. Teljesen odatartozónak csak az ötvenes években érezte magát, mikor a *The Reconstructionist* fölvette a szerkesztői közé. Ezzel egyidőben több tiszteletbeli állást is betöltött, így például a *Conference on Jewish Social Studies* igazgatóságában és az amerikai külügyminisztérium kommunikáció-osztályán, ahol mint „Senior Analyst” tevékenykedett.

Cahnman negyedik priódusa életének utolsó húsz évét öleli föl. Noha továbbra is úgy tekintette magát, mint „idegent” az akadémiai körökben, végre szerencsésen megvetette lábát a felsőoktatásban. Először szociológiát adott elő a Hunter College-ban (1956–59), majd a Yeshiva Universityn (1958–1962), mindkettő New Yorkban. Mint megjegyezte, barátja, Dr. Joseph Maier professzor, aki akkoriban a newarki Rutgers Egyetem szociológiai szakterületének vezetője volt, végre „megmentette a szociológia számára”, azzal, hogy 1962-ben meghívta professzornak. Innen 1968-ban vonult nyugdíjba. Cahnman ezen túl vendégprofesszor volt még a New School for Social Research-on, saját müncheni „Alma Mater”-ében és a Michigani Egyetemen.

Cahnman életének utolsó két évtizede életútjának második periódusához hasonlított: tudományos, tiszteletbeli, karitatív tevékenységgel teli évek voltak. Tönniesről, Brentanóról vagy Simmelről szóló írásaihoz saját amerikai helyzetének – nemcsak mint zsidó emigráns, hanem mint európai tradíciójú s ezzel Tönnieshez közel álló társadalomtudós – fölismeréséből nyert ösztönzést.

¹¹ Werner Cahnman: „Tudós és látnok: Theodor Herzl és Ludwig Gumplowitz levelezése”, in *German Jewry*, 161–461. o.

Mindezt Cahnman egy rövid ismertetésben a következőképpen magyarázta meg: „A tönniesi szemléletben [...] az elmélet arra szolgál, hogy a valóságot megvilágosítsa, ellentétben Durkheim eljárásával, aki a valóságot használja arra, hogy az elméletet verifikálja.”¹² Arra törekedett, hogy meghatározza Tönnies helyét az amerikai szociológiai diszkusszióban (erről bővebben fejtegetésem harmadik részében). Cahnman további fő érdeklődése a szociológián belüli történeti perspektíva problémáját érintette. Az ASA-ban a történeti szociológiai szekció hatvanas-évekbeli megalapítása után Cahnmant választották első elnökké. Éppúgy társkiadója volt az 1964-ben megjelent *Sociology and History*¹³ című nagyszerű antológiának. Tönniesi szemlélet és történeti perspektíva tünteti ki 1965-ben íródott nagyszabású esszéjét is, mely a következő címet viseli: *A zsidóellenesség gazdasági és társadalmi okai*. Az esszé befejezésében újra fölbukkan életének vezérfonala: „Bárhová is pillantunk”, írja, „a zsidó a szellemi és anyagi javak közvetítőjeként tűnik föl.” A közvetítő egyszersmind kívülálló, „akiben nem akarunk bízni, mégis szívesen fordulunk hozzá ott, ahol sebeket kell begyógyítani”.¹⁴ Az elméletről a gyakorlatra áttérve nagy igyekezetet fordít egy olyan társadalom megalapítására, melynek a zsidók és németek közötti megértést és a közös munkát kell lehetővé tennie. A The Rashi Association for the Preservation of Jewish Cultural Monuments in Europe neve alatt Cahnman hidat épített az egykori német-zsidó emigránsok és a német, osztrák és olasz közösségek között is. A wormszi zsidó tanház épületének újrafölállítása volt első törekvő célja.

Az 1970-es években számtalan vizsgálódás és közösség-orientált tanulmány született, pl. a vegyesházasságokról, etnicitásról, zsidó közösségek és környezetük közötti konfliktusokról. Utolsó nyilvános előadását Kielben tartotta a Tönnies-szimpoziumon 1980-ban. Még tanúi voltunk, ahogyan már a halálhoz közel, utolsó energiáit összegyűjtve előkészült a szimpóziumra. Nem sokkal Németországból való visszatérése után, 1980. szeptember 27-én halt meg rákban. Két kész kéziratot hagyott hátra, az egyiket *A szociológia története*, a másikat *Zsidók és nem-zsidók: kapcsolatuk történeti szociológiája* („Jews and Gentiles”) címmel, melynek megjelentetését most a *German Jewry* kiadói készítik elő.

¹² Werner J. Cahnman (ed.): *Ferdinand Toennies. A New Evaluation*, B. J. Brill, Leiden 1973, 248. o.

¹³ Werner J. Cahnman – Alvin Boskoff (eds.): *Sociology and History. Theory and Research*, The Free Press, New York 1964.

¹⁴ Werner J. Cahnman: „A zsidóellenesség gazdasági és társadalmi okai”, in *Judentum, Schicksal, Wesen und Gegenwart*, II. k., hg. v. Franz Boehm–Walter Dirks, Franz Steiner Vlg., Wiesbaden 1965, 632–679. o.

II. A zsidóság története és szociológiája

Werner Cahnman életrajza számtalan vizsgálódást ölel föl, melyek a zsidó egzisztencia különböző aspektusaival foglalkoznak, és pedig történeti és társadalmi struktúrájában egyaránt. Mindezek a munkák személyes élményeivel, a családot vagy a rokonokat érintő eseményekkel, a palesztinai és a szomszédos országokbeli utazásokkal és végül, először Németországban, majd Amerikában folytatott, kutatómunkájával összefüggésben jöttek létre.

Noha a szót soha nem használta, Cahnman arra törekedett, hogy a problémát totalitásban lássa. Ami a módszerét illeti, a történeti és a szociológiai nézőpontot igyekezett kombinálni. Egy hetvenedik születésnapja alkalmából készült interjúban a módszert a következőképpen magyarázta el: „Már mint fiatalember elégedetlen voltam a romantikus nacionalisták módszerével és szemléletével, mint pl. a zsidó történész Heinrich Grätzével, akinek a konfliktus-konceptiója úgy veszi, mintha a »gondolkodók és szenvedők« zsidó népe egyedül és kizárólag más népek kegyetlenkedésének és álnokságának lenne az ártatlan áldozata. Ez számomra nem tűnik úgy, hogy megfelel a valóságnak. Amikor fölismertem, hogy pl. a kereskedő és a paraszt egyszerre élnek szimbiózisban és konfliktusban, megkönnyebbültem. [...] A zsidó nép, legyen ez Izraelben vagy a diaszpórában, más népek között él. Az intim szimbiózis és a kemény konfliktus feszültségét úgy tekintem, mint a zsidó történelem vezérfonalát. Azt mondhatnám, mindannyian posztzionisták vagyunk.”¹⁵ Szimbiózis és konfliktus Cahnman számára döntő, egymással összefonódott fogalmak. Természetesen fő érdeklődése Németország, ahol az újkorban létrejött egy szimbiózis, és ahol a konfliktus a Holocaust iszonyatáig fajult.

Joseph Maier és Judith Marcus professzorokkal kiadtuk Cahnman német zsidóságról szóló írásainak reprezentatív válogatását, *German Jewry. Its History and Sociology* (1989)¹⁶ címmel. Engedjék meg a mellékes megjegyzést, hogy ezen esszégyűjtemény iránt még egyetlenegy német kiadó sem érdeklődött. Ez különösen sajnálatosnak tűnik számomra, amikor középszerű és ideológiailag „díszített” dolgok jelennek meg, s a gondosan, empirikusan alátámasztott és tudományos akribiával megalkotott tanulmányok, mint Cahnmané, kizárva maradnak a zsidókérdés németországi diszkussziójából. Most csak néhányra szeretném fölhívni a figyelmet, melyek véleményem szerint Cahnmanra mind tematikailag, mind metodológiailag jellemzők.

Amaz 1943-as kultúrszociológiai írásában, mely *A német-zsidó történelem három régiója* címet viseli (csak angol változatban érhető el)¹⁷, Cahnman

¹⁵ Werner J. Cahnman, in: *Reconstructionist*.

¹⁶ Vö. 3. jegyzet

¹⁷ Werner J. Cahnman: „A német-zsidó történelem három régiója”, in *German Jewry*, 3–14.o.

tipológiailag egy történeti és regionális megkülönböztetést fejleszt ki tézisének megerősítéséhez, mely szerint nincs egységesen zajló német-zsidó történelem. Történetileg két fázist különböztet meg, ti. egy német-franciát és egy német-len-gyelt. Az első fázis, „a német zsidóság korai története” szempontjából döntő a falusi árukereskedés gazdasági fölemelkedése a világi állam – beleértve a hadsereg – szükségleteinek kielégítésén át az abszolutisztikus állam „udvari zsidájáig”. „A szociális fölemelkedés”, mondja Cahnman, „együtt jár a világi képzés megszerzésével. Az emancipációt a rabbik elutasították, a bankárok azonban üdvözölték. Ez az ellentmondásos összefonódás [...] a modern németor-szági zsidó történelem kezdeteinél állt.”¹⁸ Ami a második fázist illeti, a keleti zsidó ortodox közösség egy sajátos kört képez. Ez a csoport, mondja Cahnman, „későn lépett a porondra és nem rendelkezett sem finánciális erővel”, sem közösségmeg-határozó szereppel.

A regionális különbség Cahnman szerint komplexebb képet mutat; itt különböző letelepedés-történettel, foglalkozási tagolódással és mentalitással van dolgunk. Mondhatjuk, hogy „az északkelet-német, délnyugat-német és délkelet-né-met zsidóság összejátszása hozta létre azt az orkesztrációt, amely a modern német zsidóság lényegi jelentését alkotja”, ahol „a nyilvánvaló szellemi és szervezeti vezetés az északkelet-német zsidóság kezében van”.¹⁹ Cahnman itt a tér, regionalizmus és geopolitika iránt világos érzéket mutat, amely a müncheni egyetemen dolgozó tanárainak tartós befolyását tanúsítja.

A fogalmak képzése és pontosítása, ami Cahnman számára mindig lényeges törekvés, *A pária és az idegen: fogalmi tisztázás*²⁰ (1974-ben egyszerre jelent meg német és angol nyelven) című előadásának – melyet 1973-ban tartott a tübingeni egyetem szociológiai szemináriumán – képezi tárgyát. Itt a poszt emancipatorikus periódus, zsidók és a kormányzat közötti viszonyának történeti és szociológiai analízisét nyújtja. Egyúttal a weberi, tönniesi stb., majd a Lewis Coser, Hannah Arendt által módosított fogalmakat veti alá szigorú vizsgálatnak. Cahnman arra a végkövetkeztetésre jut, hogy „a »pária« fogalma a weberi értelemben a zsidó társadalomtörténet számára nem, vagy csak fönntartásokkal alkalmazható”. Hannah Arendt fogalma ezzel ellentétben az emancipáció korszakának zsidó értelmiségijeinek esetében találó, s ezzel egy pusztán szubjektív valóságra utal. Mindezekkel szemben az „idegen” fogalma az egész zsidó társadalomtörténetre érvényes, mondja Cahnman, „különösen amikor kiterjed a »közvetítő« fogalmára is. Az idegen fogalma a marginalitás fogalmát is magában foglalja.” Az előadás zárómondata Cahnman élettapasztalásként érvényes: „Az »idegen« kívülálló, akit

¹⁸ Uo.

¹⁹ Uo.

²⁰ Werner J. Cahnman: „A pária és az idegen: fogalmi tisztázás”, *Archives Européennes de sociologie* 15 (1974), 1. sz.

bizalmatlansággal fogadnak és aki ellenséggé válhat. De az »idegen«, mint »közvetítő« szomszéd, barát, segítő és gyógyító is egyben.”²¹

Cahnman hetvenes-évekbeli írásaiból kettőt a németországi zsidók társadalom-történetírásának helyreigazítására szánt. Mindkét, *A zsidó kézművesosztály szerepe és jelentősége* (1972), és *A falusi és a kisvárosi zsidó mint típus* (1974)²² című esszében a zsidók szociális struktúrában elfoglalt helyzetét dolgozza ki. Cahnman egyrészt arra törekszik, hogy a posztexilikus zsidó gazdasági életről alkotott hibás képzeteket egy új empirikus kutatás alapján korrigálja. Másrészt ezek a tanulmányok kiegészítésként, vagy helyesebben mint „case studies” (esettanulmányok) szolgálnak a német zsidóság történetében jelenlévő regionális különbözőségről, sőt mi több, Tönniesről és annak szociális vándorlást illető elméletéről alkotott fölfogása számára. Cahnman így ír e szociális réteg típusáról: „A falusi zsidó életvezetésében és szellemi tartásában a közösség és a társadalom alapformái keverednek, s éppígy tér és idő megfelelő, de nem azonos kategóriái is.”²³ Amit végül is magunk előtt tudhatunk, az a történelem, a szociológiai fogalomképzés (Weber ideáltípusa) és a „participant observer” módszerének szerencsés szintézise.

Egy másik, de nem kevésbé szerencsés módszerre törekszik Cahnman *A müncheni zsidó közösség hanyatlása 1933–38* (1941) című angol nyelvű tanulmányban és a nagyszabású *A zsidók Münchenben 1918–43* (1979-ben németül megjelent) című esszében.²⁴ Az első műben pozitivisztikusan írja le a müncheni hitközség demográfiai struktúráját és a náci politika pusztító következményeit a déli területeken. Ehhez a közösség 1938. évi népszámlálási adatait használja föl. Mivel maga is értett a közösségi munkához, az eredményt jól alkalmazott szociológiaként jellemezhetjük. Tudósítása a müncheni közösségről részben saját családtörténetére, demográfiai adatokra, a zsidó közösség rétegződését illető vizsgálataira, és végül személyes tapasztalataira és szülővárosa zsidó közösségének védelmében végzett munkájára támaszkodik.

Cahnman munkáit a német-zsidó szimbiózis éppoly sokféle kifejezési formájaként is értelmezhetjük. Ehhez mindenneke előtt a neves és kiváltképp tisztelt zsidó személyekről – elkezdve a nagynénjével, Clementine Krämer írónővel, aki a hagyományos zsidó értékek „pénztárosa” és a szociális gondozás szorgalmazója s kezdeményezője volt, egészen a megbecsült tanárig, Martin Buberig, éppúgy Theodor Herzlről, Ludwig Gumplowitzról stb. – szóló cikkei tartoznak. E személyiségeket abból a szempontból vizsgálta, hogy vajon reprezentálják-e a

²¹ Uo., 177. o.

²² Werner J. Cahnman: „A zsidó kézművesosztály szerepe és jelentősége”, *Archives Européennes de sociologie* 13 (1972), 111–125. o. és „A falusi és a kisvárosi zsidó mint típus”, *Zeitschrift für Volkskunde* 2 (1974), 169–193. o.

²³ Uo.

²⁴ Vö. 10. jegyzet

zsidóságot, s ha igen, mi módon, s hogy egy kritikus időpontban hogyan kell zsidóként viselkedni.

Filozófiatörténetileg érdekes a német-zsidó szimbiózis témája nagyszabású késői művében: *Friedrich Wilhelm Schelling és az új gondolkodás a zsidóságról* (1975),²⁵ kiegészítve egy kisebb német nyelvű írással, melynek címe *Friedrich Wilhelm Schelling a zsidóemancipációról*.²⁶ Ez utóbbiban Cahnman „meglepőnek” tartja, hogy Schelling egy, a királynak írott levelében támogatta a zsidó teológiai fakultás megalapítását. Schelling, aki „Baaderen keresztül összeköttetésben állt a zsidó-misztikus tradícióval”, Cahnman szerint „keblében két lélekkel bírt”: „A keresztény romantikus filozófiai-teológiai világképében” a zsidó „megváltoztathatatlan mitikus figura” volt. De ugyanazt a filozófust „emberi és világnézeti szimpátia” kötötte össze a valóságos zsidóval. És ahogyan Cahnman angol nyelvű esszéjében összefoglalja, Schelling „filozófiai Biblia-értelmezésében, az idő és az örökkévalóság képzetének megértésében, s abban, ami a vallásos élmény lényegét alkotja, fölülmúlhatatlan” volt. És ezzel, mondja Cahnman, „zsidó hallgatói egyszerre megneemesítve és saját lényegükhöz hűen érzik magukat. Ez egy bensőből kiinduló emancipáció volt.”

III. Cahnman mint Weber és Tönnies közvetítője

Először is engedjék meg nekem, hogy egy észrevételt tegyek Weberről. Amikor Lukács György 1913-ban a habilitációján dolgozott, barátjának, Max Webernek rendszeresen elküldte a kész fejezeteket. Weber a következő írásos kommentárt küldte Lukácsnak: „Az, hogy miután az esztétikát megkísérelték a befogadó, majd most az alkotó »nézőpontjáról« művelni, s végre a »mű« mint olyan jut szóhoz, jótétemény.”²⁷

Ezek után Weber egymás után azonosítja a három álláspontot,

(1) az alkotót, (2) a művet, (3) a befogadót.

Weber sémájának általam módosított verziója – egy köztes tag beillesztésével a (2) és (3) álláspont közé – a következőképpen néz ki:

(1) a mű, (2) a közvetítés, (3) a befogadás (die Rezeption).

A művet és a befogadást a következő okok miatt röviden fogom bemutatni: Cahnman Amerikában végzett társadalomtudományi fáradozásaihoz a kulcsot

²⁵ Werner J. Cahnman: „Friedrich Wilhelm Schelling és az új gondolkodás a zsidóságról”, in *German Jewry*, 209–248. o.

²⁶ Werner J. Cahnman: „Friedrich Wilhelm Schelling a zsidóemancipációról”, *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 37 (1974), 2. sz. 614–623. o.

²⁷ Max Weber Lukács Györgyhez, 1913. X. 3, in Georg Lukács: *Briefwechsel 1902–1917*, Corvina, Budapest 1982, 320. o.

bizonyosan közvetítőként betöltött szerepe szolgáltatja. Emiatt a tárgyalás hangsúlya a (2) állásponton, a közvetítésen van.

1. A mű

Mindannyian tudjuk, hogy a *Közösség és társadalom* nem könnyű olvasmány. Könyvének nyolcadik kiadása előszavában Tönnies, mint „megöregedett író” (épp akkor töltötte be nyolcvanadik életévét) azt írja, hogy már első előszavában a „félreértő magyarázatoktól” óvott. Ugyanebben az értelemben írja Cahnman a Tönnies-művek angol nyelvű válogatásának bevezetésében, hogy „mindenki a *Közösség és társadalom*ról beszél, de szinte senki sem olvasta el a könyvet végig, s azok, akik olvasták, legtöbbször jelentősen félreértik üzenetét”. Cahnman ismerteti a németországi félreértéseket, a húszas évektől Lord Dahrendorf értelmezéséig. A legtöbbször említett félreértést René Könignek tulajdonítja. Egyetérthetnénk Alfred Vierkandtval, amikor ezt írja: „A *közösség*. Sajnos e szó esetében nincs egységes nyelvhasználat [...] A diszkuszió spektruma Hans Freyertől a zsidó értelmiségiek állásfoglalásáig terjed, akik a »közösség« lényegét akarták vizsgálni, mivel azzal vádolták őket, hogy a közösség lényegéről atomisztikus fölfogással bírnak” (*Der Morgen*, 1932. augusztus),²⁸ ellentétben a német „népi fölfogással”, mely szerint a „nép egy individuumok-fölötti közösséget” képez. Így kell érteni, amikor Rudolf Heberle, Tönnies veje *A demokráciától a náciizmusig* (1945) című tanulmányában Tönnies művére vonatkozóan a következőket írja: „a »közösség« ideája, mint az együttélés alapeleme” korunkban eltűnni látszik; ezért megmentésének gondolatát mint minden politikai és kulturális reformmozgalom fő feladatát a tömeg halálosan komolyan vette. A nemzetiszocialisták aztán az ún. népközösségükben (*Volksgemeinschaft*) a közösség pervertált fölfogását alkották meg.” (Csak mellékesen jegyezzük meg, Heberle tanulmánya a schleswig-holsteini választási eredmények analízisének alapult: a kerületektől a községi és a városi választásig, beleértve az 1932. júliusi birodalmi gyűlési választásokat; mint maga Heberle is megjegyzi, a schleswig-holsteini volt az egyetlen választókerület, ahol a nemzetiszocialista párt abszolút többséget ért el.) A tönniesi koncepció ezen fogalmi megromlása volt az alapja annak – így tudósít barátom és kollégám, Joseph Maier professzor személyes tapasztalatai alapján –, amiért Max Horkheimer és munkatársai Tönnies egy 1935-ből származó följegyzését, mely *A munkához való jog* címet viseli, egy előzetes megjegyzés kíséretében jelentették meg a *Zeitschrift für Sozialforschung*-ban. Az előzetes megjegyzésben elhangzik, hogy „Tönnies titkostenácsos kívánságát [...] követték [...], noha a probléma kiindulópontja és tárgyalása” számukra nem látszott a társadalomtudományos érdeklődés centrumában állónak. Mégis szerették volna tudni, hogy „Tönnies professzor, aki a német és nem-német

²⁸ Vö. 7. jegyzet

egyetemen tartósan befolyásolta a szociológiát, a jelenlegi szituációban tudományosan hogyan argumentál”.²⁹

A *Közösség és társadalom* 1940-ben jelent meg angol nyelven, azaz 53 évvel később, mint a német nyelvű kiadás. A köztes periódus nem kifejezetten kedvezett a német kulturális javak amerikai megjelenésének. A „késői” szó több szempontból is találó: Amerikát is jellemezhetjük késői nemzetként. Nemcsak Tönnies, hanem a társadalomtudományok minden klasszikusa (Weber, Simmel, Lukács stb.) 40–50 év késéssel érkezett meg Amerikába. Ehhez a generációváltás is hozzájárult. Az idősebb tudós-generáció még mindent eredetiben tudott olvasni. Az 1945 utáni generáció már nem birtokolta többé a szükséges nyelvismeretet. Ha fordításokra vagyunk ráutalva, melyek a szöveg egyenes visszaadása helyett félreértéseket és félreértelmezéseket tartalmaznak (Parsons „vasketrece” csak egy apró példája ennek), egy mű megértésében minden további nélkül tetemes nehézségek adódnak. Minden kétség nélkül ez történt Tönnies esetében is. Cahnman úgy véli, csak így történhetett meg, hogy Tönnies szemlélete és fogalmai nyomot hagytak az amerikai szociológiában anélkül, hogy forrásuk ismertté vált volna.

2. Közvetítés

Az Egyesült Államokban a közvetítés négy fajtája létezik: (1) tanítás; (2) bevezetések a szociológiai elméletek történetébe; (3) szöveggyűjtemények, azaz válogatások eredeti írásokból (ún. *Readerek*); végül (4) interpretációk, monográfiák. Max Weber műveinek közvetítése például hosszú és kevésbé örömdetes történettel bír, mely a húszas években kezdődik, egyik-másik művének lefordításával. Weber fordításban mindig csak töredéket nyújt; sajnálatos utóhatásként Amerikában egy „atomizált és statikus” (atomized and static) Weberrel van dolgunk, mint ezt Cahnman találóan megjegyzi.

Maga Cahnman a Tönnies-recepció 1977-ig tartó kusza és bonyolult történetét mesterien vázolta a *Tönnies Amerikában* című esszéjében.³⁰ Néhány „közvetítőt”, mint Wirth és Park, személyesen ismert és biztosan beszélgetett velük Tönniesről. Cahnman joggal utal az amerikai szociológia tulajdonságaira, melyek mint közvetítést-gátló faktorok működtek: történelmietlen és anti-filozofikus szemlélete, egyrészt a spenceri pozitívizmushoz, másrészt Durkheimhez való vonzódása, a mikroszociológia előnyben-részesítése. A közvetítés-történetet azonban más irányba szeretném továbbvinni, éspedig az institutionális faktorok hangsúlyozásával.

²⁹ Ferdinand Tönnies: „A munkához való jog”, *Zeitschrift für Sozialforschung* IV (1935) 66. o.

³⁰ Werner J. Cahnman: „Tönnies Amerikában”, in Wolf Lepenies (Hg.): *Geschichte der Soziologie*, 4. k. Suhrkamp, Frankfurt 1981, 82–114. o.

A tanítás-általi közvetítés institutionális kontextusban előfeltételez egy tanszéket valamely, „graduate” programmal (MA, PhD) rendelkező elit-egyetemen, mint pl. a Harvard, a Yale és a Princeton a keleti parton, a chicagói egyetem középnugaton és a Berkeley, a UCLA a nyugati parton. Tudvalevő, hogy Parsons a Harvardon saját, „perszonifikált Weber”-t adott elő graduális hallgatóinak, s így az egész államban terjesztette azt. Újabban azt tapasztaljuk, hogy eredetileg Tönniest is – mint „ősapát” – be akarta vonni a *Structure of Social Action* című művébe. A közvetítés eme fajtáját nem szabad lebecsülnünk az amerikai rendszeren belül, ahol az idegen nyelvű eredeti szövegek tanulmányozása szinte alig jöhet szóba.

Tanítótevékenységükkel összhangban ezen intézmények professzorai az egyetemistáknak fölkinált szövegek kiválasztása, a szociológia elméletével foglalkozó ún. szövegkönyvek, vagy különböző, az eredeti szövegeket fordításokban tartalmazó szöveggyűjtemények által (melyek esetében gyakran ők maguk a kiadók is) meghatározzák a közvetítés irányát. Újabban alkalmam volt több amerikai szövegkönyvet átnézni, és minden esetben jelen voltak a kötelező Marx–Weber–Durkheim fejezetek, de nem sok – ha egyáltalán valami – Tönniesről. Még a legismertebb efféle szövegkönyv, melyet Lewis Coser – maga is német-amerikai Berlinből – készített, sem említi egyetlenegyszer sem Tönniest. Sőt mi több, egy új, német nyelvből fordított háromkötetes szövegkönyv Richard Munchtől, a *Sociological Theory* (1994) is csak négy sort tartalmaz róla.

A kérdés magától adódik: Miért Tönnies e hiányos közvetítése az akadémiai körökben? A válasz egyszerűen hangzik: egyetlen Tönniest kutató közvetítő sem birtokol tanszéket elit-egyetemen. Rudolf Heberle a Louisiana State Universityn volt professzor, Werner Cahnman csak életének utolsó évtizedében kapott tanszéket a Rutgers Universityn. A Harvard és a Columbia, ahol a szociológia európai klasszikusainak közvetítői uralkodnak, a szociológia szakterületének rangsorában a hetedik illetve a tizenötödik helyen állnak.

Ami a szociológia klasszikusainak interpretációját vagy monográfiáit illeti, úgy a közvetítés ezen fajtája is a közvetítő pozíciójához kötött marad. Kutatóegyetemen örökös állást betöltő professzorok rendelkeznek idővel és alkalommal ahhoz, hogy egy tudományos monográfiával éveken keresztül foglalkozzanak. Ehhez gyakran azt az előnyt is élvezik, hogy saját egyetemi kiadójuknál publikálhatnak. Mindezen nehézségek ellenére Cahnmannak és Heberlének is sikerült, hogy a tervezett kétkötetes Tönnies-válogatásnak legalább az első kötetét 1971-ben elhelyezzék az U. of Chicago Pressnél.

Werner Cahnman közvetítői tevékenységének koronája először is a fent említett 1971-es publikációnak a fordítását és társszerkesztését illeti, melynek címe *Ferdinand Toennies on Sociology: Pure, Applied and Empirical. Selected Writings*, Werner Cahnman és Rudolf Heberle bevezetésével³¹: „Az első kötet”, áll ott, „a

³¹ Werner J. Cahnman–Rudolf Heberle (eds.): *Ferdinand Toennies on Sociology: Pure,*

szöveggyűjtemény (Reader) sémáját ölti magára, s a második Tönnies munkájának különböző aspektusait érintő írásokat fog tartalmazni, továbbá e munka Marx, Spencer, Durkheim és Weber írásaihoz való viszonyát fogja dokumentálni." A Cahnman által kiadott második kötet már nem Amerikában jelent meg, hanem 1973-ban Hollandiában, a *Ferdinand Toennies. A New Evaluation, Essays and Documents*³² címen. Miért Hollandiában? és milyen volt e kötet fogadtatása? Erre most nem tudok kimerítően válaszolni. A második kötetet egy szakértő recenzió a *Contemporary Sociology*-ban pozitívan értékelte: „Ez egy világosan megírt könyv a szociológia egy óriásáról, akitől a ma szociológusai is tudnának tanulni.”³³ (Hamis remény?)

A szigorú akadémiai körökön kívül természetesen működnek tanulmányokat és recenziókat közlő társadalomtudományi folyóiratok, mint a közvetítés lényegi képviselői. A klasszikusok, Marx, Weber, Durkheim munkáit és a róluk szóló írásokat állandó jelleggel megvitatják és recenzálják. Ami Tönniest illeti, úgy 1995 áprilisában a *Sociological Theory* (épp az ASA egy folyóirata) adta hírül, hogy egy új sorozatot terveznek az „elhanyagolt teoretikusok”-ról, mint pl. Schumpeter, Spencer, Schütz, Veblen, Gurwitsch és Tönnies. A következő számban ténylegesen megjelent egy tanulmány Tönniesről. Sajnos a legtöbb társadalomtudományi folyóirat számára kényelmetlen az idegennyelvű munkák tárgyalásának megbízatása. Miért? Először is, mert csak néhány, idegen nyelvi ismeretekkel rendelkező recenzió van, másrészt mert a tárgyalás meglehetősen céltalan volna, mivel a kollégák úgysem olvassák az eredeti szöveget, s a fordítás vagy a megítélés korrektségét nem tudják ellenőrizni.

Továbbá léteznek társadalomtudományi ülések, melyek jó alkalmat kínálnak a mindenkori közvetítésre. Az idei éves gyűlésüket az amerikai szociológusok Washingtonban a *Community of Communities* mottó alatt szervezték. Sok előadás hangzott el a „közösség” különböző aspektusairól, de egyetlen szó sem esett Tönniesről. Az ASA elnöke, a kölni születésű Amitai Etzioni, akit Dahrendorf megtett a „kommunitarizmus pápájá”-nak, félhetett a tönniesi *Közösség és társadalom* konkurenciájától. Talán igaza van Ottfried Hoefének, aki 1995. március 15-én ezt írta a *FAZ*-ban: „A kommunitarizmus megmutatja, milyen mélylyé vált a szakadék Észak-Amerika és Európa között. Egy társadalomelmélet számára, melynek vezérszava a »community«, Tönnies híres *Közösség és társadalom* című írása bizonyára épp idevágó volna. De az amerikaiak egyetlenegyszer sem idézték.”³⁴

Applied and Empirical. Selected Writings, University of Chicago Press 1971.

³² Vö. 12. jegyzet.

³³ Hermann Strasser: „Ferdinand Toennies. A New Evaluation” (recenzió), *Contemporary Sociology*, September 1975, 345–347. o.

³⁴ Ottfried Hoeffe: „Erdölcs javak nélkül. Aristotelés nem volt kommunitarista”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 1995. márc. 15, 6. o.

A filozófus Richard Rorty-nak nem kevésbé van igaza megállapításával, hogy „két akadály is van, mely kettéosztja az európai és az amerikai gondolkodást. Az első az, hogy az amerikaiak kevesebb történelmi könyvet olvastak és kevesebbet tudnak az eszmék történetéről, mint az európaiak. A másik Marx amerikai recepciója.”³⁵

Befejezéséppen még néhány szó a hallgatókról és olvasókról, a befogadókról. Még emlékszünk arra, amikor a „közösség” ideája, egy egészen más világ utáni vágyakozás mindenhol jelen volt. Kommunák jöttek létre, különösen Amerikában, üdvözölték az „új ember”-t, az intézményeket elátkozták, s a hagyományozott kultúrát és tudományt megkérdőjelezték. A mozgalom az általános praxisra (fordítása: *happening*) orientálódott, azaz teóriaellenes volt, kevés, Marxtól Marcuse-ig jelenlevő kritikai elmélet kivételével. Három évtizeddel később, sok akkori egyetemistával a tantestületekben itt van Amerikában a „DWM” („dead white males”) elvetése, a „Multikulti”, a „PC”. Ebben az atmoszférában a jelen pillanatban aligha jut hely Webernek („imperialist” és „male chauvinist”), nem beszélve Tönniesről.

(A német nyelvű kéziratból fordította *Utassy Krisztina*)

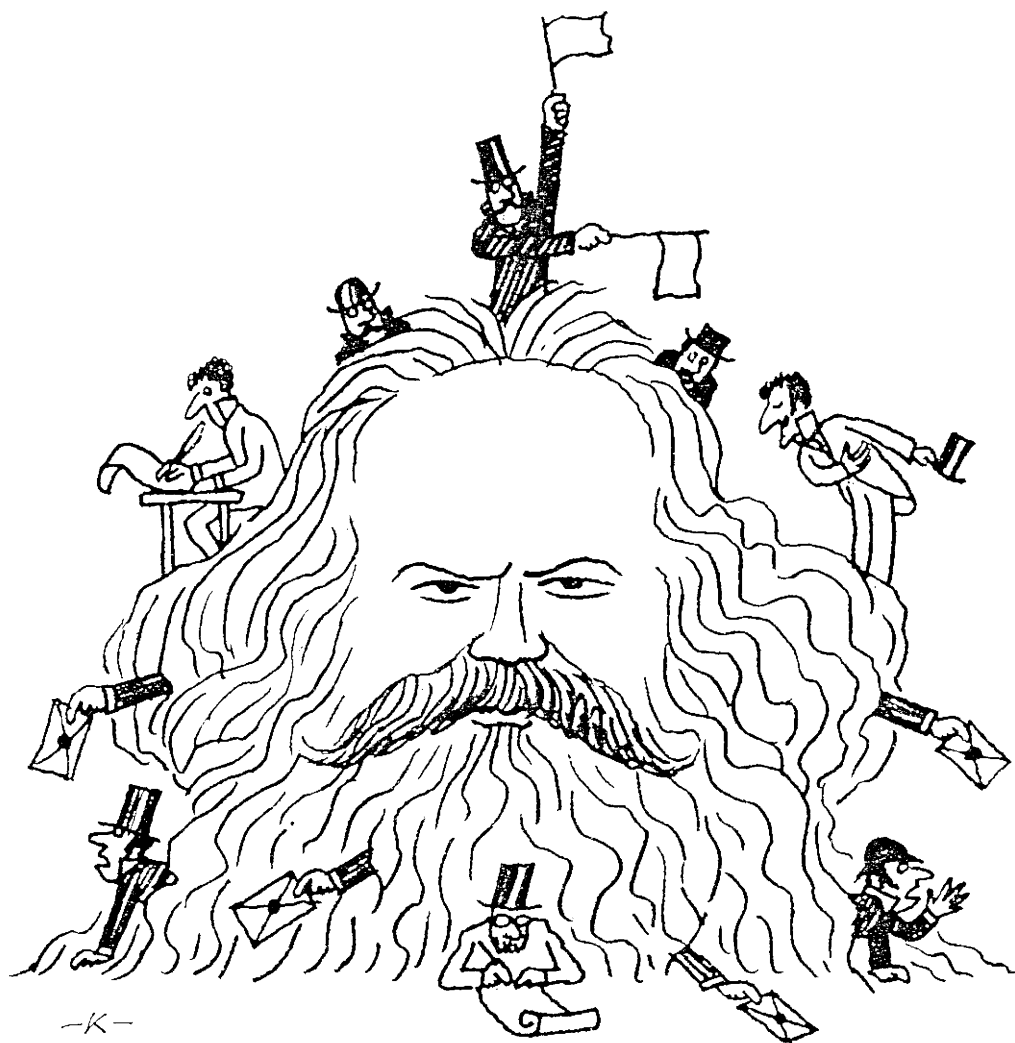
RESÜMEE

Werner Cahnman – ein Tönnies-Forscher aus München

Das Lebenswerk von Werner Cahnman umfasst zahlreiche Untersuchungen diverser Aspekte der jüdischen Existenz, und zwar in deren geschichtlichen wie in ihrer gesellschaftlichen Struktur. Alle diese Arbeiten entstanden im Zusammenhang persönlichen Erlebnissen, Ereignisse die Familie und Verwandten betrafen oder Erkundungsreisen in die Nachbarländer und Palästina, und war schliesslich seiner andauernden Forschungstätigkeit zuerst in Deutschland und dann in Amerika geschuldet.

Cahnman selbst hat die verwickelte und verzwickte Geschichte der Tönnies Rezeptions bis 1977 in seinem Essay, „Tönnies in Amerika” meisterhaft geschildert. Er hat manche der „Vermittler”, wie Wirth und Park, persönlich gekannt und bestimmt mit ihnen über Tönnies diskutiert. Mit Recht verwies Cahnman auf Eigenschaften der amerikanischen Soziologie, die als vermittlungshindernde Faktoren wirksam waren: ihre unhistorische und anti-philosophische Sicht, ihre Neigung zu einem Positivismus à la Spencer einerseits und Durkheim andererseits, sowie ihre Bevorzugung einer Mikrosoziologie schlechthin.

³⁵ Richard Rorty: „Filozófia, demokrácia után”, in Giovanna Borradori (ed.): *The American Philosopher*, University of Chicago Press 1994, 112. o.



Kaján Tibor rajza: Marx

ERKÖLCSI TARTALOM ÉS TÁRSADALMI MAGYARÁZAT AZ ANALITIKUS MARXIZMUS PERSPEKTÍVÁJÁBÓL

ROBERT WARE

Karl Marx meg akarta változtatni a világot. Abban a korszakban a kapitalizmus hatalmasat lépett előre, de ez általában a természet és a társadalom pusztulásával járt, és különösen a munkásságnak került sokba. Igazságtalan, embertelen és irracionális rendszer volt, amelyet erkölcsi okokból kellett megváltoztatni. Marx tudta, hogy az a kapitalizmus, amelyet ő ismer nem változatlan és örökkévaló: addig is állandóan változott, s mint minden politikai-gazdasági rendszer, továbbra is változni fog. Ő meg akarta mutatni, hogy a változás a jobb irányába mutat. Ez volt Marx két fontos megfigyelése: hogy a kapitalizmus káoszt teremt, és hogy folyamatos változásban van.

Ez volt az a két ok, amelyek miatt Marx gondosan a XIX. századi kapitalizmus részletkérdéseire összpontosított, hogy tanulmányozza a változás törvényeit és mechanizmusait, és megértse, hogyan működik és fejlődik a kapitalizmus. Kutatásainak eredményei között a történelem korszakairól alkotott legáltalánosabb gondolatok váltakoznak az emberek közötti viszonyok legapróbb változásaival, különösen az emberek termelő életében. Marxot, Ollman szavaival élve, annak a „dinamikája” érdekelte, hogy „ki cselekszik, mit tesz, kivel teszi és miért”.¹ Marx következtetései között ott van az a nézet, hogy minden társadalom története az osztályharcok története, s az is, hogy a régi társadalmat egy olyan társulásnak kell fölváltania, „amelyben minden egyes ember szabad fejlődése az összesség szabad fejlődésének feltétele”.²

Én így értem Marxot, és véleményem szerint alapvetően igaza volt, s ez így is marad. Az ő elmélete arról a hatalomról szólt, amellyel kisszámú tőkés rendelkezik az egyének nagy többsége és általában a társadalom fölött. Ő azt próbálta megmagyarázni, miért működik a kapitalizmus olyan pusztító módon, ahogyan működik, s hogyan akadályozza meg az embereket abban, hogy társadalmi ellenőrzésre tegyenek szert az életük fölött. Mint a legtöbben mások is a XIX. században, tudta, hogy a dolgok a társadalomban nagyon rosszul mennek, s hogy a termelő és alkotó embereknek szövetségben kellene hatalmat szerezniük. Azt

¹ Ollman, Bertell: *Dialectical Investigations*, Routledge, New York 1993, 128. o.

² Marx – Engels: *Kommunistu Kiáltvány*.

általában föltételezték, hogy változásnak kell következnie. Marx célja az volt, hogy megvilágítsa a változást, keresse azt, s csatlakozzék a társadalom termelő tagjaihoz a társadalmuk fölötti ellenőrzés megszerzésében.

Azok számára, akik közülünk Marxot akarjuk követni a XX. században, alapvetően ugyanazok a társadalmi igények és az elméleti föladatak. A kapitalizmus megváltozott: de csak még pusztítóbbá vált, ha globális hatásait nézzük s a súlyos pusztulást a harmadik és a negyedik világban, azaz azokon a területeken, amelyeket már leromboltak és amelyeket most rombolnak le. Az emberek egy kis csoportjának a hatalma és a gazdagsága most nem egy nemzetre, hanem az egész világra hoz pusztulást. A hatások katasztrofálisak és katasztrofával fenyegetnek, amit akkor is világosan látunk, ha csak felületesen szemléljük őket. A kérdés az, hogyan változtassuk meg a világot és társadalmainkat: azaz hogyan szerezhetnek az emberek szövetségben ellenőrzést a politikai-gazdasági viszonyaik fölött. Az ilyen változások előidézése alapos kutatást igényel és annak részletes megértését, hogyan működik a politikai-gazdasági rendszer.

Ezt tekintem a marxizmus alapvető szerepének. Az analitikus marxizmus munkáját is ezen az alapon lehet megítélni. Szükséges lesz, hogy néhány szóval az analitikus marxizmusról beszéljek, de előbb egy megjegyzést kívánok fűzni ahhoz, amit az ideológusok „a kommunizmus és a marxizmus bukásának” neveznek. A (polgári) média megpróbál meggyőzni arról, hogy a marxizmus csődöt mondott, s hogy az a rengeteg ember, köztük számtalan intellektuel, aki hitt benne, túlságosan is naiv volt. Nem kétséges, hogy voltak kudarcok. Elsőként említeném az „élcsapat-pártokat”, amelyek azonban – emlékezzünk csak – sehol nem szerepelnek Marx elméletében. (Sikerek is voltak egyébként, amelyeket érdemes lenne figyelembe venni, de most nem ez a témám.) S persze soha nem létezett semmiféle formája sem a „kommunizmusnak”, így meg sem bukhatott egyik sem.

Mit mondhatunk arról, hogy a marxizmus megbukott? Túlságosan sok fajtája létezik a marxizmusnak ahhoz, hogy egyáltalán belekezdjünk a válaszba erre a kérdésre. De mit mondjunk Marxról? Rejtélyesnek találom, hogy olyan sokan, akiknek jobban kellene ismerniük, úgy gondolják, hogy az ő gondolatai hibásaknak mutatkoztak. Természetesen sok minden, amit Marx mondott, tévedés volt. Nem úgy tévedés, ahogy a polgári ideológusok kitarotán hajtogatják – mindamellett tévedés. Marx történelmi materializmusát milliárdféleképpen vonták már kétségbe. Az ő XIX. századi gazdaságtanának számos aspektusa a legjobb esetben is ingatag. Az osztályrétegződés szociológiája sokkal összetettebbnek látszik, mint amiről ő valaha is álmodott. A nemzetközi politikai-gazdasági rendszer sokkal integráltabb, mint ő valaha is elképzelhette. De mindezt már 1989 előtt is tudtuk.

Marx „marxizmusa” valójában túlélte számos problémát, zavart, tévedést és ellentmondást. Ez mindenekelőtt egy társadalomelmélet. Hol akad elmélet még, amely csak közel ilyen átfogó, termékeny és plauzibilis, s kevesebb vagy kisebb zavarokkal jár? Gondolkodó emberekbe nem illene állandóan ismételve azt sulykolni, hogy „Marx tévedett”. Hol van a jobb elmélet és hol vannak az érvek?

Hangsúlyozni akarom azt az állítást, hogy minden elméletnek vannak nehézségei, különösen azoknak, amelyek a társadalom összetettségéről szólnak. Jobb tudományfilozófiára van szükségünk, amelyik megérti, hogy egy tudomány lehet termékeny, hozzávetőlegesen helyes, és mégis téves. Egy társadalomelmélet esetében az általános kérdés még inkább az, hogy mennyit tanulunk az elméletből annak a dinamikájáról, hogy ki cselekszik, mit tesz, kivel teszi és miért. Szerintem Marx messzire jutott abban, hogy elmondja nekünk, miként válaszoljunk erre a kérdésre. Az ő válasza alapvetően az osztályszerkezetről, a hatalomról és az ellenőrzésről szól.

Nyilvánvaló, hogy bármely sikeres elmélet, mint a marxizmus is, különböző ágakra oszlik és változatos formákat ölt, amelyek közül némelyik sikeresebb, mint a többi. Ez a tudomány egészséges fejlődése, ahol a szerteágazó elméletek alkotó párbeszédet folytatnak. Természetes, hogy a marxizmus némelyik formája kevésbé vonzó, mint mások. Gondoljunk arra, hogy hány úgynevezett marxista van ma, aki arra készítené Marxot, ha élne, hogy ismét így szóljon: „Én nem vagyok marxista.” Vajon ezt mondaná-e az analitikus marxizmusról is?

Ez megint nem egy kérdés, mert magának az analitikus marxizmusnak is szerteágazó formái vannak. Akad mégis néhány irányzat a nézőpontoknak ebben a családjában, amelyik különös elméleti és kritikai figyelmet érdemel, s ezek alkotják értekezésem tárgyát. Én analitikus marxistának tekintem magam, de meg kell majd világítanom és minősítenem kell majd a nézőpontom helyét a nézőpontoknak ebben a családjában.³

A világháború utáni kapitalizmus ellentmondásaira válaszul az angol nyelvű világ számos filozófusa és társadalomtudósa Marx munkásságához fordult, hogy radikális társadalomkritikát fejlesszenek ki. Voltak ilyenek azok között a filozófusok között is, akiket az analitikus filozófia szellemében iskoláztak, amelyik uralta az angol nyelvű filozófiát a XX. században. Az analitikus filozófusok az 1970-es évekig jóformán semmit sem mondtak Marxról. Általában úgy gondolták, hogy az ő eszméi kívül esnek a filozófia birodalmán, de mindenképpen túl vannak a gondos fogalmi elméletalkotás határain. Ezt nem úgy értették, mintha ő nem foglalkozott volna olyan témákkal, amelyek filozófiaiilag is kezelhetők, s ahogy a kapitalizmus ellentmondásai élesedtek, úgy merült föl egy ilyen megközelítés igénye.

Mint G. A. Cohen írja abban a munkájában, amely mintaértékűvé vált az analitikus marxizmusban,⁴ ő arra törekedett, hogy munkája megfeleljen „a

³ Az analitikus marxizmus teljesebb tárgyalását lásd Ware, Robert: „How Marxism Is Analyzed: An Introduction”, in Ware, Robert – Nielsen, Kai (eds.): *Analyzing Marxism: New Essays on Analytical Marxism*, Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Volume 15, Univ. of Calgary Press 1989, 1–26. o.

⁴ Cohen, G. A.: *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Clarendon Press, Oxford 1978, ix. o.

világosság és a szigorúság olyan szabványainak, amelyek a XX. századi analitikus filozófiát megkülönböztető módon jellemzik". Hasonlóképpen fogalmazott Richard Miller: „az angol nyelvű filozófiának a részletekbe menő, elvont és képzeletgazdag analízis hagyománya révén hatalmas mértékben hozzá kell járulnia a marxista társadalomelmélethez”.⁵ Én egyetértek ezzel az igénnyel, s ugyanúgy számos más filozófus is, akik Marx szövegein és elméletein dolgoznak. Ezek az analitikus marxisták a filozófia modern módszereit alkalmazzák Marx radikális politikai gazdaságtani elméleteire, de emlékeztetnünk kell arra, hogy ezek a módszerek nem azonosak a jelentés-analízisnek vagy a köznyelv filozófiájának a módszereivel. Maga az analitikus filozófia semmiképpen sem a filozófia egységes elvi alapokon nyugvó és zárt rendszert alkotó megközelítési módja. Messze vannak már az eredeti gyökerek: a logikai pozitivizmus, Russell vagy Wittgenstein, de változatlanul jellemző a világosság és a szigorúság magas követelményeket támaztató szabványa a részletekbe menő vizsgálatokban.

Ugyanakkor számos társadalomtudós alkalmazza diszciplinájának legkorszerűbb módszereit Marx munkásságára, s többnyire ugyanazon okból. Olyanok, mint Jon Elster (politikai tudományok), John Roemer (gazdaságtan) és Erik Olin Wright (szociológia) úgy írnak marxista témákról, hogy – Roemer szavaival élve – „a logika, a matematika és a modellalkotás modern eszközeit”⁶ használják. Az elméleti munkának ez a megközelítési módja teljesen eltér attól, amit a filozófusok között találunk, s noha a két megközelítés nem összeegyeztethetetlen, különbségek vannak érdeklődési körökben és irányulásokban. Az analitikus marxizmusban nem sok filozófus követné például a társadalomtudósok nagy többségét, akik hangsúlyozzák a racionális választás elméletét (a modern gazdaságtanban), s elfogadják a módszertani individualizmust, amely szerint minden valódi magyarázatnak az individuumokról alkotott terminusokban kell megfogalmazódnia. Sok teoretikus elveti az analitikus marxizmust a társadalomtudósok ilyen álláspontjai miatt, de ezeket az álláspontokat filozófusok is bírálják az analitikus marxizmuson belül.⁷ Ez egy fontos vitatott terület, de nem az egyetlen, amit föl kívánok vetni.

Ami a leginkább közösnek látszik minden diszciplinában az analitikus marxizmusban, az a dialektikus módszerek használatának nyilvánvaló mellőzése.

⁵ Miller, Richard: *Analyzing Marx: Morality, Power and History*, Princeton Univ. Press 1984, 6. o.

⁶ Szerkesztői előszavában az *Analytical Marxism* c. kötethez: Cambridge Univ. Press 1986, 1. o.

⁷ Az analitikus marxizmus ilyen okokból történő elutasítását találjuk Ernest Mandel cikkében, in Ware–Nielsen (eds.): *Analyzing Marxism*. Bírálom a módszertani individualizmust ugyanehhez a kötethez írott előszavamban. Lásd még Richard Miller bírálatát „Methodological individualism and social explanation” c. cikkében, *Philosophy of Science* 45 (1978), 387–414. o.

Az analitikus marxizmust gyakran bírálják amiatt, hogy elhanyagolja, vagy éppen elutasítja a dialektikát, amit sokan a marxizmus elválaszthatatlan módszertanának tekintenek.⁸ Ismételten sokat lehetne mondani a marxizmusnak erről az izgató és örök kérdéséről, de most csak a legrövidebb megjegyzéssel siklom át rajta.⁹ Ide tartozó megjegyzésem az, hogy sokan, akik úgy gondolják, hogy a dialektikus gondolkodás a marxizmus alapvető része, egyszersmind úgy vélik, hogy ez mindenki hétköznapi gondolkodásmódjának is része, hogy ez része az alapvető józan észnek, amelyik ennek révén gondolkodik kölcsönös összefüggésekről és változásról nagyobb struktúráknak (vagy egészeknek) az összefüggésében. Sőt, változásról gondolkodni a legnagyobb részletességgel való gondolkodást igényli a legapróbb részletekről, mint Marx mondta *A tőke* I. kötetének előszavában. Lehetséges, hogy vannak törekvések az analitikus marxizmusban a változás hangsúlytalanítására, de én nem látok módszertani korlátokat, s ezeket a tendenciákat ellensúlyozni lehet.

Engem egy másik irányvonal nyugtalanít, amelyikre nem vigyáznak: az erkölcsre és az értékekre való összpontosítás egy tendenciája. Véleményem szerint ez az irányulás csorbitja azt, amit én Marx marxizmusában az eredeti magyarázó törekvésnek tekintek. Nagyon is érdemes odafigyelni erre a moralizálási hajlamra, mivel hasonló tendenciák vannak és továbbra is lesznek a marxizmus számos más formájában is. Azonkívül a magyarázó és a normatív – vagy a politikai és az erkölcsi – nézőpont közötti viszony összetett és fontos, önmagában is figyelmet érdemel.

Mielőtt továbblépnénk, meg kell jegyezni, hogy az analitikus marxizmusban a filozófusok két elsődleges kutatási területe a történelmi materializmus és Marx erkölcs-fölfogása. G. A. Cohen *Karl Marx's Theory of History* című munkájában Marx materialista történelemfölfogására alkalmazta analitikus eljárását, s meggyőzően érvelt egy technológiai determinizmuson alapuló értelmezés mellett. Az általános vita, amelyik azóta erről a kérdésről folyik, Cohen részéről főntartásokat eredményezett, a legtöbb analitikus marxista részéről pedig széles körű kételyeket. Sok kérdés vetődött föl arról, hogy vajon Marx valóban Cohen értelmezésének megfelelően kezelhette-e osztály és hatalom nagy fontosságú politikai kérdéseit.

Úgy vélem, hogy az a mód, ahogyan Cohen egybeolvasztja Marx történelemelméletét és szociológiáját, hatalmas nehézségeknek a forrása.¹⁰ A nagy történelmi

⁸ Ilyen értelmű bírálatra lásd Sean Sayers, in Ware – Nielsen (eds.): *Analyzing Marxism*.

⁹ Mégis említem, hogy fölriasszam a bírálókat, akik meg akarják fontolni azokat az összefüggéseket, amelyek lényegesek lehetnek. Kicsit részletesebben tárgyalom a vitapontokat Ollman *Dialectical Investigations* c. művéről írott recenziómban, *Canadian Philosophical Reviews*, megjelenés előtt.

¹⁰ Lásd Cohen, G. A.: *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*, Clarendon Press, Oxford 1988, 176 skk. o.

korszakokra érvényes magyarázatok a legjobb esetben is csak nagyon vékony szálon kapcsolódnak azokhoz a fejtegetésekhez, amelyek egy adott történelmi korban a gazdasági viszonyoknak a tudatra és a társadalmi intézményekre gyakorolt hatását világítják meg. Az utóbbiban rejlik az, amit „szociológiai materializmusnak” nevezhetünk, amiben annak a mechanizmusát látjuk, hogy ki cselekszik, mit tesz, kivel teszi és hogyan, azaz az osztályhatalomét és az osztálystruktúráét. Így két probléma adódik: a kétely Marx történelemelméletével szemben és Marx osztálytársadalom-elméletének a mellőzése. Futólag meg kell jegyeznünk, hogy ennek ellenére sok hatásos fejlemény is született a történelmi materializmus tanulmányozásában, s hogy Erik Olin Wright és más analitikus marxista szociológusok fontos munkát végeztek az osztály és az osztályszerkezet kutatása területén.¹¹

Természetes dolog, hogy a filozófusok a marxizmus és az erkölcs elmélete kérdésére összpontosítanak, hiszen az ő felségterületük mindenekelőtt az erkölcs elmélete. Az itt folyó vita éppen olyan érdekes volt, mint az, amelyik a történelmi materializmusról zajlott. Allen Wood tétele volt az első gyújtópont. Szerinte Marx az erkölcs elméletének kérdését egyszerűen a felépítményhez utalta, és végre ki kell dobnunk a moralitást, mint „avult frázis-kacatot”.¹² A vita folytatódik arról, hogy volt-e Marxnak morálteóriája vagy kellett volna-e lennie.¹³ Engem azonban nem maga a vita nyugtalanít. Egészében véve üdvös, ha Marx elméletének egy fontos részét vizsgáljuk, s nem az számít, hogy milyen nagy vagy milyen kicsi részletét. Ami engem aggaszt, az az elmélet és elméletalkotás gyújtópontja.

Making Sense of Marx című munkájában, amelyet gyakran az analitikus marxizmus paradigmájának tekintenek, Jon Elster azt állítja, hogy most „lehetetlen hagyományos értelemben marxistának lenni”. „Igaznak és fontosnak” találja azonban a következő dolgokat, amelyeket Marxhoz vezethetünk vissza: „a módszertan, a szubsztantív elméletek és mindenekelőtt az értékek”.¹⁴ John Roemer egy újabb keletű munkájában határozottan „az etikai nézőpontból vett magántulajdonra” összpontosít a miatt a fontosság miatt, amit az emberek „az etikai szempontoknak tulajdonítanak”.¹⁵ Richard Norman egy olyan marxizmust

¹¹ Lásd Wright, Erik Olin: *Classes*, Verso, London 1985, és Wright, Erik Olin et al.: *The Debate on Classes*, Verso, London 1989. Wright valószínűleg korrekt, amikor az „intranszigensebb marxisták közé” számítja magát az analitikus marxizmuson belül. (Wright, Erik Olin: „What is Analytical Marxism”, *Socialist Review* 19, 4 (1989. október–december), 50. o.

¹² Idézte „A gothai program kritikája”-ból. Lásd Wood, Allen: „The Marxian critique of justice”, *Philosophy and Public Affairs* 1 (1972), 244–282. o.

¹³ A témával foglalkozó fontos munkák közül lásd Nielsen, Kai: *Marxism and the Moral Point of View*, Boulder CO, Westview Press 1989, és Geras, Norman: „On Marx and justice”, *New Left Review* 150 (1985. március–április), 47–89. o.

¹⁴ Elster, Jon: *Making Sense of Marx*, Cambridge Univ. Press 1985, 531. o.

¹⁵ Roemer, John: *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy*, Harvard

kíván, „amelyikben az értékek állnak a középpontban”.¹⁶ Sokan vannak végül, akik annak a számbavételekor, hogy mi a marxizmusban a maradandó, rámutatnak a politikai agendára és „a kommunista jövő iránti elkötelezettségre”.¹⁷ A marxizmus így magyarázó elméletből egy lehetőségéről vallott pusztán nézetté fokozódik le, s közben az embereket arra bátorítják, hogy vállaljanak elkötelezettséget egy jobb társadalomért. Nem igaz az, hogy ezekből az emberekből hiányoznak a törekvések arra, hogy magyarázatot adjanak, s összefüggést teremtsenek a változást elősegítő stratégiákkal és eszközökkel. Anélkül, hogy minden egyes esetben rámutatnék a részletekre, ezek azok a hangsúlyok és tendenciák az analitikus marxizmusban általában, amelyek aggasztanak.

Az nyugtalanít, hogy amikor az erkölcsiség a figyelem középpontjába kerül, az analitikus marxizmus arra hajlik, hogy mellőzze az „osztály” és a „hatalom” fogalmak magyarázó erejét és csak az erkölcsiséget tekintse a marxista politika alapjának és annak a magnak, amit a marxizmusból meg kell őrizni. Nem mehetek bele minden részletbe és érvbe annak tisztázása érdekében, hogy mi volt (vagy lehetett) Marx nézete az ő politikai gazdaságtana és az erkölcsiség közötti viszonyról. Csupán néhány különbségtételt fogalmazok meg és néhány kölcsönös összefüggést vázlok föl annak érdekében, hogy megmutassam, hogyan kellene vigyáznunk az erkölcsiségről való filozofálás tendenciáira.

Marx nyilvánvalóan a moralizálás ellen volt, azoknak a tevékenysége ellen, akik erkölcsi parancsok révén próbálták megváltoztatni a világot. Moralizálás az erkölcs-középpontú politika. A tőkés társadalom azonban osztályokra oszlik, s erkölcsi kötelezettségeknél sokkal többet kell igénybe venni, hogy legyőzzük azoknak a hatalmát, akik uralkodnak. Azok, akik moralizálnak, figyelmen kívül hagyják ezt, s a legjobb esetben is eredménytelenek. A moralizálás gyakran összekapcsolódik azzal a nézettel, hogy az erkölcsiség (időnként) alapvető a történelemben és a változás szociológiájában, azaz egy olyan nézet, amit moralizmusnak nevezhetünk. A moralizmus Marx történelmi materializmusának az ellentéte: az utóbbi szerint a gazdasági erők és struktúrák az elsődleges (nem kizárólagos) meghatározók.

Az, hogy Marx a moralizálás és a moralizmus ellen volt, semmi esetre sem összeegyeztethetetlen azonban egy olyan elmélettel a társadalomról és a társadalmi változásról, amely erkölcsi elvű, s én úgy gondolom, hogy magáé Marxé is pontosan ilyen. Kézenfekvő úgy értelmezni Marx fölfogását az erkölcsiségről, beleértve az erkölcsi parancsokat is, hogy ezeknek igenis van társadalmi szerepük, bár ez messze áll attól, hogy elsődleges legyen, amiként ez a felépítmény más oldalaira is igaz. Ugyancsak kézenfekvő, véleményem szerint,

Univ. Press, Cambridge/Mass. 1988, 7, 13. o.

¹⁶ Ware–Nielsen (eds.): *Analyzing Marxism*, 61. o.

¹⁷ Lásd Levine, Andrew: „What is a Marxist today?”, in Ware–Nielsen (eds.): *Analyzing Marxism*, 49. o. és Nielsen bevezetője a *Marxism and the Moral Point of View* c. kötethez.

úgy gondolni, hogy Marx szerint – és helyesen – az erkölcsi értékelések és parancsok mindig az emberi társadalom részét fogják alkotni, beleértve bármely jövőbeli „kommunista” társadalmat is. Ezért tekinthetünk azzal a meggyőződéssel a jövőbe, hogy annak a társadalmának felsőbbrendű és erkölcsileg jobb lesz. Ez a meggyőződés pedig szerepet játszhat az emberek motiválásában és a változás előidézésében. Marx történelmi materializmusa szerint azonban ez a szerep kicsi.

Az emberek nagy tömegének van már alapja arra a világban, hogy törekedjék a változásra. Elfogadom, hogy ma már nem igaz az (ha valaha egyáltalán igaz volt), hogy a munkások „csak láncukat veszíthetik”. Az azonban ma valószínűleg igazabb, mint Marx korában, hogy a munkások „egy egész világot nyerhetnek”.¹⁸ Ez visszavezet a kiindulópontomhoz és az analitikus marxizmus irányzataival kapcsolatos aggodalmam gyűjtőpontjához. Nyilvánvaló, hogy a világ nagyon rossz, s hogy veszélyes és igazságtalan irányba változik. A tőkés centrum elszívja a szegény perifériák gazdagságát (beleértve a gazdag magban található gettókét is). Milliárdok élnek igen messze az amerikai munkások színvonalától, s bármiféle munkát elviselnek alapvető egészségügyi ellátásért. Szerte a világon minden országban kisszámú ember rendelkezik hatalommal sok fölött, termelésük ellenőrzése révén. Természetesen soha le nem záruló kérdés az, hogy melyik a legmegfelelőbb elmélet arról, hogy mi a rossz. Ez – helyesen – mindig a filozófiai kutatás tárgya marad.

A probléma azonban az, hogy meg kell változtatni a világot. Ehhez nekünk még többre van szükségünk az olyan magyarázó elméletből, amelyik nagyon összetett lesz, mert a tőkés politikai-gazdasági rendszer nagyon összetett. Nekünk *precízebben* kell azt tudnunk, hogy ki cselekszik, *specifikusabban* azt, hogy mit tesz és *pontosabban* azt, hogy kivel teszi. Marx elmélete hibás a specifikumok tekintetében, de minden elmélet az. Ezeket a specifikumokat kell éppen ezért kifejleszteni az osztályszerkezetről (vagy a társadalom hasonló formájáról) és az uralkodó hatalom természetéről. Ez az, ahol az analitikus marxizmus gondosan részletező elméletalkotása különösen fontos lenne. Nekünk sokkal többet kell tudnunk annál, hogy egy jobb társadalom lehetséges. Nekünk azt kell tudnunk, hogy mik azok a mechanizmusok, amelyek jobb társadalmakat tennének lehetővé, és egészen pontosan mik azok a kényszerűségek, amelyek a jelenkori társadalmakban a hatalmat kevesek kezébe adják. Az a hangsúly, amelyet Marx az osztályhatalom és a tőkés politikai-gazdasági rendszer részletekbe menő megértésének sürgősségére helyezett, még ma is helyénvaló.

Van egy hajlam az analitikus marxizmusban az erkölcs elméletének a hangsúlyozására. Ez rosszabb esetben oda vezet, hogy túlságosan nagy hangsúlyt helyezünk az erkölcsiségre a társadalom és a társadalmi változás megértésében, s ennek az eredménye egy hatástalan politikai gyakorlat. Kevésbé rossz, de még mindig szerencsétlen esetben azoknak a problémáknak a figyelmen kívül

¹⁸ Idézve a *Kommunista Kiáltványból*.

hagyásához vezet, amelyek a legfontosabbak a változás előidézésében, azon problémákhoz, amelyek annak a magyarázatában rejlenek, hogy miként működik a társadalom és hogyan lehet megváltoztatni. Az analitikus marxizmus semmi esetre sem áll egyedül azzal, ha rossz helyre helyezi a hangsúlyt a társadalmi elmélet megalkotásakor. Ez a marxista elméletben és gyakorlatban rejlő állandó kockázat. Megjegyzem, hogy néhány évvel ezelőtt például Mihail Gorbacsov mondta a következőket: „a nemzetközi politikának morális és etikai normákra alapozása élő követelménnyé válik”; Vadim Medvedjev pedig úgy fogalmazott, hogy az osztályszempontokat „az egyetemes emberi megközelítéssel” kell fölváltani.¹⁹ (Remélem, nem alkalmatlan módon ragadtam ki ezeket az idézeteket a kontextusukból.) A bennük kifejeződő nézet túlságosan is általános napjainkban, s legalábbis föladja Marx *magyarázó* törekvéseit. Véleményem szerint ezek a tendenciák sok kortárs marxista nézőpontjában jelen vannak, s nekünk föl kell figyelnünk ezekre, épp azért, hogy megváltoztassuk gondolkodásunkat – abból a célból, hogy megváltoztassuk a világot.

(Az angol nyelvű kéziratból fordította: Keresztes György)

SUMMARY

Moral Content and Social Explanation from the Perspective of Analytical Marxism

Karl Marx wanted to change the world. In his day, capitalism had made great strides but with devastation of nature and society in general and enormous cost to the workers. It was an unjust, inhumane, and irrational system that on moral grounds had to be changed. Marx also knew that the capitalism, with which he was familiar, was not immutable and eternal. It had been constantly changing and like all politico-economic systems would continue to change. He wanted to show that the direction of change was for the better. These were the two important observations for Marx: capitalism created chaos and it was constantly in flux.

For these two reasons, Marx carefully focused on the details of 19th century capitalism in order to study the laws and mechanisms of change – to see how capitalism worked and how it developed. The results of his investigations varied from the most general ideas about epochs in history to the most detailed changes in relations between human beings, especially in their productive lives. His interest was, in Ollman's terms, in „the dynamics of who is doing what to whom and why”. Marx's conclusions included the view that the history of all society is the history of class struggle and that the old society should be replaced by „an association, in which the

¹⁹ Az idézetek Mészáros Istvántól átvéve: „Marxism – Politics – Morality”, *Monthly Review* 45, 2 (1993. június), 31, 29. o.

free development of each is the condition for the free development of all”.

This is the way I understand Marx, and in my view he was and remains basically right. His theory was about the power of a small number of capitalists over the great majority of individuals and the society in general. He attempted to explain how capitalism worked in the devastating way it did, and how it prevented people from having a modicum of social control over their lives. Like most everyone else in the 19th century, he knew that things in society were badly wrong and that productive and creative people in association should take power. That change should come was presupposed. Marx's goal was to explain, to seek change, and to join the productive members of society in taking control over their society.

There is a tendency in analytical Marxism to emphasise moral theory. At worst, that leads to the overemphasis of morality in the understanding of society and social change and consequently to an ineffective political practice. Less bad but still unfortunate, is the neglect of the problems that are most important to bringing about change, i.e. the problems of explaining how society works and how it can be changed. Analytical Marxism is by no means alone in misplacing the emphasis in social theorising. That has been a constant hazard in Marxist theory and practice. I hope I have not quoted them inappropriately out of context, but the view expressed is all too common these days, and it abandons at least Marx's explanatory aspirations. In my view, there are these tendencies in many contemporary Marxist perspectives. We should be sensitive to them in order to change our thinking—in order to change the world.

SZÉLJEGYZETEK VITTORIO HÖSLÉRŐL

VÁRDY PÉTER

1. Élet és életmű

Vittorio Hösle tíz éve föltűnt üstökös a filozófiai élet egén. Csodagyerek-számba menőleg, huszonnégy évesen publikálta első nagy munkáját Platónról és a filozófiatörténet struktúrájáról.¹ Ugyanebben az évben jelent meg Sophoklés kései tragédiáiról írt könyve.² Azóta megjelent többek közt Raimundus Lullusról írt nagy tanulmánya³, Hegelről írt habilitációs műve⁴, átfogó tanulmánya Vicóról⁵, a XX. századi filozófiát tárgyaló szisztematikus munkája⁶, a környezetvédelem kérdéseiről tartott moszkvai előadásai⁷, filozófiatörténeti etikai és politikai kérdésekről írt tanulmány-antológiái⁸, és mintegy hatvan tanulmánya, recenziója, lexikoncikke. Több poligráfia szerkesztője. Témái többek közt: filozófiatörténet,

¹ *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter Paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart – Bad Cannstatt (= Elea 1) 1984.

² *Die Vollendung der Tragödie im Spätwerk des Sophokles. Ästhetisch-historische Bemerkungen zur Struktur der attischen Tragödie*, Stuttgart – Bad Cannstatt (= problemata 105), 1984.

³ *Raimundus Lullus: Die neue Logik/ Logica Nova*, Ch. Lohr szövegkritikai kiadása, ford. V. Hösle – W. Büchel, Vittorio Hösle bevezető tanulmányával, Hamburg 1985 (= Phil. Bibl. 379).

⁴ *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg 1987.

⁵ *Giambattista Vico: Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, ford. V. Hösle – Chr. Jermann, Vittorio Hösle bevezető tanulmányával, Hamburg 1990 (= Phil. Bibl. 418).

⁶ *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, München 1990

⁷ *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*, München 1991.

⁸ *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München 1992; *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*, München 1996.

természetfilozófia, jogfilozófia, az etika alapjai, ökológia, alkalmazott etika. Utolsó munkája a politika és az etika viszonyát tárgyalja.⁹

Vittorio Hösle 1960-ban Milánóban született. Kettős anyanyelvű: édesanyja olasz, édesapja német, 6 éves koráig Olaszországban, majd Nyugat-Németországban nevelkedett. Egyetemi tanulmányainak színhelye Regensburg, Tübingen, Bochum, Freiburg i. Br.; filozófiát, latin-görög filológiát, indológiát és tudománytörténetet hallgat. Doktori disszertációját 22 éves korában védi, 25 évesen habilitál Tübingenben, 1985-től kezdve vendégelőadó Enschede, Nápoly, Róma, Ulm, Brazília, Moszkva, Trondheim, Ohio, New Delhi és Dél-Korea egyetemén, illetve New Yorkban egyetemi tanár. 1993 óta az Esseni Egyetem filozófiaprofesszora.

Rendhagyó jelenség: 16 évesen egyetemi előadásokat hallgat, félelmetes a memóriája és a fölfogóképesége. Több-kevesebb tökéletességgel mintegy húsz nyelven ír és olvas. Föltűnő adottságai mellett rendkívüli az olvasottsága, alapossága, sokoldalúsága és elkötelezettsége. Következtükben szövegei izzóan érdekesek, olvasmányosak. Ez manapság hiánycikk a korabeli filozófiai szakirodalomban. Hösle munkáinak sajátossága, hogy kérdéseit az empirikus tudományok eredményeinek ismeretében veti föl. Nem csekély lehetőségei szerint földolgozza a klasszika-filológia, a történelem- és jogtudományok, a logika, biológia, kvantumelmélet és a szociálbiológia eredményeit. Ennek ellenére Hösle filozófiai meggyőződése messze kívül esik a ma bevett divatokon. Tudatosan „korszerűtlen” gondolkodó. Ez értelmiségi bátorság kérdése is: iskolán kívül csak eredeti gondolkodóknak van helyük. Hösle konzervatív politikai teoretikus, hívő katolikus, egyben megalkuvás nélküli antifasiszta és kérlelhetetlen racionalista. Vallásosságába nem fér tekintélytiszteltet, arisztokratizmusa az emberi véleményeket érvelésük szerint súlyozza. Minden ember egyenlő méltóságát vallja, de esküdt ellensége a demokrácia konszenzuális fölfogásának és a relativizmusnak. Hogy a maga jogán minden álláspont igaz, vagy hogy a többség véleménye mérvadó, azt akkor sem vállalja, ha a konszenzus egyhangú. A kollektív örülettel szemben abszolút érvényességű elvekre apellál.

Filozófiai alapállásának jellegzetességei: objektív idealizmusa; az objektivitás és a szubjektivitás szintézisét az interszubjektivitás kategóriájában látja; filozófiát csak a tudományok mai állásának ismeretében lehet művelni; az etika racionális megalapozását tűzi ki föladatául; célja a filozófia alkalmazása a politika, az ökológia, az orvosi tudományok és a biotechnológia problémáira.

Tanulmányainak száma meghaladja a hatvanat. Első tanulmánya a nem-euklideszi geometria kezdeteit nyomozza Platónnál.¹⁰ Itt Tóth Imre, regensburgi tanára nyomain jár. Tóth Imre 1967-ben megmutatta, hogy a tudománytörténetben bevett fölfogással szemben a hiperbolikus geometria lehetősége, sőt riemann

⁹ *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert.* München 1997.

¹⁰ „Platons Grundlegung der Euklidizität der Geometrie”, *Philologus* 126 (1982), 180 skk.o.

tételek is ismeretesek voltak Aristotelés idejében: műveiben mintegy 16 egyértelműen nem-euklideszi tételt mutatott ki. Eukleidés 5. posztulátuma tehát annak a felismerésnek az utólagos lecsapódása, hogy az abszolút geometriában az euklideszi párhuzamosok axiómája nem bizonyítható. Hösle, ezen a nyomon továbbhaladva, valószínűsíteni tudta, hogy az ún. „euklideszi geometria” matematikai megalapozhatatlanságát az Akadémiában ismerték föl. Platón *Politeia* 511a sk. rejtélyes szövege Hösle eredeti olvasatában ebből a felismerésből vonja le a következtetést: a matematikai tudományok hipotetikusak, nem képesek saját alaptételeik megalapozására. A matematikai axiomatika megalapozására a dialektika hivatott. A Platón értelmében fölfogott dialektika a deduktív bizonyítással ellenkező irányú, induktív útján a hipotézisek mögé hatol, mégpedig egészen a föltétlen ismeretekig, majd innen kiindulva vizsgálja a tudományos hipotézisek jogosultságát. Platón például az euklideszi párhuzamosok tételét a mezotés-tanból kiindulva alapozza meg: a derékszög a tompa- és a hegyesszög közötti „juste milieu”. (Hösle a maga részéről a riemannni elliptikus geometria mellett érvel¹¹.) Másik korai tanulmányában Platón számelméletét a tübingeni iskolában kidolgozott ezoterikus Platón-hagyomány alapján értelmezi.¹²

Ragyogó doktori disszertációjában („Wahrheit und Geschichte”) kettős feladatot állított magának: egyrészt a filozófiatörténet struktúráját tárgyalja, másrészt Platón munkásságát foglalja össze. A mellett a fölfogás mellett érvel, miszerint a gondolkodás története ciklikus: azonos alapfigurációkat ismét elvileg távoluló perspektívában. A fejlődés hajtóerejét az adott paradigma sajátos alapproblémái adják. A mindenkori ciklus tételes, dogmatikus rendszerrel kezdődik; ezt empirista áramlatok követik; ezekből bontakozik ki a szkeptikus, relativista filozófia; tarthatatlan álláspontjukból bontakozik ki a negatív idealizmus; végül ebből a pozitív, abszolút idealizmus. A ciklus ebben csúcsosodik, majd magasabb síkon újra indul. Hösle részletesen kidolgozta az első, görög ciklust, melyet az eleata filozófiától Platónig végigvezet. Két mozzanata különösen érdekes. Az egyik a *Dissoi logoi* elemzése, melyet Kranz nyomán sokratikus szöveggént azonosít. Perdöntő DK, 90, 4, mely önreferenciális érveléssel bizonyítja, hogy a tézis, mely az igazság és a hazugság azonosságát állítja, nem lehet érvényes: akár igaz, akár nem-igaz: nem igaz. Itt érhető tetten az a mozzanat, mellyel Sókratés meghaladja a szofista relativizmust. Ez az itt alkalmazott érvelési figura, az önreferenciális cáfolat („retorzív érv”) első föllépése; Hösle meggyőző érvelése szerint ez Sókratés hagyatéka. A munka másik érdeme, hogy Platón munkásságának lenyűgöző összefoglalása. A sokratikus és az érett Platón közti cezúrát egyrészt a negatív önreferenciális érv számos előfordulása, a másik

¹¹ „Raum, Zeit, Bewegung”, in *Hegel und die Naturwissenschaften*, hg. v. M. Petry, Stuttgart 1987, 247 skk. o.

¹² „Zu Platons Philosophie der Zahlen und deren mathematischer und philosophischer Bedeutung”, *Theologie und Philosophie* 59 (1984), 321 skk. o.

oldalon a platóni Sókratész illetve az „idegen” pozitív gondolati töltete jelzi. Más szóval: Sókratész a jóságnak, szépségnek, igazságnak csak a létét bizonyította, Platón ezen túlmenőleg pozitív meghatározásukat adja meg. Hösle a könyvében – mesterei, Krämer és Gaiser nyomán – Platón filozófiáját az ezoterikus tan, az íratlan tanítás perspektívájában tárgyalja.

Hösle habilitációs munkája, *Hegels System* 1987-ben jelent meg. A hegeli filozófiát foglalja elébb össze, kezdve a rendszer alapgondolataival, szisztematikus problémáival, majd a rendszer három összetevőjének: a logikának, a természet- és a szellemfilozófiának részletes tagolásával folytatja. A munkának két különös érdeme van. Az egyik az, hogy a tudományos alaposság, a forrásszövegek és a szekunder-irodalom átfogó ismerete benne világos, közérthető és érdekfeszítő stílushoz társul. Munkáját ez mind a kutatók, mind a hallgatók számára rendkívül használhatóvá teszi. Másik érdeme eredeti alapgondolata: Hegel rendszerét ama modern, XX. századi fölismerés alapján közelíti meg, mely szerint az interszubjektivitás létünk lényeges dimenzióját alkotja. Gondoljunk csak a Peirce-től eredő szemiotikára, a Wittgensteintől induló angolszász nyelvfilozófiára, Buber dialógikus, Habermas kommunikatív, Apel transzcendentális pragmatikájára: közös sajátosságuk, hogy az interszubjektív folyamatokat a figyelem középpontjába helyezik. De már Hegel reálfilozófiájában is teljes vértetben jelentkeznek az interszubjektív intézmények, melyek csak több alany együttes erőfeszítéséből adódnak, a jog és az állam, a társadalom intézményei, a művészet munkái; létük logikai alapja már Hegelnél a kölcsönös elismerés dialektikája. Az interszubjektivitás nem redukálható sem a természet, a tárgyak, sem az alany szféráira, hiszen az alanyok kölcsönös, egyenrangú viszonya konstituálja; ugyanakkor Hegel objektív és szubjektív logikájában éppúgy, mint az objektív szellemben csak implicite jelentkezik. Hösle itt Hegelt gondolja tovább. A valóság létszféráit négyszeresen tagolja: a logika képezi az abszolút szellem szféráját, mely minden valós és véges lét alapja, az időn és téren kívüli reflexív érvényesség ideális tere; belőle erednek a véges lét, a természet, a szubjektív szellem és, Hegelen túlmenőleg, az interszubjektív szellem szférái. Hösle szándéka nyilvánvalóan az, hogy a Platón–Hegel hagyomány vonalán a legújabb kor elvi alapjain állva egy esedékes szintézissel haladjon tovább. A Hegel utáni ciklus mára teljes relativizmusba torkollt; belső logikája azonban egyféle korszerű objektív idealizmus útjait egyengeti.

Ezt a fejlődést nyomozza és sürgeti Hösle 1990-es munkája is, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. Hármasszintű. Első részében a filozófia történetét és irányzatait elemzi Hegeltől napjainkig. Eszerint 1830 után a kereszténység fokozatosan veszít súlyából, összefogó legitimációs szerepét a nacionalizmus, a tudománycentrikus pozitívizmus és különféle redukcionizmusok veszik át. A korabeli filozófiai irányzatok során Hösle a marxizmus, szcientizmus, tudományos racionalizmus és nyelvanalitikus filozófia, az egzisztencializmus és a hermeneutika, végül a szemiotika érdemeit és alapproblémáit tárgyalja. A könyv második részének tárgya Apel transzcendentális

pragmatikája. Höhle nagyra értékeli egyrészt Apel átfogó filozófiai műveltségét, másrészt konszenzus-elméletét, mely az interszubjektivitás elvi alapjaira épül, végül azt, hogy a korabeli áramlatok ellenében visszaemeli klasszikus rangjára az abszolút bizonyítást („Letztbegründung”). Bírálja viszont az objektív érvényű etikai kritériumok hiányát. Apel nem veszi figyelembe, hogy a szavazatok számaránya még egyhangú döntés esetén sem lehet döntő érv egy alkotmányos vitapont megítélésében. Vannak olyan alapvető emberi jogok, melyek nem képezhetik vita tárgyát. A formális többség lehet az igazság jele, de lehet a kollektív örületé is. „Az igazság konszenzus-elméleti magyarázata vagy tautológia, vagy hamis... a konszenzus akkor ésszerű, ha egy őt megelőző meta-kritériumhoz igazodik.”¹³ Apel végül is megragad a véges alany szubjektív idealizmusában. Mint ahogy Sókratést Platón, Kantot pedig Hegel követte, úgy igényli Apel filozófiája a betetőzést. Nem vitás, hogy Höhle ebben látja saját küldetését. A mű harmadik része az első kísérlet, hogy a jelzett föladatoknak megfeleljen. Höhle ezt az interszubjektív objektív idealizmusban látja.¹⁴ Dilthey nyomán három bölceleti paradigmát különböztet meg. A *realizmus* alapelve, hogy a külvilág a tudattól függetlenül adva van. Ezt a fölfogást az empirizmus kíséri, melynek határproblémája az, hogy a külvilág független volta sem analitikus, sem pedig tapasztalati tétel: többet föltételez tehát, mint amit bizonyítani képes, ti. bizonyos *szintetikus-apriori* tételek szükségszerűségét. A *szubjektív idealizmust* a tudat konstitutív fölfogása jellemzi. Hiányosság, hogy mind a természet, mind a más alany léte rendszerében tisztázatlan. Az *objektív idealizmus* az előző két paradigma: az objektív természet és az autonóm gondolat szintézise. Elismeri a *szintetikus-apriori* elvek szükségszerűségét, ugyanakkor a természet objektív létét is. Az anyagi természet a véges szubjektív-interszubjektív szellem számára előfeltétel, de egyben az abszolút szellem megnyilvánulása is. Az abszolút szellem a valóság lényege, elvi „előzménye”, objektív alapja, a normatív és ideális érvényesség szférája. A „Ne ölj!” tétele itt igaz akkor is, ha a tényleges valóságban nem érvényesül. A véges értelem önmagában találja meg és ismeri föl az abszolút-érvényű igazságokat, mivel az abszolút szellem a véges valóságban immanens.

Az objektív idealizmus védelmére Höhle három jelentős érvet hoz föl. Elsőként: a tétel, mely szerint az abszolútum egy csupán szubjektív, objektív érvény nélküli gondolat, ellentmondásos.¹⁵ Másodsorban: a természettudományok objektív érvényű törvények létét föltételezik¹⁶, ez önmagában se nem tapasztalati elv, se nem tautológia, tehát *szintetikus-apriori*; ezt csak az objektív idealizmus képes megalapozni, ha a *Ding an sich* ellentmondásos gondolatát el akarjuk kerülni.

¹³ Vö. *Die Krise*, i. m., 197 skk. o.

¹⁴ I. m., 205 skk. o.

¹⁵ Lásd az abszolút bizonyítás kapcsán alább.

¹⁶ Vö. V. Höhle: „Über die Unmöglichkeit einer naturalistischen Begründung der Ethik”, *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 22 (1990), 13 skk. o.

Végül: az etika léte és érvényességének problémája objektív idealizmust igényel. Az erkölcsi törvény se nem tautológia, se nem tényszerű. Érvényességét tehát nem alapozhatjuk az ellentmondásmentesség elvére; de a természettudományokra sem, hiszen a tapasztalat az erkölcsi törvények érvényét cáfolná. Egy kanti típusú dualista világnézet pedig azért nem kielégítő, mert az erkölcsi törvényeket mégiscsak itt, a saját világunkban kell megvalósítani. A megvalósíthatóságot az szavatolja, hogy mind a tények, mind a normatív igények egy ideális szféra eredői, mely őket megelőzi. Apel konszenzus-elméletében Höhle joggal nehezményezi, hogy a kollektív örülettel szemben védtelen. Az etika, az emberi jogok esetén nem a konvenció síkján mozgunk. Itt nem a többség döntése alkot értékeket, ellenkezőleg: a döntés csak annyiban érvényes, amennyiben ésszerű. Höhle az objektív idealizmusban keresi a racionalitás kritériumait, melyeket hiába keresnénk az ellentmondásmentességben, a tapasztalatban, vagy a cinkos egyetértésben. A pusztítások, környezetkatasztrófák és haldokló világrészek láttán az abszolútum léte az etika és az emberiség élet-halál kérdése. Deduktív úton kifejtendő etikáját, mely a platóni és a kanti hagyomány ötvözte, erre építi. Kant etikájában korszakalkotó, hogy elsőként indul ki az etika autonóm voltából. Az értékrend nem pragmatikus megfontolásra, Isten akaratára, a kinyilatkozásra illetve szükségleteinkre épül, hanem az alany szabadságából szükségszerűen következik. Höhle a kanti etika gyöngéit: formalizmusát, empirikus szegénységét, a kategorikus imperatívusz megalapozatlanságát és az interszubjektivizmus hiányát szeretné meghaladni. Utolsó munkája, a *Politik und Moral* ezt kísérli meg.

Objektív idealizmusa és etikája a következőképpen függ össze:

1. A valóság lényege az abszolút szellem;
2. mely szükségszerűleg megteremti saját ellentétét, a véges világot.
3. Ebben is saját igazságát kell megvalósítsa.
4. Ezért szükségszerű, hogy a természet törvényei létrehozzák a véges alanyt,
5. mely felismeri őket, és megvalósítja az abszolútum evilági rendjét.
6. E rend az erkölcsi törvény és a belőle következő anyagi értékek interszubjektív érvénye a történelem közegében.

Mindez az abszolútum fogalmára és létére épül. Ezzel visszatértünk az első érvhez, az abszolútum létehez. Fölmerül a kérdés: mi az abszolút-érvényű igazságok kritériuma, és miként ismerjük föl őket? A következőkben Höhle rendszerének ezt a sarkalatos pontját szeretném tárgyalni. Elsőként azt nézzük meg, hogy mi a probléma történeti háttere; ezután az abszolút bizonyítás gondolatmenetét vitatom, végül néhány kritikai széljegyzetet fűzök hozzá.

2. Abszolút bizonyítás

Elsőként tudnunk kell, hogy mit értünk az abszolútum fogalmán. Az abszolútum a minden változásban, fizikai folyamatban, logikai tagadásban megmaradó, nem-viszonylagos nagyság. Matematikai vetületei a fixpontok; fizikai megfelelői az invarianciaelvek (pl. az energiamegmaradás elve, a szimmetria ill. egységesítési elvek). Metafizikai megfogalmazása a *belső szükségszerűség*, a csupán ténytyszerűnek, kontingensnek az ellenpárja. Szükségszerű az, ami nem lehet másként. Az ezzel összefüggő bizonyosság nem lélektani tény, hanem logikai érvényesség kérdése. Mi az abszolútum ismerve? Döntő kritériuma: a cáfolat invarianciapontja. *Az abszolútum az, ami egyben tagadásának is előfeltételét képezi.* Az abszolútum a filozófia történetében különböző megfogalmazásokban csapódott le. A preszókratikus filozófia alapelvei, Platón egység-elve (év), Hegel abszolút szelleme, az *id quo maius cogitare nequit*, az *ipsum esse subsistens*, az *ens necessarium*, a középkori filozófia és a XVII–XVIII. századi racionalizmus Isten fogalma mind az abszolútum gondolati vetületei. Hösle abszolút bizonyítása az istenbizonyításoknak egyfajta szekuláris válfaja.

Az abszolútum tehát a belső szükségszerűség elve. A kérdés természetesen: léteznek-e abszolút alapelvek? Ha igen, hogyan bizonyítható a létük, és hogyan határozhatók meg?

Jogos lenne itt az ellenvetés, miszerint korunk jószerint összes filozófiai meggyőződéseik lényegükben arról szólnak, hogy kétségtelen alapelvek pedig nem léteznek. Ezeket a biztos kétségeket is lepergette már néhányszor a történelem. Már a klasszikus Athén szofistái, majd Alexandria szkeptikus tudósai vallották ezt. A reformáció korabeli „*crise pyrrhonienne*”, majd Hume meggyőződése, miszerint semmi cáfolhatatlan sem létezhet¹⁷, megelőzte századunk relativista pátoszát.

Trilemma

A relativizmus lényege, hogy abszolút érvényű elvek nem léteznek: elvben minden cáfolható. Ezért az empirikus tudományok terén csak ideiglenes hipotézisek engedhetők meg, érvényük tapasztalati kérdés; a jog, az esztétika és az etika terén elfogadott elvek lényegileg érdek, gyakorlati megfontolás, ízlés és irracionális döntések függvényei. Ez a mai filozófia körében az általánosan elismert fölfogás. Hans Albertet itt csak az különbözteti meg a kortársak többségétől, hogy tételét bizonyítja is.¹⁸ Érvelését Münchhausen báróról nevezte

¹⁷ *Dialogues on Natural Religion*, Sect. IX: „... there is an evident absurdity in pretending to demonstrate a matter of fact, or to prove it by any argument *a priori*... there is no Being, whose existence is demonstrable.”

¹⁸ *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1980, 13–15. o.

el, aki önmagát saját hajánál fogva húzta ki a mocsárból. Albert bizonyítása érdemileg így rekonstruálható:

Adva van három lehetőség:

1. a bizonyítandó tétel vagy különbözik a bizonyító tételtől, ez esetben az érvelés végtelen regresszióba torkoll, vagyis érvénytelen;
2. vagy a bizonyító tétellel azonos, ez esetben a bizonyítás körkörös, érvénytelen *petitio principii*;
3. vagy a bizonyítandó tételt minden további bizonyítás nélkül tételezzük: ez dogmatikus.

Mind a három alternatíva útján végérvényes tétel helyett csupán föltételes érvényű tételhez jutunk. Következésképpen minden kétséget kizáróan bizonyítva van, hogy semmilyen szükségszerű tétel, mely nem szorulna bizonyításra, nem létezhet.

Ehhez Albert még hozzáteszi, hogy a Münchhausen-trilemma elkerülhetetlen, az abszolútum létrehozó más alternatív bizonyítás sem létezhet.

Albert érvelése számos antik változatában ismeretes.¹⁹ Érdekes, hogy Platón és Aristotelész a trilemmából pontosan a Hans Albertéval ellenkező következtetést vonják le. Mégpedig: mivel deduktív úton bizonyíthatóan nem jutunk el tudományos, kétségbe vonhatatlan premissákhoz, maga a deduktív érvelés is más, abszolút ismeretforrást föltételez. Ezt nevezi Aristotelész (Platón nyomán) *voûç*-nak.²⁰ A *voûç* nála éppen nem a deduktív bizonyítás, hanem az induktív meglátás útján jut el az evidens lényeghez. Nem így Albert. Szerinte minden alapozási kísérlet (deduktív, transzcendentális és egyéb) *szükségszerűen* a Münchhausen-trilemma kátyújába ragad. Érvelése tehát megszorítás nélkül általános ígérennyel próbálja bizonyítani tételét, nevezetesen azt, hogy más, mint ideiglenes alapok nem létezhetnek.

¹⁹ A trilemmát klasszikus megfogalmazásában Aristotelésnél találjuk: *Anal. Post.* A 3 (72b5 sk.). Ha jól látom, ezt a magvas szöveget Platón *Theaitetos* 201c–210a készíti elő. Vö. továbbá: Sextus Empiricus: *Hypotyposis pyrrhoneos*, I, 15, 17, 164–169, II 4; Diogenes Laertius, IX, 88–91. Albert a közismert trilemmát szkeptikus értelemben alkalmazza, saját hozzájárulás viszont a „Münchhausen” név.

²⁰ *Noûç*, *ratio*: magyarul „ész”-ként szokás fordítani. Platón terminológiájában meg kell különböztessük a matematikai „értelmelem”-től (*διὰ νοῦ*); a német idealizmusban *Vernunft* a *voûç* megfelelője. Szinonimaként továbbá használatos a többértelmű *intuitio*.

Hösle ebből a tételből indul, és három lépésben az Albertéval ellentétes következtetésre jut. A következőkben röviden összefoglalom bizonyítását, mely több változatban ismeretes.²¹

1. Tegyük föl, hogy bizonyítva van Albert tétele, a cáfolhatatlan alapelvek lehetetlensége. Itt a következő kérdés merülhet föl: maga a tétel, érvényére nézve, föltételes-e, vagy föltétlen?

- a) Föltéve, hogy föltétlen, a tétel saját magának mond ellent, hiszen föltétlen tételek létét cáfolja. Következésképpen
- b) Albert tétele maga is csak föltételesen lehet érvényes, azaz érvénye csupán *lehetséges*; tehát az ellenkezője is lehetséges. Következésképpen:

2. Abszolút alapok lehetségesek. Itt három lehetőség adódik.

- a) Abszolút alapok csupán föltételesen lehetségesek. Az „abszolút” jelentése: föltétlen, a „föltételes abszolútum”, vagy „föltételes föltétlen” fogalma tehát ellentmondásos, *contradictio in adiecto*.
- b) A másik lehetőség: abszolút alapok lehetetlenek. Ezzel visszatérünk kiindulópontunkhoz, mely ellentmondásosnak bizonyult. Egyetlen lehetőség marad csupán:

3. Abszolút alapok szükségszerűen léteznek.

Ez röviden Hösle bizonyítása. Strukturális sajátosságai a következők:

- Első lépése közvetett bizonyítás, *reductio ad absurdum*.
- A bizonyítandó tétellel ellentétes tétel ellentmondásosságát *egyetlen lépésben* mutatja meg, mégpedig
- önreferenciális érveléssel, mely felmutatja a tétel tartalma és formája közötti *performatív ellentmondást*.
- A bizonyított tételt mind tagadása, mind állítása eleve föltételezi; ez azonban nem logikai értelemben vett körkörös érvelés (*petitio principii*), mely elkerülendő, hanem szükségszerű önreferencia (szükségszerűségét

²¹ *Subjektivität und Intersubjektivität. Untersuchungen zu Hegels System unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zur Transzendentalpragmatik* (kézirat 1985), 50–60. o. Az abszolút bizonyítás ebben a kiadatlan szövegben jelenik meg első ízben. A benne foglaltakat az alábbi publikációk adják közre, de nem minden esetben szerencsésebb változatban: „Begründungsfragen des objektiven Idealismus”, in *Philosophie und Begründung*, hg. v. W. Köhler e. a., Frankfurt 1987, 245–259. o.; „Die Stellung von Hegels Philosophie des objektiven Geistes in seinem System und ihre Aporie”, in *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, hg. v. Chr. Jermann, Stuttgart – Bad Cannstatt 1987, 14–21. o.; *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München 1990, 152–168. o.

- a cáfolat-kísérlet mutatja: az abszolútum nem tagadható ellentmondás nélkül, érvényességét nem lehet nem föltételezni);
- A performatív ellentmondás nem csupán tényyszerű, külső körülmények következménye (pl. a mondat: „nem tudok magyarul” performatív ellentmondás, de már a tartalmában azonos „I don't speak Hungarian” nem az, a magyar nyelvtudás tehát nem tartozik a föltétlen szükségszerűségek közé). Az ilyen kontingencia-mentes pragmatikus ellentmondásokat nevezi Hösle „dialektikus ellentmondás”-nak. Ezzel a föltétellel Hösle szigorítja Apel kritériumait. Erre a pontra alább még visszatérek.

3. Kérdőjelek

Miután Hösle érvelését ismertettem, szeretnék föltenni néhány kérdést. Ezek részint kétségeket, részint megoldandó problémákat jeleznek. Elsőnek tisztáznám, hogy mi az, amiben egyetértek Höslel.

A Hösle-féle abszolút bizonyítás lényege, hogy minden véges (tényszerű vagy normatív) ítélet mélyén megmutatja a bennük eleve föltételezett elvek létét, ismereteink és létünk alaptőkéjét, létünk és értelmünk alapkategóriáit, pl. a lét, igazság, tagadás fogalmait.

Egyetértek Höslel mindenekelőtt abban, hogy a relativizmus és szkepszis mai divatformáikban éppoly tarthatatlanok, mint egykor, amikor Sókratés és Descartes belső ellentmondásosságukból kifejtették a bennük rejlő igazságot. Érvényes ez a relativizmus, redukcionizmus, falszifikacionizmus összes válfajára. Amellett igaz, hogy Marx, Nietzsche, Freud és Wittgenstein ismeretlen világrészek fölfedezői, ha az nem is áll, hogy kontinensünk azonos a világmindenséggel. A relativizmus egyik divatos változatában például nem emlékeztethetjük kollégánkat közös megállapodásunkra, mivel úgymond minden igazság csupán konstrukció kérdése. Az önreferencia illetően méretű hiánya már-már bölceleti analfabetizmus.

Továbbá egyetértek Höslel abban is, hogy összes gyarló, elégtelen, elvétett nekiveselkedésünk a jogrend, a poézis, a hit és a tudomány terén valójában önmagán túl, a *verum*, *bonum*, *pulchrum* rendjére utal, mely kívül esik az önkény és a konvenció diszkrecionális hatáskörein. Problémám adódik azonban két ponttal.

Kizárt harmadik

Először még néhány észrevételt kell tennem az abszolút bizonyítás formai mozzanatai kapcsán.

A bizonyítás második lépésében ellentmondás mutatkozik az abszolútum fogalma és esetlegessége között. A harmadik lépés ebből az abszolútum szükségességére következtet. Ehhez föl kell használnja a kizárt harmadik elvét. Ez nem konstruktív eljárás, és ezért az intuicionista logikából kizárt elv. Analóg

módon bírálta már H. Scholz, Anselmus ontológiai istenbizonyításában, az utolsó lépést.²² Míg a *reductio ad absurdum* a konstruktivista matematikában is érvényes bizonyítás (Hösle első két lépése tehát ebből a szempontból kifogástalan), a kettős tagadás és az állítás logikai azonosítása már nem az.²³ Ezzel egyébként Hösle is tisztában van.²⁴

Véleményem szerint az átmenet a kettős tagadásból a tételezésbe csak abban az esetben nem kifogásolható, ha a lépés immanens, azaz a $\neg\neg p \leftrightarrow p$ premisszát nem alkalmazza. Tegyük föl például, hogy nem rendelkezünk érvényes ismeretekkel; továbbá ez számunkra kétségtelenül érvényes igazság; akkor eleve föltételeztük már, hogy érvényes ismerettel rendelkezünk. Éppígy: ha igaz az, hogy nincsenek elvben cáfolhatatlan alapok, és ez a tény maga minden kétségen fölül áll, akkor máris föltételeztük, hogy léteznek cáfolhatatlan alapok. Ezekben az esetekben tehát a *kizárt harmadik* fölhasználása nélkül már maga az ellentmondásos hipotézis föltételezi a kétségbevont elv létét.

²² Der Anselmische Gottesbeweis, in *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, hg. v. H. Hermes–F. Kambartel, Basel–Stuttgart 1961, 62 skk. o.

²³ Mint ismeretes, létezik egy a konstruktivista kritikával mélységesen rokon, már a középkorban Anselmus ellenében fölhozott érv: Gaunilo érve az ontológiai bizonyítás ellen a *tökéletes sziget*, melynek léte akkor is bizonytalan, ha nem-léte ellentmondásban áll fogalmával. Kant hasonlóképp arra hivatkozik, hogy a lét nem valós határozománya (*KdrV*, B 620 skk.). Hösle bizonyítása pedig a dogmatizmus látszatát keltheti, mert végső soron nem különbözteti meg az abszolútum *fogalmilag* bizonyított létét és az *objektív* létét (Fehér Márta szóbeli közlése). Ha jól látom ez az érv csak akkor érvényes, ha eltekintünk e gondolat ellentmondásos voltától: az abszolútum fogalma és való léte csak akkor különböztethető meg egymástól, ha a „meg nem valósult abszolútum” fogalma ellentmondásmentes. Mihelyt azonban tudatosítjuk, hogy a meg-nem-valósult abszolútum megvalósulása valami mástól kell függjön, kiderül, hogy ez esetben maga a megkülönböztetés ellentmondásos. A *tényszerű lét* fogalmát jellemzi, hogy mind léte, mind nem-léte lehetséges, tehát se nem lehetséges, se nem szükségszerű. A csak lehetséges szükségszerűség, mint láttuk, *contradictio in terminis*.

²⁴ *Die Krise*, i. m., 165. o. 27. j. Itt egyben megoldási javaslatot is tesz. Szerinte Brouwer szemszögéből a kizárt harmadik csak matematikai összefüggésben kérdéses. Ezenfelül a transzcendentális álláspont maga a dogmatikus és a relativista álláspont közötti kérdéses *tertium*. E javaslatait nem tartom meggyőzőnek, hiszen éppen a vitatott transzcendentális alapok létét föltételezi.

Ez ellen természetesen fölhozható, hogy nem az abszolútum létét bizonyítottuk, csupán azt, hogy az abszolútum léte nem tagadható konzisztens módon. Ez így igaz. Maga a negatív bizonyosság kerül ellentmondásba önmagával. Az abszolútum tagadása performatív ellentmondás, mert föltételezi létét; az abszolútum tehát tagadhatatlan; ha el akarom kerülni az ellentmondást, tiltanom kell tagadását. Kérdés: az abszolútum léte tagadásom véges aktusától függhet-e? Ez annyit jelentene, hogy az abszolútum esetlegességek függvénye, ez pedig ellentmondásra vezet.

Ezáltal persze még nincs bebizonyítva, hogy az abszolútum nem bizonyítható. A negatív bizonyítás azonban nem váltja be a hozzá fűzött reményeket, mert vagy fölhasználja a kizárt harmadik elvét, vagy, ha nem használja föl, akkor a tagadás aktusában eleve föltételezetten tagadott abszolútum lényegileg a véges, föltételes aktus függvénye.

Amint láttuk, Hösle érvelése indirekt bizonyítás egy lépésben, melyben a véges alanyban saját aktusának eleve föltételezett alapjai tudatosodnak. Hogyan is értelmezzük az abszolútum és a véges alany viszonyát? Hösle szerint a tagadás tudatosítja bennünk azt, hogy föltétlen alapelvek részesei vagyunk; abszolút elvek számára ez a tagadás csupán mellékes, külsődleges tény. Számunkra ugyan létalap, de maga az abszolútum nem lehet ránszorulva. Kérdés: ha ez így van, mi akkor az elvek forgópontja? Mi más kritériummal rendelkezünk abszolút jellegüket illetőleg, mint csak azzal, hogy a cáfolat invarianciapontjai? Ha nincsen más iránytűnk, amihez igazodhatunk, ha az abszolútum csak a véges alany tagadásában nyilvánul meg, akkor a viszonylagos és az abszolútum nem választhatók szét egymástól. Véges aktusaink esetlegesek, de egyben szükségszerűek is. Az abszolútum részesei vagyunk, de csak *quoties et quamdiu*, esendő és illanó pillanatokra.

Ezek szerint úgy tűnik, hogy az objektív érvényű invarianciaelvek dacára nem sikerül az esetlegesség kitessekelése az abszolútum édenkertjéből. Hösle harmadik kritériuma például kiköti, hogy a pragmatikus ellentmondás nem lehet külsődleges körülmények következménye. Csakhogy ezáltal az abszolút bizonyítás *petitio principii*-vá válik. Elveink természetesen éppen annyiban abszolútak, amennyiben nem esetleges körülmények függvényei. Csakhogy a kérdés éppen ez: léteznek-e ilyenek? Ha egy elv föltétlenségének föltételeként ki kell kössük, hogy minden esetlegességtől mentes legyen, akkor érvényes bizonyítás helyett logikai körrel van dolgunk.

Mi következik ebből? Mivel az esetlegességet nem tudjuk kiküszöbölni, ismerjük el tehát, hogy nincsen más, mint a tényszerű, az esetleges? Csakhogy ez a beismerés azonnal önmagát cáfolja: meghaladhatatlan végességünket vallja, ennek az igazságnak szükségszerű jellege azonban ellentmond föltételes, esetleges tartalmának. A végtelent éppoly kevésbé tudjuk lerázni magunkról, mint a végességet. Meggyőzőnek tartom tehát azt az érvelést, mely a fönntartás nélkül

általános igénnyel föllépő relativizmust kezén fogja és elvezeti saját relatív igazának forrásvidékére. Érvényesnek tartom azt a létbizonyítást is, mely a tagadott tudati aktusok mélyén a már eleve megélt szellemi aktusokat tudatosítja. Mint mondtam, ez a „kizárt harmadik” fölhasználása nélkül igaz. Ugyanakkor a tagadás véges aktusának ebben konstitutív szerep jut, de egyetlen aktusunk sem képzelhető el a bennük eleve föltételezett elvek nélkül, melyek meghaladják esetlegességünket.

Az elvek logikája

Végül, programatikusan is, néhány kérdés. Hösle, a platonikus hagyománnyal összhangban, két irányba halad. Az egyik, a megalapozás iránya, a föltételes premisszák mögött föltárja az abszolút gyökereket, az etika és az ontológia alapjait. Ez a platóni *anodos*. A másik, a *kathodos* ebből az alapból indulva fejti ki a következményeket.

Kérdés: Mi a föl- és mi a lemenő úton való előrehaladás módszere? Mi az alapelvek fölkutatásának „induktív”, illetve kibontakoztatásának deduktív logikája? Hösle ezzel kapcsolatban néhány lényegi megjegyzésre szorítkozik: „Az egyes abszolút érvényű tételeket (és a nekik megfelelő kategóriákat) úgy kell rendszerezni, hogy egy tétel az őt megelőző tételt propozicionális síkon, a rá következőt pedig performatív síkon feltételezi.”²⁵ Hösle „induktív” logikája egy-egy dialektikus ellentmondásban megmutatja az eleve föltételezett alapelvet. Kérdéses pontjait a föntiekben, az abszolút bizonyítás kapcsán ismerttettem. Az alapelvek halmaza tartalmazza többek közt a lét, tudás, igazság, közlés kategóriáit. Szükségyszerűségüket Hösle levezeti egy híres Gorgias töredék kapcsán.²⁶ Hasonlóképp vezeti le Kant kategóriáit.²⁷ A talált alapfogalmak rendjét illetőleg azonban fölmerül egy sor kérdés. Hogyan viszonyulnak egymáshoz? Milyen alárendeltségi és mellérendeltségi viszonyokkal kell számolnunk? Honnan tudjuk, hogy nincsenek-e lényeges hiányosságok? Egymással konfliktáló értékek esetén milyen elvek szerint kell döntenünk?

Az elvekből kiinduló deduktív kifejtés hasonló problémák elé állít. A megalapozott etika értékrendjét az abszolút alapokból kell levezesse; következtetései jogrendünk sarkalatos pontjait, például az emberi jogok katalógusát, a demokrácia és pluralizmus alapértékeit csak hitelvesztés árán sértheti meg. De hogyan egyeztethető össze pl. az értékrend monizmusa²⁸ a lelkiismereti szabadság és a pluralizmus értékeivel? Milyen logikában lehet egymással konfliktáló értékeket levezetni egy konzisztens értékrenden belül? Az értékkonfliktusok egy

²⁵ *Die Krise*, 223. o.

²⁶ Sextus *Adv. Math.* VII 65 skk. (= DK 82, B 3); *Die Krise*, 223 sk. o.

²⁷ I. m., 222. o.

²⁸ I. m., 232. o.

része természetesen elvben (ha a gyakorlatban nem is) eldönthető a bennük vitatott értékek igazsága alapján. Például a kisebbségek egyenlő jogait egy elvileg igaz értékítélet szögezi le; ellenben az árja faj, a fehér ember, a szerb vagy horvát, a magyar vagy a román etnikum felsőbbrendűsége hamis, és ezért elvetni való értékítélet. De már más esetben nem ilyen egyszerű e kérdés. A véleménynyilvánítás, illetve a művészet szabadsága lényeges érték, de ellentétbe kerülhet a mások meggyőződését megillető tisztelettel. Adott esetben a sértett jóízlés vagy erkölcsi fölfogás összeütközésbe kerülhet a művészet szabadságával. Mi itt a helyes döntés, nem a pragmatikus alapon, az időhöz és helyhez kötött körülmények figyelembevételével hozott okos politikai döntés, hanem az abszolút értékekből deduktív úton levezethető igaz ítélet? Konrad Adenauer 1926-ban erkölcstelensége, a magyar kormány 1956-ban kozmopolitizmusa miatt tiltotta be Bartók *Mandarinját*; 1989-ben Ayatollah Khomeini vérdíjat tűzött ki Salman Rushdie fejére az iszlám hit gyalázása miatt. Ma a világnak ezen a táján más az erre vonatkozó mérvadó vélemény, mint akkor és ott a hatalmon lévő polgármesternek és államfőnek. Hösle etikai programja azonban nem relativista, itt tehát nem lehet mindenkinek igaza. Akkor hát hogyan következtetünk az egyetlen igazságra a plurális értékek mérlegelésével? Továbbá: a másik ember életének és szabad akaratának tisztelete kategorikusan tiltja a gyilkosságot. De tiltja-e az emberölés más formáit is? Például a halálbüntetést, a magzatelhajtást, az öngyilkosságot, az euthanáziát? Úgy tűnik, hogy a fentiekből egymással sarkalatosan ellentétes fölfogások léteznek, melyeket a liberális jogrend bizonyos korlátok közt tiszteletben kell tartson. Ezt követeli a kisebbségi jogok és a lelkiismereti szabadság tisztelete. De a bizonyításnak miféle logikai rendjében jutok el egy abszolút értékből egymással ellentmondásos alternatívákhoz, melyek egy pluralista jogrend keretében egyenként mind legitim értéket képviselnek?

Hösle számára ez a problematika talán nem áll fönn, amennyiben monista etikát fejt ki. Mivel a liberális jogrend lényeges értéket képvisel, etikájának ellenpróbája, hogy keretén belül plurális értékrend megalapozása lehetséges-e. Az elidegeníthetetlen alapértékekre építő etika botrányköve lenne, ha egy pluralista értékrendet nem tudna rekonstruálni.

RESÜMEE

Randbemerkungen über Vittorio Hösle

Der Philosoph Vittorio Hösle (1960) ist mit einem Oeuvre an die Öffentlichkeit getreten, das in mehrerer Hinsicht einen Ausnahmefall in der zeitgenössischen Wis-

senschaft darstellt. Erstens durch seine Vielseitigkeit. Hösle ist gleichermassen Philosophiehistoriker, Metaphysiker und politischer Philosoph, die Philosophiegeschichte

hat bei ihm eine zugleich systematische, wie ethische Ladung. Zweitens übt er die Philosophie im Durchgang durch die Wissenschaften aus (Logik und Mathematik, Biologie, Soziobiologie, Staats- und Verfassungsrecht, etc.). Drittens ist er Fortsetzer der Tradition des objektiven Idealismus, in der Platon-Hegel Linie.

Folgender Versuch gibt eine Übersicht seiner Werke (mit Ausnahme von „Moral und Politik“, 1997, der eine eigene Besprechung gewidmet sein soll), mit Nachdruck auf die Problematik der absoluten Begründung. Auf Hösles Existenzbeweis des Absoluten wird im kritischen Sinne ausführlicher eingegangen.

POLANYIANA FOLYÓIRATA

TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ (Gábor Éva)	5
<i>Polányi Mihály írásainak magyar fordítása</i>	
A TISZTA TUDOMÁNY TÁRSADALMI ÜZENETE (Fordította: Beck András)	7
TUDOMÁNY ÉS VALÓSÁG (Fordította: Beck András)	11
TUDOMÁNY ÉS JÓLÉT (Fordította: Beck András)	32
A TUDOMÁNY FEJLŐDÉSE ÉS A TÁRSADALOM (Fordította: Beck András)	47
TUDOMÁNY: MEGFIGYELÉS ÉS HIT (Fordította: Beck András)	60
A TUDOMÁNYOS KUTATÁS SZABADSÁGÁNAK ALAPJAI (Fordította: N. Tóth Zsuzsa)	68
A TEST ÉS AZ ELME VISZONYA (Fordította: N. Tóth Zsuzsa)	82
TUDOMÁNY ÉS EMBER (Fordította: N. Tóth Zsuzsa)	97
GÉNIUSZ A TÁRSADALOMBAN (Fordította: Beck András)	111
PÁRBESZÉD: CARL ROGERS ÉS POLÁNYI MIHÁLY (Fordította: N. Tóth Zsuzsa)	125
<i>Melléklet</i>	
Kmeczkó Szilárd: AZ ÁLMOK KÖNTÖSE	147
Könyvismertetés: R. T. Allen: <i>Beyond Liberalism</i> (Gábor Éva)	161
Részletek a Polanyiana testvérlapjaiból	
APPRAISAL Vol. 2. No. 2, October 1998	167
Tradition & Discovery Volume XXV, Number 1, 1998–99	173
Hírek és közlemények	175
Angol nyelvű tartalomjegyzék	177

MENCZER BÉLA: EGY KONZERVATÍV FEJLŐDÉSE*

LEE CONGDON

Vannak olyan emberek, akikről el kell mondani, hogy életük elsősorban azért érdekes, mert megvilágítja egy korszak belső történetét. Hosszú élete folyamán (1902–1983) Menczer Béla mint nemzetközi újságíró, ismeretterjesztő történész és állítólagos kalandor nem vívott ki többet mérsékelt elismerésnél, de a forradalmi szocializmustól az ellenforradalmi konzervativizmusig való fejlődése figyelemre méltó megvilágításba helyezi e végéhez közeledő század szellemi válságát – amelyben addig ismeretlen méretű háborúnak, forradalomnak és tömeggyilkosság-nak volt szemtanúja. Ez a fejlődés továbbá Menczer azon szokatlan képességét tükrözi, hogy fölismerje azt, amit ő a világi események túlvilági jelentőségének hitt.

Menczer Budapesten született, a Habsburg Monarchia utolsó időszakában. Túl fiatal volt ahhoz, hogy az első világháborúban szolgáljon, de elég idős ahhoz, hogy reagáljon lázadó természetének első lökéseire. Abban az időben, amikor a Monarchia a fönntmaradásáért küzdött, Menczer csatlakozott a radikális fiatalság szervezetéhez, a Galilei Körhöz, s amikor a háború és a Tanácsköztársaság gyors összeomlása után a Horthy Miklós tengernagy vezette kormányzat nem tudta megfékezni a fehérterrort, amely a baloldaliakat és a zsidókat vette célba, kinyilvánította áttérését a „forradalmi szocializmusra”.¹

Horthy ellenforradalmának gyűlölete annál is erősebb volt Menczerben, mert – noha gyakorló kálvinista családba született – édesapja legalább részben zsidó származású volt. Az idősebb Menczer Béla valójában Jászi Oszkár édesanyjának első unokatestvére volt; Jászi – a *Huszedik Század* híres szerkesztője, asszimilálódott zsidó – gyakran látogatta a Menczer-házat, és maradandó, bár nem meghatározó hatást gyakorolt Menczer szellemi fejlődésére. Tudjuk például, hogy a fiatalabb Menczer nagyra becsülte Jászi első könyvét, melyet Bécsben írt, miután 1919-ben elhagyta Magyarországot: ez a könyv a háború utáni Magyarország története illetve visszaemlékezés, amely magában foglalta a Horthy-rezsimnek és

* E tanulmány angol változata a *The Hungarian Quarterly*-ben jelent meg.

¹ Menczer Béla: *Bread Far From My Cradle*, publikálatlan kézirat, I. 32. o., Petőfi Irodalmi Múzeum, Budapest. Hálás vagyok Nagy Csabának az engedélyért, hogy Menczer emlékirataiból idézhetek.

működésének keserű leleplezését is.² Menczer – aki türelmetlenül várta, hogy valamilyen fölforgató tevékenységet végezessen – és három barátja előadássorozatot szerveztek joghallgató társaiknak olyan bujtogató kérdésekről, mint például a modern Európa demokratikus/szocialista fejlődése.³

Ebben az időben a magyar törvények megkivánták, hogy azok, akik bármely olyan összejövetelt szerveznek, amelyen ötnél több ember van jelen, előzetes engedélyt szerezzenek be a rendőrségtől. Amikor 1922 elején a keményfejű Menczer megtagadta a törvénynek való engedelmisséget, a rendőrség őrizetbe vette. A bíróság 18 hónapra gyorsan börtönbe vetette, amelyből tízet töltött le, mielőtt azzal a rendelkezéssel szabadult volna, hogy rendszeresen jelentkezik a hatóságoknál. Menczer hamar belefáradt ebbe a korlátok közé szorított életbe, hamis útlevelet szerzett, és útra kelt Bécsbe, a magyar emigráció akkori központjába. Nehéznek bizonyult azonban munkát találni az egykor büszke birodalmi fővárosban és 1924-ben Párizsba ment, s ez természetes választás volt tőle, minden francia dolgok szerelmestől.

A következő öt évben Menczer nehezen szerezte meg a megélhetéséhez szükséges jövedelmet Párizsban úgy, hogy kommentálta a közép-európai eseményeket Léon Blum lapja, a *Le Populaire* számára, továbbá más olyan kiadványoknak, mint a *Le Soir* és a *Le Quotidien*.⁴ Ezekre az impresszív újságírói föladatakra Diner-Dénes Józseffel való kapcsolata révén tett szert, aki Blum bizalmasa és a magyar szocialisták párizsi *Világosság* csoportjának vezetője volt. Menczer nagyra tartotta Diner-Dénest, mint „ritka fajta szocialistát – a human kultúra rajongóját, aki forradalmár és szívében [...] »nagy osztrák.«”⁵ Diner-Dénes a szocializmust vallásosan és profetikusan fogta föl, s ez csábította Menczert, aki mindig vonzódott a zsidók profetikai szelleméhez.⁶ Az 1920-as évek közepétől érdeklődését bizonyosan a múlt azon profétáira összpontosította, akik a leginkább rendelkeztek látnoki képességekkel.

Menczer, amikor nem francia lapok számára írt, idejének nagy részét abban a kozmopolita körben töltötte, amely Károlyi Mihály – aki arisztokráciából vált demokratává, és 1918–19-ben vezetője volt a rövid életű magyar demokratikus köztársaságnak – körül gyülekezett. Nagyrészt ennek eredménye volt az a kapcsolat, hogy érintkezésbe került más – orosz, bolgár, olasz és spanyol – menekült körökkel. Ez utóbbi csoport tagjaival – beleértve az író és filozófus

² Lásd Jászi Oszkár: *Magyar Kúlvárta – Magyar Föltámadás*, Magyar Hírlap Könyvek, Budapest 1989 [1920].

³ Menczer: *Bread*, I. 36–38. o.

⁴ „Menczer Béla Párizsban”, *Válóság* XVIII, 10 (1975), 46. o.

⁵ Menczer: *Bread*, II. 29. o.

⁶ Lásd például Menczer Béla: „Karl Kraus and the struggle against the modern gnostics”, *Dublin Review*, CCXXIV, 450 (1950), 48. o. és *A Commentary on Hungarian Literature* (Amerikai Magyar Kiadó, Castrop-Rauxel 1956, 131. o.).

Miguel de Unamunót — találkozva azt a véleményt alakította ki, hogy a spanyoloknak és a magyaroknak sok közös vonásuk van.⁷ De ekkoriban nem szentelt több gondolatot a dolognak, mert túlságosan elfoglalta Károlyi és Diner-Dénes támogatása, akik mindent megtettek a Horthy-kormányzat hitelének aláásására.

Ebben az erőfeszítésben Menczer szorosan együttműködött Illyés Gyulával, korábbi budapesti elvtársával és menekülttársával. Valójában az Ile St. Louis-n 1925-26-ban közös szobájuk volt Illyéssel, aki később a huszadik század egyik legkiválóbb költőjévé és irodalmárává lett. A két ifjú „hun”⁸ 1926-ban még saját magát is meggyőzte arról, hogy közreműködhetnek az ellenforradalmi rendszer megbuktatásában egy olyan bizzar próbálkozás nyomán, amelyben a magyar politikai és katonai vezetők másfél milliárd hamis frank forgalomba hozatalával akarták megzavarni a francia gazdaságot.

Végül is nem lett komoly következménye az ügynek, úgy tűnik részben azért, mert a franciák nem akartak belefogni semmilyen akcióba, amely megsérti Locarno szellemét. Menczer kiábrándultan Párizsban maradt 1929-ig, mikor is a rendőrség, amely mindinkább aggódott egy lehetséges kommunista fenyegetés miatt, kiutasította „fölforgató tevékenység” miatt. Mivel németül majdnem olyan jól tudott, mint franciául, Menczer úgy határozott, hogy Berlinbe megy, „amely egyre fontosabbá vált és amelyről némi tapasztalatot akartam szerezni”.⁹ Berlinben — Isherwood híres történeteinek városában — Menczer egy bécsi sajtóügynökség tudósítójaként, a *Volkshochschule* és a *Hochschule für Politik* előadójaként, valamint a *Die Welt am Montag* és a *Die Weltbühne* — a „linke Intellektuelle”-k vezető orgánuma — Közép-Európa szakértőjeként tartotta fenn magát.

Nem tartott sokáig, míg Menczer fölismerte, hogy vágyaiban Németország sohasem léphet Franciaország helyére. Valójában megvetette ezt az országot, ahogyan azt bárki tisztán láthatja, aki elolvassa ügyetlen megjegyzéseit Hegelről a *Weltbühne*-ben. Menczer azt állította, hogy a porosz-német imperializmus Hegel filozófiájától nyerte inspirációját. Sajnos a „hegelianizmus nem állt meg a német nyelvhatáron”; ez volt a forrása a kommunizmusnak és a fasizmusnak egyaránt. „Mind a három az »objektív szükségszerűség« nevében jelentette be hatalmi igényét.”¹⁰ Úgy vélekedett, hogy az ilyen történelmi fatalizmus mélyen a predesztináció protestáns fogalmában gyökerezik.

Menczer számára bizonyosan megkönnyebbülés volt, hogy röviddel Hitler hatalomra jutása után visszatért Párizsba. Azonban itt sok minden megváltozott az 1920-as évek óta, és — mindig éhesen az új tapasztalatra — 1934 nyarán tovább ment Londonba; eltökélten, hogy visszatér a Szajna menti városba. Bloomsburyben

⁷ Menczer: *Bread*, II. 5. o.

⁸ Lásd Illyés híres könyvét: *Hunok Párizsban*, Révai, Budapest 1946.

⁹ „Menczer Béla Párizsban”, 49; Menczer: *Bread*, II. 53. o.

¹⁰ Menczer Béla: „Hegel”, *Die Weltbühne* XXVIII, 5 (1932), 162. o.

talált szállást, és itt maradt az elkövetkező hat évre. Magyar kapcsolatainak – mindenekelőtt a nemzetközileg ismert Károlyinak – köszönhetően sikerült meghívatnia magát a Lansdowne-házbeli szombati összejövetelekre, melyeken Henry Wickham Steed, a *Times* korábbi külügyi szerkesztője és a Habsburg Monarchia megrögzött ellensége elnökölt. Menczer kétségkívül azt remélte, hogy megkedvelteti magát Steeddel és a szalon más tagjaival azáltal, hogy megjelentet egy cikket a *The Contemporary Review*-ban, amely szembeszáll a Habsburg restaurációval.¹¹

Nem arról van szó, hogy Menczer úgy írt, mintha opportunistáknak. Önmagát továbbra is szocialistának tekintette, noha erőteljesen független típusnak. Így került a Munkáspártba, ahol a Nemzetközi Osztály tanácsadójaként és fordítójaként dolgozott; s 1936-tól 1938-ig előadásokat tartott a *Workers' Educational Association*-ban.¹² Előadásanyagainak egy részét abból a kutatásból merítette, amelyet Kossuth, Mazzini és Ledru-Rollin londoni emigrációjáról szóló könyvéhez végzett. Menczer sohasem írta meg ezt a könyvet, mert kutatásai megfosztották az 1848–49-es forradalmakra és így a Kossuthra és a magyar nacionalizmusra vonatkozó illúzióitól is. „Ha Kossuth pártja uralkodott volna – fogalmazott később – Ausztria fölbomlása ugyanazokhoz az eredményekhez vezetett volna az 1850-es években, mint amelyeket majd egy évszázaddal később láttunk: a pángermán és pánszláv törekvések összecsapásához.”¹³

Ahogy Kossuth baloldali liberalizmusa iránti rajongása eltűnt, Menczer új érdeklődést alakított ki Eötvös József jobboldali liberalizmusa iránt. Kossuthal ellentétben – aki elszegényedett, lutheránus nemesi családból származott – Eötvös báró volt és katolikus. Így – noha ugyanúgy, ha nem jobban, szerette a szabadság minden darabkáját, ahogyan Kossuth – nem osztotta Kossuth nacionalizmusát és Habsburg-ellenességét. Oktatási, művelődési és vallásügyi miniszterként dolgozott Batthyány Lajos rövid életű 1848-as kormányában, de Magyarországról Münchenbe távozott, amikor kitört a háború Ausztriával. A bajor fővárosban írta *A XIX. század uralkodó eszméit*.

Friss szemekkel újraolvasva Eötvösnek a szabadságról, egyenlőségről és a nemzetiségről szóló mesterművét, Menczer örömmel jegyezte meg, hogy a báró terminológiája „határozottan Hegel-mentes”. Ezt a terminológiát – éppilyen határozottan – nem a francia forradalomból, hanem az angol alkotmánytörténetből kölcsönözte. Eötvös számára „az angol szabadság leginkább személyes szabadságot jelent; a hangsúly a »személy« szón van – az emberi személy középkori keresztény fogalmán”.¹⁴ Tocqueville-hoz hasonlóan – akit nagyra

¹¹ Lásd Menczer Béla: „Should the Habsburgs be restored?”, *The Contemporary Review* CXLVI, 823 (1934), 44–48. o.

¹² Menczer: *Bread*, II. 68. o.

¹³ Menczer: *A Commentary*, 126. o.

¹⁴ Menczer Béla: „Joseph Eötvös and Hungarian liberalism”, *The Slavonic and East*

becsült — Eötvös is fölismerte, hogy az egyenlőség összeütközésbe kerül a szabadsággal; úgy hitte, hogy végső soron az egalitáriánus igények erős és korlátozó központi hatalomhoz és a szabadság megszüntetéséhez vezetnek.

Eötvös úgy okoskodott, hogy a központi hatalom idővel a nacionalizmushoz fordul, mint legitimáló eszméhez, mivel a nacionalizmus volt a legerősebb a XIX. század uralkodó eszméi között. Menczert — Eötvösről írva — 1939-ben meglepte Eötvös prófeciáinak pontossága, az egalitarianizmus kommunista és a nacionalizmus náci fölhasználása. Éppen ilyen fontos, hogy Menczer foglalkozott az Eötvös által javasolt gyógymódokkal, jelesen a szabadság és az emberi identitás ismételt megerősítésével, ahogyan azok a keresztény civilizációban szerepelnek. „A jövőendő kreatív politikájának — írta Menczer — a személyiség védelmére kell irányulnia, szemben a nemzeti és az egalitáriánus kollektívizmus önkényes beavatkozásával. Az ilyen politikának szükségképpen kereszténynek kell lennie.”¹⁵

Menczer ezen nem azt értette, hogy teokráciát kellene létrehozni, hiszen fölismerte a szekularizáció visszafordíthatatlanságát. De éppen azért, mert az állam szekularizálttá vált, Menczer azt gondolta, hogy az emberi személyiség és az egyéni lelkiismeret a keresztény társadalomtól függenek; mindkettő *keresztény*, szekuláris — erkölcsi és politikai — aspektusában. „Jellemző a keresztény, nyugati médiumra — írta az 1930-as években —, hogy az embereknek (gondolkodásukban és erkölcsi érzületükben) úgy kell viselkedniük, mint akik az univerzális emberiség tagjai, nem pedig, mint bizonyos uralkodók alattvalói vagy egy speciális közösség részei.”¹⁶

Bizonyosan ez volt az a mód, ahogyan Menczer — mint kulturális keresztény, részlegesen zsidó származással — viselkedni kívánt. És erre jó oka volt. „Amikor Izraelt szétszórták — írta az 1950-es években — maga az emberiség vált szellemi értelemben Izraellé.”¹⁷ A zsidó-keresztény univerzalitás eszméje természetesen szemben áll azzal a protestantizmussal, amelyben született; mivel egyre inkább vonzotta Eötvös sorsa, nem adhatott katolikus instrukciókat Hitler féktelen háborúja előtt Lengyelország — és szeretett Franciaországa — ellen.

Menczert megrázta Párizs eleste, és szinte sohasem beszélt róla. „Ami az eseményeket illeti — írta Jászi Oszkárnak egy 1940. augusztus 10-én kelt hosszú és aggodalmas levélben —, nem tudom, hogyan fogom túlélni ezt. Június 17-én valóban semmi kedvem és vágyam nem volt erre. Azt gondoltam, hogy Párizs és Franciaország eleste határozottan több annál, amit el tudok viselni és eddig elviseltem, s bizonyára meg fogod bocsátani, ha nem próbálok saját változattal, és saját »magyarázattal« szolgálni a francia tragédiára.” Menczer valójában fölfejt egy magyarázatot a XIX. századi spanyol konzervatív Juan Donoso Cortés írásában.

European Review XVII, 51 (1939), 533–534. o.

¹⁵ Uo. 538. o.

¹⁶ Idézi Kolnai Aurél: *The War Against the West*, The Viking Press, New York 1938, 25. o.

¹⁷ Menczer: *A Commentary*, 131. o.

„Európa pontosan úgy bukott el, ahogyan Donoso Cortés különös génusza előre megmondta: a szofisztikát demagógia, a demagógiát despotizmus, a despotizmust barbár invázió követte abban a pillanatban, amikor minden jobb szellemi és erkölcsi energiát megbénított a félelem...”¹⁸

Harmincas éveinek végén Menczer a fönmaradás gondolatát nem tudta tovább periférián tartani, miközben a barbarizmus ellen folytattak háborút. „Szoros kapcsolatban vagyok De Gaulle tábornok francia szervezetével [vallotta be Jászinak]. Remélem, valamiképpen hasznukra lehetek, nem utolsósorban valamelyes arab tudásom révén. A Szabad Francia Haderő már tevékenykedni kezdett, ahogyan azt már valószínűleg olvastad a brit kommunikében. A tábornok néhány munkatársát még Franciaországban megismertem. Ami magát a tábornokot illeti, rendkívül ragyogó elme, s jelentékeny tudással rendelkezik nem csupán a katonai dolgokról, hanem a történelemtől, a politikáról valamint Európa és a Közép-Kelet minden dolgáról, ahol is karrierje nagy része során szolgált [...]. De Gaulle ma az az ember, aki Jean d'Arc és IV. Henrik után Franciaország harmadik megszabadítója lehet a széteséstől és a katasztrófától.”

Éppilyen előrelátóan és nyíltan megosztotta Jászival a jövőre vonatkozó reményeit és félelmeit. „Bizakodással tekintek a kép katonai oldalára. Németország 10 000 harckocsival és 10 000 repülőgéppel aratott győzelmeket; 20 000 harckocsival és 20 000 repülőgéppel fognak rá vereséget mérni. Ez meglehetősen egyszerű, és csupán idő kérdése. Sokkal kevésbé egyszerű Európa és az évszázad mélyen gyökerező szellemi, társadalmi és erkölcsi gonoszsága – melynek a hitlerizmus csupán múló és felszínes kifejeződése és szimptomája. A náciizmus végéhez fog érni, a »tömegek kora«, a brutális ösztönök, az ál-vallások és ál-tudományok el fognak tűnni, vagy legalábbis eltűnhetnek. Amit mi – olyan emberek, akik intellektuális, erkölcsi és vallási lelkiismerettel rendelkezünk – tehetünk, az nagyon kevés. Végigharcolhatjuk a csatát (a vége »keserű« lesz, még ha győzünk is), és megmenthetjük a lelkünket.”¹⁹

Még augusztus vége előtt Menczer engedélyt szerzett rá, hogy csatlakozzon a Szabad Francia Haderőhöz, és hamarosan további kétezer emberrel együtt – magát De Gaulle-t is beleértve – úton volt Francia Nyugat-Afrika felé. Megérkezésekor részt vett Dakar sikertelen szabad-francia brit ostromában, mely De Gaulle azon tervének része volt, hogy megvesse lábát a francia gyarmatbirodalomban. Majdnem további három évig az NCO katonájaként szolgált Francia Egyenlítői-Afrikában, ahol őrzőparancsnokként vett részt a Csádtól Líbiáig vezető úton, és megkísérelte elhárítani a malária ismétlődő támadásait. Miközben – 1941

¹⁸ Menczer Béla levele Jászi Oszkárhoz, 1940. augusztus 10, Oscar Jászi's Papers, nem katalogizált levelezés, 1940, Rare Book and Manuscript Library, Columbia University. Hálás vagyok Dr. Jean Ashtonnak, a Rare Book and Manuscript Library igazgatójának, hogy hozzájárult Jászi iratainak főlhasználásához.

¹⁹ Uo.

áprilisában – egy ilyen betegséget követően lábadozott és háborús tapasztalatain töprengett, meghozta azt a szellemi döntést, amely felé évek óta hajlott: fölvette és elfogadta a keresztiséget, mint katolikus.²⁰ Végül 1943-ban további szolgálatra alkalmatlannak nyilvánították és visszaküldték Angliába, ahol a következő három évben De Gaulle tábornok német és kelet-európai sajtószolgálatát vezette.

Ez a munka 1946 májusában befejeződött és Menczer visszatért a polgári életbe, ahol szabadúszó íróként és francia újságok tudósítójaként kereste kenyerét, mielőtt végül a BBC szerkesztői állásánál kötött ki. Csak ekkor határozott úgy, hogy Angliát teszi végleges otthonává, ama tény ellenére, hogy éppen egy személyes válság közepén tartott. Katolikus hite növekvő feszültséget eredményezett környezetével és egykori szeretőjével, Ruth von Schulze-Gaevernitzcel, egy rendkívül intelligens nővel, akivel még 1930-ban találkozott Berlinben. Miután nem láttak reményt mélyülő elhidegülésük áthidalására, úgy döntöttek, hogy útjaik szétváltnak, és 1947 júliusában Menczer feleségül vette Marjorie Ries-t, egy középiskolai franciatanárt, aki kilenc évig volt a beosztottja. Ries – aki katolikus volt és osztotta Menczer mély elkötelezettségét az egyház iránt – a háború alatt De Gaulle tábornok Vöröskeresztjénél szolgált.

Nem sokkal Menczer esküvője után Jászi – aki éppen utolsó magyarországi útjára tartott vagy arról érkezett – megállt Londonban. Menczer szerint misére jártak és hosszasan beszélgettek a katolicizmusról. Noha idős barátjának és rokonának nem volt szándékában áttérni, Menczer mégis arra a következtetésre jutott, hogy katolikus hajlandóságai és konzervatív szimpátiái vannak.²¹ Ez nem volt meglepő, mivel Menczer már korábban – egy 1945-ös londoni összejevetelen – összekötötte Jászi és Eötvös nevét.²² A katolikus báróhoz hasonlóan Jászi is fölismerte a nacionalizmus veszélyét, és síkraszállt az emberek univerzálisabb közössége mellett. Ugyancsak belátta az etika vallári – vagy legalábbis természetjogi – megalapozásának szükségességét.

És mégis, Jászi iránti nyilvánvaló nagyrabecsülése ellenére, Menczer már kezdett túllépni a homályosan katolikus jobboldali liberalizmuson egy határozottan katolikus reform-konzervativizmus felé. Ez nagyrészt azért történt, mert a háború és a náci atrocitásai – különösen a zsidók tömeges legyilkolása – addig nem látott módon ébresztették rá a gonosz valóságára. Úgy vélte, hogy bárki hozzá hasonlónak, aki továbbra is hisz a reform fontosságában és szükségességében, biztosítania kell, hogy soha nem veszti szem elől a gonosz valóságát. Menczer most arra a következtetésre jutott, hogy a XIX. század – optimizmusa és a forradalom jótékony hatásaiba vetett hite révén – előkészítette az utat a katasztrofális XX. század számára. Csak néhány próféta diagnosztizálta helyesen

²⁰ Menczer: *Bread*, III. 41–42. o.; 1948-ban a londoni Brompton Oratoryban bérált.

²¹ Uo. I. 65. o.

²² Menczer Béla: „Oscar Jászi”, *The Slavonic and East European Review*, XXIV, 63 (1946), 100. o.

ezeket az idöket, s látta előre azokat a katasztrófákat, amelyeket a forradalom szelleme idéz elő.

E próféták vezetője Donoso Cortés volt, a spanyolok *bête noire*-ja, akit Menczer még a háború előtt kezdett olvasni, talán akkoriban, amikor Proudhonról szóló berlini előadásait készítette.²³ Szemben azokkal az értelmiségiekkel, akik üdvözölték az 1848-49-es európai forradalmat, Donoso a keresztény civilizáció fölforgatására irányuló erőfeszítésnek tekintette, amely a nacionalizmus és a szocializmus szekuláris vallásai által inspirált új rendet kívánt megtelepíteni. Az eredmény csak katasztrófális lehetett. „Ti – mondta Donoso a spanyol Cortes tagjainak a forradalmi zavargások közepette – azt hiszitek, hogy a civilizáció és a világ fejlődik, amikor a civilizáció és a világ visszafejlődik. A világ komoly lépéseket tett egy olyan gigantikus és destruktív despotizmus kialakítása felé, amelyet ember még nem látott.”²⁴

Röviddel e beszéd után Donoso elfoglalta rendkívüli porosz követi megbízását. De miként utóbb Menczer, Donoso is fullasztónak találta a berlini politikai és szellemi légkört; pontosabban „a hegeli filozófia »homályos racionalizmusa« rémítette meg”.²⁵ A jövőbe tekintve Donoso előre látta a nacionalisztikus és despotikus Poroszország fölemelkedését. Ennél fontosabb és meglepőbb, hogy fölülbírálta Oroszországról alkotott, egykor kedvező véleményét. A keleti kolosszust immár nem tekintette az európai konzervativizmus védőbástyájának, hanem a keresztény civilizáció jövődő rémisztő ellenségének. Miután megtapasztalta az 1848-49-es forradalmak okozta káoszt, előre látta azt az időt, amikor egy még nagyobb európai anarchia fogja megnyitni az utat a keletről érkező invázió, az orosz autokráciával párosult forradalmi szocializmus előtt.²⁶ Ez a prófécia erőteljes hatást gyakorolt Menczerre, akinek szülőhazája orosz kommunista megszállás áldozatául esett, a második világháború következtében.

Ez ugyanaz a prófécia volt, amely egykor fölkelte Metternich érdeklődését, akit Menczer ezek után még többre becsült. Metternich – fogalmazott Menczer – „teljesen tudatában volt a veszélyes oroszországi tendenciáknak, és – nem nagyot tévedve – olyan köröknek tulajdonította őket, amelyek a nyugatról származó újításokat propagálták”.²⁷ Éppilyen fontos, hogy Metternich megértette:

²³ Lásd Donoso Cortés híres írását: *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Editorial Planeta, Barcelona 1985.

²⁴ Juan Donoso Cortés, in Menczer Béla (ed.): *Tensions of Order and Freedom: Catholic Political Thought 1789-1848*, Transaction Publishers, New Brunswick 1994 [1952], 170. o.

²⁵ Carl Schmitt: „Donoso Cortés in Berlin, 1849”, in *Positionen und Begriffe*, Duncker und Humblot, Berlin 1988 [1940], 77. o.

²⁶ Uo. 83. és 85. o., és Menczer Béla: „A prophet of Europe's disaster: Juan Donoso Cortés (1809-1853)”, *The Month* CLXXXIII, 959 (1947), 275-276. o.

²⁷ Menczer, in *Tensions*, 139. o.; lásd még „Metternich und Széchenyi”, *Der Donauraum* V (1960), 81. o.

a XIX. századi liberálisok – még az olyanok is, mint Eötvös, a politikai jobboldalról – tévedtek az emberi természetre vonatkozó kiterjedt optimizmusukban, valamint a politika és a társadalmi élet vezérlő elveinek azonosítását illetően.

Metternich és minden valódi konzervatív szerint ez a vezérlő elv nem a Szabadság, hanem a Rend. A osztrák politikus egyszer franciául – azon a nyelven, amelyet előszeretettel használt – a következőket írta: „a »szabadság« szónak kiindulópontként nincs értéke számomra, csak valódi végpontként. A »rend« szó az, amely a kiindulópontot jelöli. A szabadság eszméje csakis a rend eszméjére alapozódhat.”²⁸ Menczer ezért arra a következtetésre jutott, hogy Metternich nem állt szemben a valódi – fegyelmezett és nem-anarchikus – szabadsággal, és a stabil rend környezetében ki akarta szélesíteni ennek határait. Ez különösképpen igaz volt Magyarországon, amelyet Metternich középpontinak tekintett Ausztria nagyhatalmi helyzetének megőrzéséhez.

Metternich természetesen alig vette hasznát a Kossuth-féle liberális nacionalizmusnak, és bár Metternich nagyra becsülte a konzervatívabb Széchenyi Istvánt, mégis túlságosan romantikusnak gondolta őt.²⁹ Ennek ellenére – a reformgeneráció (1825–1848) gróf Dessewffy József vezette kevés konzervatív tagja között hasonló gondolkodású embert ismert meg benne: a Habsburg-dinasztiához lojális katolikust. Dessewffy a reform-konzervativizmus stafétáját fiainak adta tovább, leginkább a tehetséges Aurélnak, azonban ők nem voltak képesek legyűrni a Kossuthtól és a radikális nacionalistáktól indult reformmozgalmat. Menczer úgy vélte, ez nagy balszerencse volt, mert azt jelentette, hogy Magyarország hozzájárult saját fölbomlásához. „A reformmozgalom ideológiájaként a forradalmi nacionalizmust fogadta el [...], és elhagyta a konzervatív reform szellemét, amely csak egy erős Monarchiában lehetett volna jelen.”³⁰

Menczer 1934-től kezdve – amikor még a baloldalra hajlott és szemben állt a Habsburg-restaurációval – világosan megváltoztatta hangvételét. „A táj megváltozik – fogalmazott az 1950-es évek elején – a Nap minden lépésével, és minden lépéssel, amit a néző tesz; egy korszak története éppen ilyen tájat jelent. A fény az idő múlásával megváltozik.”³¹ A háború utáni időszak megváltozott fényében azt kezdte gondolni, hogy az osztrák királyi ház a Rend és Szabadság Keresztény Monarchiája fölött uralkodott. A Monarchia a forradalmi Franciaországgal való szembenállásával inkább vallási és nem világi háborút vívott, mivel – ahogyan Donoso rámutatott – a modern politikai küzdelmek helyesen megérthetők, mint a teológiai kontroverziák más eszközökkel való folytatásai.

²⁸ Idézi Menczer in *Tensions*, 44. j.

²⁹ Lásd Menczer: „Metternich und Széchenyi”, 79. o.

³⁰ Menczer Béla: „Hungary's place in European history”, *Modern Age* III, 1 (1958–59), 76. o.

³¹ Menczer in *Tensions*, 136. o., lásd még *A Commentary*, 10. o.

Ezért a katolicizmust azonosította a monarchiával, a liberalizmust a deizmussal, a demokráciát a panteizmussal és a szocializmust az Isten elleni nyílt lázadással.³²

A teológia ilyenét szekularizációja azt jelentette, hogy a nyugati civilizációnak – pontosabban a nyugati kereszténységnek – a lélekért folytatott küzdelme a világi történelem és a politikai gondolkodás arénájában dől el. Donoso fölismerte ezt, és ezáltal elfoglalta az őt megillető helyet Joseph de Maistre és de Bonald vikomt oldalán, a „laikus egyházatyák” között. Ez a méltóságot Menczer egyik kedvence, a dzsenti regényíró és egykori ultra-katolikus Jules Amédée Barbey d'Aurevilly adományozta neki.

Bár sohasem fejezte ki expliciten, Menczer, ha nem is laikus egyházatyának, de legalábbis a „világi spiritualitás” történelmi drámájának kisebb szereplőjeként tekintett magára, mint olyan lovagra, aki élethalálharcot folytat az Ellenséggel szemben, akit Isten elleni lázadásában az isteni Renddel szembeni emberi lázadások – az 1789-es francia forradalom, az 1848–49-es európai forradalom és az 1914–18-as világforradalom és következményeinek progresszív szintjei – inspiráltak. Menczer úgy hitte, hogy az Ellenség célja nem a szabadság és a reform, hanem a diktatúra és az Ember istenítése. Nézete szerint a valódi lázadás mindig a tekintély oldalán van. „Sohasem fogom azt hinni [fogalmazott élete vége felé], hogy a világ elég tökéletes ahhoz, hogy képes lenne forradalmárok nélkül élni, és csakis egy szilárd konzervatív rend teremti igazi, hű forradalmárokat. Amikor a pápa és a császár megosztottak az Európa fölötti hatalmon, helye volt Assisi Szent Ferencnek. Amikor az egyház biztonságban volt, amikor a birodalmak és a dinasztiák szilárd alapokon álltak, voltak olyan államférfiak – néha püspökök és uralkodók –, akik mertek radikális reformokat és merész újításokat végrehajtani, melyeknek volt esélyük a sikerre, mert az őket bevezető tekintélyt nem kérdőjelezték meg és univerzálisan elismerték. Egy gyöngye és ingadozó kormányzat sohasem mer tenni semmit, és ha a monarchia és az egyház a modern időkben reakciósként volnának, az annak következménye, hogy a progresszív radikálisok, az úgynevezett szabadgondolkodók és az agnosztikusok gyöngvévé és ingadozóvá teszik őket, mert ez az ő céljuk, s nem az, hogy társadalmi fejlődést és valódi reformokat érvényesítsenek.”³³

A keresztény és az uralkodói tekintély restaurációja bizonyosan nem volt valószínű a huszadik század második felében, és Menczer tudta ezt. Volt azonban egy ország, amelyben szemtanúja lehetett egy sikeres összefogásnak, a keresztény civilizáció utolsó erőfeszítésének. „Egy generáció óta – mondta Jászinnak 1948-ban – minden európai nemzet közül egyedül Spanyolország mutatott föl valódi szellemi és kulturális életet a dekadencia, a fölbomlás, vagy legjobb esetben is Európa többi részének stagnálása közepette.”³⁴

³² Menczer: „A prophet”, 274. o.

³³ Menczer: *Bread*, I. 79. o.

³⁴ Menczer levele Jászi Oszkárhoz, 1948. július 17: Oscar Jászi Papers, uncataloged

A háborút követő években Menczer fejlesztette spanyol nyelvtudását, Spanyolországba utazott, és az *El Ateneo*n, a madridi szabadegyetemen tartott előadásokat, ahol az ifjú Donoso Cortés egykor elsajátította az alkotmányjogot. Természetesen Donoso volt az, aki Menczer szeretetét a spanyol kultúra iránt először inspirálta, de ahogyan fokozatosan megismerkedett más spanyol gondolkodókkal – olyan emberekkel, mint Pator Díaz, Menéndez y Pelayo, Ortega y Gasset és Unamuno –, fölismerte, hogy egyikük sem volt szokványos ortodox, és intellektuálisan nehéz volt őket kategorizálni – ahogyan azt Menczer önmagáról is gondolta. Majdnem mindannyian reformerek és a szabadság védelmezői voltak, de ugyanakkor a rend bajnokai is; olyan emberek, akik tartózkodtak a pogány (sztoikus) rezignációtól, miközben ugyanakkor tragikus életerzésük volt.³⁵

Ezek a látszólagos ellentmondások nem véletlenek, hanem a modern spanyol történelem közvetlen következményei. A spanyolok – akik egykor szorosan kötődtek a franciákhoz – fegyvert fogtak Napóleon és a francia forradalom ellen 1808-ban. Az „emberi jogok francia forradalma – Menczer szerint – a történelmi jogok forradalmát, egy »konzervatív forradalmat« idézett elő, ahogyan az Ernst Jünger és mások később megfogalmazták, *megújulást a megőrzés céljával*”.³⁶ Ez volt a spanyol szellem megértésének kulcsa, annak a szellemnek, amelyet Menczer minden korábban ismertnél rokon lelkületűbbnek talált.

Menczer ezeket a Spanyolországról szóló gondolatokat az 1970-es években jegyezte le, abban az időben, amikor még az öregedő Franco tábornok állt a spanyol kormányruznál. Menczert azonban ez nem zavarta, mert belátta, hogy abban az időben, amikor Franco fegyvert fogott a köztársasági kormányzat ellen, Spanyolország két kibékíthetetlen táborra szakadt, az egyik forradalmi és keresztényellenes, a másik ellenforradalmi és keresztény volt. Hol az egyik, hol a másik jutott hatalomra, és Menczer „teljesen meg volt győződve arról, hogy Franco [győzelme révén] szolgálatot tett egész Európának és Európa hálátlan volt Spanyolországgal és Francóval szemben”.³⁷ Emlékezett arra, amit Donoso mondott a diktatúráról szóló híres beszédében, amelyet a spanyol Cortes előtt 1849. január 4-én tartott, arról, hogy az ember benső (vallási) kontrolljának csökkenésével a szabadság a diktatúrához fordul, és ezért külső (politikai) kontrollt kell kialakítani. „Így, ahogyan mondtam uraim, a választás nem a szabadság és a diktatúra között áll fenn; ha így lenne, én is a szabadságra szavaznék, ahogyan itt

correspondence, 1947–1949.

³⁵ Menczer Béla: „Spanischer Konservatismus”, in Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hg.): *Rekonstruktion des Konservatismus*, Verlag Rombach, Freiburg 1972, 294–295. o.

³⁶ Uo. 299. o.

³⁷ Menczer Béla: „The full story of Béla Menczer's démarches to try to help Hungary in 1956”, 39. o. Hálás vagyok Litván Györgynek, aki hozzáférhetővé tette számomra ezt a publikálatlan kéziratot.

mindannyian. A probléma és a következtetésem így hangzik: a lázadás és a kormányzat diktatúrája között kell választanunk; e két alternatíva közül a kormányzat oldaláról származó diktatúrát választom, mivel ez kevésbé súlyos és szégyenletes.”³⁸

Menczer egyetértett. 1950 elején azért írt Jászinak, hogy beszámoljon egy négyhetes jutalomutazásról, amelyet Franco Spanyolországában tett. „A spanyol atmoszféra – fogalmazott – élő és izgalmas, teli nagyszabású víziókkal, eszmékkel és tervekkel.” Bevallotta, hogy a Franco-kormányzat katonai – és tehette volna hozzá, donosoi – diktatúra, de ez egyaránt távol áll a fasizmustól vagy a náciizmustól. Spanyolországban nem magasztalták az ösztönt, nem volt kultusza a fizikai erőnek, és nem volt tömegeket mozgató ideológia. „Az olasz fasizmus kulcsa – jegyezte meg Menczer – Mussolini korábbi marxizmusa. [...] Franco sohasem volt marxista.” S a Generalissimo nem volt tirannus vagy demagóg sem. A nyilvános helyeken lezajló beszélgetések, még a rezsim kritikusi között is, őszinték és szabadok voltak, s noha a kritikának voltak határai, ezek meglehetősen tágak voltak.³⁹

Menczer nagyon örült, de nem lepődött meg, amikor az 1956-os magyar forradalom alatt Franco nyíltan a keresztény nemzetek azon kötelességéről beszélt, hogy a fölkelők mellé kell állniuk.⁴⁰ Mivel a spanyolokhoz – 1808-ban és 1936-ban – hasonlóan a magyarok is egy forradalmi és imperialista hatalommal állítottak szembe egy „konzervatív forradalmat”, a „történelmi jogok forradalmát”.

Spanyolország Menczer számára a katolikus monarchia utolsó reménysugarát jelentette, az utolsó maradványát annak, hogy rend és *szabadság* megfelelő egyensúlyba hozhatók. Az utóbbi célt hangsúlyozni kell, mivel az, amit egyszer Carl Schmitt írt Donoso Cortésről, Menczerről ugyancsak elmondható: „Személyiségét tekintve liberális volt, a szó legjobb értelmében, sokkal mélyebben volt liberális, mint humanista és moralizáló ellenségei, mivel végső soron minden liberális érték otthona az egyéni és a személyes szférában, nem pedig a kormányzat és a politika szférájában van.”⁴¹

És mégis, Menczer keresztényként nem érezte annak szükségességét, hogy minden reményét világi eseményekbe helyezze; valójában szükségesnek gondolta, hogy „gyakorlati orvosságok” nélkül, egyedül a végső megváltás reményével éljen. Ez a megváltás és végső igazságtétel nem érkezett el; „a halottakat – írta a

³⁸ Juan Donoso Cortés, in *Tensions*, 176. o.

³⁹ Menczer levele Jászi Oszkárhoz, 1950. január 13: Oscar Jászi Papers, uncatalogued correspondence, 1950–1952.

⁴⁰ Menczer: „The full story”, 37. o.

⁴¹ Schmitt: „Der unbekannte Donoso Cortés”, in *Positionen*, 120. o.

magyar forradalom előestéjén — még nem támasztották föl, és még nem járnak. De nem kétséges, hogy fognak”. Ez profetikus kijelentés. De még ha ő maga meg is halna, mielőtt ez a nap eljő, ez keveset számítana, mivel hiszi azt, hogy az igazi élet csak akkor kezdődik, amikor a földi lét véget ér.⁴²

(Fordította *Demeter Tamás*)

RESÜMEE

Béla Menczer: The Development of a Conservative

The paper analyzes Béla Menczer's development from revolutionary socialism to

counter-revolutionary conservatism. The author argues through him we can gain a spiritual picture of our century.

⁴² Menczer: *A Commentary*, 93-94, 131. o.; *Bread*, II. 85. o.

DOKUMENTUM

J. G. FICHTE, KÖNIGSBERG 1806

(IRATOK)

Előszó

Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) a XVIII. század végének – XIX. század elejének legjelentősebb filozófusai közé tartozott. Ezt a szellemi irányzatot *német idealizmus*nak szokás nevezni. Fichte a jénai és erlangeni egyetemeken volt a filozófia professzora, és ő lett az első rektora az 1809-ben alapított berlini egyetemnek is. Königsbergben tartózkodott 1806-ban, ahol a königsbergi egyetem meghívására előadásokat tartott. Ily módon akarta kifejezésre juttatni nagy mestere, Kant iránti hódolatát. A königsbergi egyetemi hivatal abból a föltevésből indult ki, hogy Fichte mint a kanti filozófia folytatója, minden tekintetben méltó rá, hogy átvegye azt a filozófia tanszéket, amely egykor Kant vezetése alatt állott. Innen adódott a javaslat, hogy Fichtét kinevezzék a königsbergi egyetem professzorává. Ez az ügy áll az itt összegyűjtött levelezés középpontjában. A nyomtatott okiratok lengyel archívumokból származnak (Olsztyni [Allenstein] Állami Archívum, B. XXVII/1. 1956), és még soha nem publikálták őket. Kiadásukkal lengyel részről szeretnénk hozzájárulni az *európai filozófus* halálának 180. évfordulójára rendezendő emlékünnephez.

Az iratok kronológiai sorrendben követik egymást, és fölírattal valamint címmel vannak ellátva. A forrásérték megőrzése végett a szerkesztői beavatkozást a szükséges minimumra korlátoztuk: csupán a grafikai konvención és interpunkción változtattunk a jelenlegi használatnak megfelelően – ez utóbbit ki is egészítettük – anélkül, hogy az eredeti szövegek fonetikai, morfológiai és szintaktikai jellemzőit megváltoztattuk, vagy a helyesírási hibákat korrigáltuk volna. Az iratokban előforduló rövidítések teljes névvel szerepelnek. Az informatív érthetőséget megtartandó, a Schroetter ill. a Brand személyneveket egységesen (2 esetben) Schrötterre ill. Brandtra módosítottuk. A kéziratban található és az okiratok ténybeli tartalmát alapvetően nem befolyásoló jeleket elhagytuk. A kiadó által eszközölt kiegészítéseket (ezek főként a levél származási helyének, valamint küldőjének azonosítására vonatkoznak) szögletes zárójelbe tettük. A leveleket címeikkel a kiadó látta el.

Szeretnék köszönetet mondani Dr. Fuchsnak, a müncheni Bajor Tudományos Akadémia Fichte-bizottsága tagjának a kéziratok olvasatához nyújtott segítségéért.

Wroclaw 1993

Karol Bal

Akta

*Fichte professzor kinevezéséről a königsbergi egyetem
rendes filozófiatanárává*

és

*melyben ugyanő a königsbergi újság cenzori teendőinek ellátására
kap megbízást*

Másolat

Kedves államminiszterem, báró Schrötter

Báró Schrötter kancellár javaslatára a mai napon úgy határoztam, hogy a jelenlévő Fichte professzort Erlangenből, mostantól nyugállományba vonulásáig, az itteni egyetem rendes filozófiatanárává nevezem ki, továbbá, hogy részére az eddigi 800 talléros járandósága, attól a naptól fogva, amint azt Erlangenban már nem kapja, a Frank Pénzalap terhére helyben kifizetessék. Ezért kérem a szükséges utasítás megtételére, valamint arra, hogy gondja legyen a pénz pótlására.

Jóságos királya

Königsberg, 1806. dec. 19.

Frigyes Vilmos

báró von Schrötter államminiszternek

*

Nagyságoddal ezúton tudatom, hogy Ófelsége az erlangeni Fichte professzort, az eddigi nyolcszáz talléros járandóságának megtartásával, mostantól nyugállományba vonulásáig, az itteni egyetem rendes filozófiatanárává méltóztatott kinevezni, s egyúttal megbízta a helyi újság cenzori teendőinek ellátásával; ezért neki kötelessége lesz odahatni, hogy a háborúról és egyéb nyilvános eseményekről

szóló híreket ne megtévesztő és a hazafiúi érzést elfojtó hangnemben ismertesse, ellenben minden alkalmat kellőképp megragadjon az alattvalók kedélyének fölrázására.

A járandóság kifizetésével a Frank Pénzalap terhére egyébiránt báró Schrötter államminiszter van megbízva.

Königsberg, 1806. dec. 20.

Schrötter

Auerswald királyi titkos pénzügyi főtanácsos
és kamarai elnök nagyságos úrnak

*

A Hartung újságkiadónak, az eddigi cenzornak, Brandt bűnügyi tanácsosnak és Fichte professzornak szóló rendelkezés folyó hó 21-vel; a professzúra ügyében pedig az egyetemnek és Fichte professzornak szóló rendelkezés folyó hó 22-vel lép hatályba.

Nicolovius

* * *

III. Frigyes Vilmos / Schrötter – Auerswaldnak

Königsberg, 1806. dec. 20.

Isten kegyelméből Frigyes Vilmos,
Poroszország királya

Először is fogadja tiszteletteljes köszöntésemet, tekintetes és nagy tudású kedves hívem! Mint legfőbb méltóság kegyeskedtem úgy határozni, hogy az itt lévő Fichte professzort Erlangenből, mostantól nyugállományba vonulásáig, az itteni egyetem rendes filozófiatanárává nevezem ki, s részére az eddigi 800 talléros járandóságát, attól a naptól fogva, amint azt Erlangenben már nem kapja, a Frank Pénzalap terhére helyben kifizessék.

Az e célból folyó hó 19-én hozott és a főosztály vezetőjének kiadott miniszteri rendeletről másolatot készítettem, egyszersmind elrendelem, hogy Fichte professzor részére – aki a mai napon közölni tartozik uraságoddal, hogy mely időponttól tarthat igényt járandóságára – azt a kész alapból elismervény

ellenében kifizesse, nyugállományba vonulása után pedig a kifizetett összeg bemutatásával indítványozza annak pótlását a Frank Pénzalapból.

Kegyes jóindulattal

Schrötter

Königsberg, 1806. dec. 20.

Ő királyi felsége legkegyelmesebb külön parancsára von Auerswald titkos pénzügyi főtanácsos és kamarai elnök részére

* * *

Auerswald – a Hartung lapkiadónak és Brandtnak

Königsberg, 1806. dec. 21.

A Hartung Lapkiadónak
Helyben

Ezúton hozzuk a Hartung Lapkiadó tudomására, hogy Ő legfelsőbb királyi felsége a helybeli újság cenzúrázásával mostantól az itteni egyetem rendes filozófiatanárává kinevezett Fichte professzort méltóztatik megbízni. Az eddigi cenzor, Brandt bűnügyi tanácsos ellenben – további intézkedésig – mentesül e tevékenység alól.

Königsberg, Kelet-Poroszország
királyi kamarai elnöke
[Auerswald]

Tekintetes Brandt bűnügyi tanácsos úrnak

[Königsberg, 1806. dec. 21.]

Ezúton sietek értesíteni tekintetességedet arról, hogy Ő legfelsőbb királyi felsége a helybeli újság cenzúrázásával mostantól az itteni egyetem rendes filozófiatanárává kinevezett Fichte professzor urat méltóztatott megbízni. Ennélfogva tekintetességed további intézkedésig mentesül a Hartung-újság cenzúrázási kötelezettsége alól.

Königsberg

[Auerswald]

* * *

Auerswald – Fichtének

[Königsberg, 1806. dec. 21.]

Tekintetes

Fichte professzor úrnak,

aki jelenleg Velence szigetén, az Oppenheim házban száll meg

Minthogy a tegnapi napon jutott tudomásomra, hogy Ő legfelsőbb királyi felsége tekintetességedet méltóztatott megbízni a cenzori teendők ellátásával, így ma haladéktalanul kiadtam a Hartung Lapkiadónak és az újság eddigi cenzorának a szükséges rendelkezést, és tekintetességedet sem késlekedem erről értesíteni.

Königsberg

Brandt kamarai-pénzügyi bűnügyi tanácsosnak:

Másolat az első két rendelkezésről a keletporosz királyi kamara tájékoztatására
[Auerswald]

* * *

Auerswald – a királyi Egyetemi Tanácsnak

Königsberg, 1806. dec. 22.

A királyi Egyetemi Tanács részére

Helyben

Ezúton hozom a királyi Egyetemi Tanács tudomására, hogy Ő királyi felsége a folyó hó 19-én hozott kamarai rendelet értelmében azt a döntést hozta, hogy az itt lévő Fichte professzort Erlagenből, mostantól nyugállományba vonulásáig, az itteni egyetem rendes filozófiatanárává nevezi ki.

Az Egyetemi Tanácsot megbízom azzal, hogy ismertesse e döntést a filozófiai fakultással. Fichte professzor úrnak már eljuttattam a szükséges értesítést, és belátására bízom, hogy mikor kezdi meg előadásait.

Königsberg

Királyi kuratórium

* * *

[Königsberg, 1806. dec. 22.]

Tekintetes Fichte professzor úrnak
Helyben

Minthogy tekintetességedet a folyó hó 19-én hozott miniszteri rendelet alapján, mostantól nyugállományba vonulásáig, az itteni egyetem rendes filozófiatanárává nevezték ki, ezért én a mai napon értesítettem erről az Egyetemi Tanácsot, és immár tekintetességed belátására bízom, hogy mikor óhajtja megkezdeni előadásait. Eddigi járandóságának kifizetése ügyében azonban mindaddig nem intézkedhetünk, amíg a Frank Főosztály nem tájékoztat bennünket arról – amiről tekintetességed úgy nyilatkozott, hogy nem tud fölvilágosítást adni –, hogy meddig van már kifizetve a járandósága.

Königsberg

[Auerswald]

* * *

Auerswald – Altensteinnak

[Königsberg, 1806. dec. 22.]

Nagyságos és tekintetes
báró von Altenstein titkos pénzügyi főtanácsos úrnak
Helyben

Egy folyó hó 19-én hozott miniszteri rendelet értelmében a mostantól nyugállományba vonulásáig az itteni egyetem rendes filozófiatanárává kinevezett Fichte professzornak Erlangenből a Frank Pénzalap terhére helyben kifizetessék eddigi 800 talléros járandósága, attól a naptól fogva, amint az Erlagenből már nem jár neki. Ez ügyben megkérdeztem Fichte professzort: meddig van kifizetve a bére. Ő azonban szóban úgy nyilatkozott, hogy nem tud erre nézvést megbízható fölvilágosítást nyújtani, mivel Erlangenben fedezték részére a házbérletet és egyéb kiadásokat, s egyedül a Frank Főosztálynak volt tudomása róla, hogy e költségek levonása után őt a járandóságából megilleti-e még valamennyi, és ha igen, mennyi.

Ezért tisztelettel kérem nagyságodat és tekintetességedet, hogy a szükséges adatok közlésével tegye lehetővé számomra, hogy elrendelhessem az illető részére járandóságának további kifizetését.

Königsberg

[Auerswald]

* * *

Brandt – Auerswaldnak

Nagyságos titkos pénzügyi főtanácsos
és kamarai elnök

Kegyelmes úr!

A Hartung kiadó tőlem várja el a közlönyök cenzúrázását, jöllehet ez – a nem politikai hírek azonos tartalmánál fogva – szoros kapcsolatban áll az újságok cenzúrázásával. Másként könnyen összekülönbözhetnék az újságok cenzorával, amennyiben ő kihúzna egy olyan hírt, amit én átengednék. Ezen konfliktusból kifolyólag teljességgel képtelen vagyok a közlönyök cenzúrázását ellátni, ámbár egyébként is szívesen figyelmen kívül hagynám, hogy ezt az egész cenzúrázást fölöslegesen végeztem, és az újságok cenzúrázása számomra némi kárpótlást nyújtott ezért.

Alázattal kérem tehát tekintetességedet, szíveskedjék továbbítani, hogy a közlönyök cenzúrázása alól is fölmentettnek tekintem magamat.

Königsberg, 1806. dec. 24.

Tisztelettel
– megtiszteltetés reám nézve, hogy
tekintetességed alázatos szolgálja lehetek

Brandt

* * *

Auerswald – Brandtnak

Königsberg, 1806. dec. 24.

Tekintetes
Brandt bűnügyi tanácsos úrnak

Megértem, hogy nehézségek és anomáliák adódnának abból, ha különválasztanák az újságok és a közlönyök cenzúrázását, ezért a mai napon emiatt benyújtott kérelme nyomán fölkértem Fichte professzort, hogy lássa el ez utóbbiak cenzúrázását is.

A Hartung kiadót egyébiránt értesítettük e változásról.

[Auerswald]

* * *

[Königsberg, 1806. dec. 24.]

Tekintetes Fichte professzor úrnak

Bizonyos nehézségek és anomáliák adódnának abból, ha az újságok és a közlönyök cenzúrázását különválasztanák, minthogy a közlönyökből gyakran kerülnek át hirdetések az újságokba. Ezért ezennel fölkérem Professzor Urat, hogy a közlönyök cenzúrázását is lássa el, és a mai napon utasítottam a Hartung kiadót, hogy azokat uraságodnak ebből a célból mindenkor átküldje.

[Auerswald]

* * *

Auerswald – a Hartung Lapkiadónak

[Königsberg, 1806. dec. 24.]

A Hartung Lapkiadónak

A Hartung Lapkiadó tájékoztatására közlöm, hogy Fichte professzort az újságok cenzúrázása mellett a közlönyök cenzúrázásával is megbíztam, Brandt bűnügyi tanácsost pedig fölmentettük e tevékenység alól. Ennélfogva ezennel utasítom a kiadót, hogy e célból még kinyomtatás előtt a közlönyöket is mindenkor küldje el Fichte professzornak.

Másolat a Hartung Lapkiadó értesítéséről a kamarának tájékoztatásul

[Auerswald]

* * *

Altenstein – Auerswaldnak

Ahhoz, hogy teljes fölvilágosítással szolgálhassak nagyságodnak és tekintetességednek az e hó 22-i nagyra becsült levelére, melyben Fichte professzor bérezése felől méltóztatott tudakozódni, először is megbeszélést kellett folytatnom Nagler titkos követségi tanácsossal, aki az erlangeni egyetem ügyeinek ez idáig kizárólagos intézője volt.

Az általa nekem átadott, mellékelt írásból tekintetességed méltóztatik majd kiolvasni Fichte professzor bérének összegét az erlangeni egyetemen, nemkülönben azt is, hogy mennyi bért kapott már közvetlenül az ottani egyetemi pénzalapból a folyó költségvetési évben, illetőleg hogy mennyi előleget kapott a

nevezett Pénzalap számláinak kiegyenlítésére. Ennélfogva bátorkodom csupán az előbbi írásra hivatkozni.

Altenstein

Königsberg, 1806. dec. 24.

Nagyságos és tekintetes
királyi titkos pénzügyi főtanácsos
von Auerswald úrnak
Helyben

* * *

Nagler – Altensteinnak

Fichte professzor urat az erlangeni egyetem kasszájából 1200 rajnai aranyforint vagy 685 tallér illeti meg (emellett még 5 ölnyi tűzifa az auditórium fűtésére).

A fizetség fejében nyáron előadásokat kellett tartania Erlangenben. A folyó költségvetési évben helyt adtunk azon kérésének, hogy előadásait télen tarthassa meg, amiben azonban megakadályozta a téli szemeszter kezdetén kitört háború. Az, hogy ezen körülmények között kapott-e az 1806/07-es évre egyáltalán valamennyit az erlangeni egyetem kasszájából, és ha igen, mennyit, a főkuratórium számára nem ismeretes. Fichte professzor egy magánlevélben úgy tájékoztattott, hogy a 200 aranyforinton kívül, amelyet Mehmel professzor úr által kellett a különböző kiadások fedezésére beszednie tőle, a folyó költségvetési évben még semmit sem kapott.

Itt Königsbergben november 27-én kérvényt nyújtott be, hogy az általa Mehmel professzor úrnak utalványozott „200 aranyforint vagy 114 tallér” csak a következő, 1807/08-as költségvetési évben vonassék le tőle, valamint, hogy részére engedélyezzünk mintegy 900 aranyforintnyi előleget, mivel pénzzavarba került, Erlangenből pedig már pénz nem illeti meg.

Kérésére a Frank Főosztály bérkasszájából 901 rajnai aranyforintot vagy 515 tallért kapott előlegként ez évi fizetésére, azzal a megjegyzéssel, hogy ezen előleg visszafizetéséről magának kell gondoskodnia, amennyiben azt az erlangeni egyetemi pénztár nem fizeti vissza közvetlenül a Frank Főosztály bérkasszájába, mivel fizetésének behajtása ez esetben az ő föladata lesz.

Föntiek alapján Fichte professzor úr eddig már 1101 aranyforintnyi vagy 629 tallérnyi előleget vett föl. Ezt ez évi béréből – 1200 aranyforint vagy 685 tallér – levonva még 98 rajnai aranyforint vagy 56 tallér követelése marad.

Königsberg, 1806. dec. 24.

Nagler

* * *

Nagyságos úr

Legmélyebben tisztelt titkos pénzügyi tanácsos úr

Nem áll szándékomban, hogy nagyságod előtt következetlennek vagy hajthatatlannak tűnjek, s ezáltal megfosszam magam nagyságod figyelmétől vagy jóindulatától.

Ahelyett hát, hogy ennek megfelelően nagyságod tegnapi indítványáról kategorikusan nyilatkoznék, e magánlevél útján kérem nagyságodat, hogy személyesen folytassunk megbeszélést arról: lehetséges volna-e számomra a fennálló különbség minden bonyodalom nélküli megszüntetése; mely különbség látszólag csupán azon alapszik, hogy az eddigi cenzor nem ismerte és figyelmen kívül hagyta a kibocsátott királyi rendeletben érvényesülő törekvést, mely szerint Berlin ellenség-általi megszállása előtt az ottani újságok, melyeknek híreiből az itteniek összeállnak, már átesnek az ottani politikai cenzúrán (amely, miként Erlangenben, ott is teljességgel külön van választva a rendőrségi cenzúrától), ezzel szemben a megszállás óta az ellenség ármányos befolyása alatt állnak; valamint, hogy egyedül e tekintetben van szükség változtatásra, minden egyébnek pedig a régiben kellene maradnia; márpedig velem, midőn e föladatot elvállaltam, a kibocsátott rendelet autentikus magyarázataként kifejezetten ez utóbbi eljárást ismertették.

Nem vállalhatok el olyasmit, amihez a szükséges ismeretek, mi több: az ezek megszerzéséhez szükséges eszközök is hiányoznak; és az egész megbízást, melynek teljesítésére korántsem magam ajánlkoztam, visszautasítottam volna, ha gondoltam volna, hogy az előbbivel együtt ez utóbbit is magamra vállalom.

Szíves jóindulatába ajánlva magamat, maradok teljes tisztelettel

Nagyságod alázatos szolgája

Fichte

Velence szigete, Oppenheim ház

1806. dec. 25.

* * *

Auerswald – Freynak

Königsberg, 1806. dec. 26.

Frey

nagyságos titkos tanácsos úrnak

Tekintetességed bizonyára nem tud arról, hogy az itteni újságok cenzúrázásával miniszteri rendelet alapján Fichte professzor lett megbízva. Brandt úr, aki e

tevékenységet idáig ellátta, most már vonakodik a közlönyök és az újsághirdetések cenzúrázásától, Fichte professzor pedig nem képes azt ellátni, mivel nem ismeri a cenzúrázásra vonatkozó törvényrendeleteket és előírásokat. Ezért hát tekintetességedet bízom meg azzal, hogy gondoskodjék mind a közlönyök, mind pedig az újságcikkek előírásnak megfelelő cenzúrájáról; akár személyesen látja is el ezt a föladatot, akár úgy látja jónak, hogy a rendőrfőkapitányság valamelyik tagja legyen ezzel megbízva. A Hartung Lapkiadót már utasítottam, hogy ez ügyben tekintetességedhez forduljon.

[Auerswald]

* * *

Auerswald – a Hartung Lapkiadónak

[Königsberg, 1806. dec. 26.]

A Hartung Lapkiadónak

Ezennel értesítem a királyi lapkiadót, hogy Frey titkos bűnügyi tanácsos és rendőrfőkapitány azt a megbízást kapta, hogy gondoskodjék mind az itteni közlönyök, mind az újságokban közzétett hirdetések cenzúrájáról. A kiadó tehát ez ügyben Frey úrhoz tartozik fordulni.

[Auerswald]

* * *

Auerswald – Fichtének

[Königsberg, 1806. dec. 26.]

Fichte professzor úrnak

Tekintetességednek dec. 25-én kelt írására ezúton közlöm, hogy Frey urat bíztam meg azzal, hogy mind az itteni közlönyök, mind pedig az újsághirdetések cenzúrázását vagy maga végezze el, vagy gondoskodjék annak elvégzéséről a rendőrfőkapitányság valamely tagjának megbízása révén. Erről már értesítettem a Hartung Lapkiadót is.

[Auerswald]

* * *

Fichte – Auerswaldnak

Nagyságoddal – elmaradt bérem kiszámítását illetően – ezennel a következőt van szerencsém közölni: kinevezésem 1806. márc. 18-tól, bérezésem ezért ez év márc. 1-től veszi kezdetét. Ez utóbbi a királyi rendelet értelmében jelenleg 800 tallérban van megállapítva. Erre én közvetlenül – egy a Frank Főosztálytól

származó 515 tallérnyi előlegén kívül – semmit sem kaptam, ami pedig Erlangenben esetleg az én számlámra lett beszerezve, annak visszaszolgáltatásáról magánúton gondoskodom.

Ezért – minthogy illetményem 800 tallér, és ebből még csak 515 tallért kaptam meg az első évre – legkésőbb februárig még 285 tallért szeretnék kapni; ennek kifizetésére, valamint járandóságomnak folytonos, negyedévenkénti kiigazítására, továbbá arra kérem nagyságodat alázattal, hogy nevezze meg, melyik kasszához fordulhatok ez ügyben.

Teljes tisztelettel

Fichte

Königsberg, 1806. dec. 29.

* * *

Auerswald – Fichtének

[Königsberg, 1806. dec. 29.]

Tekintetes Fichte professzor úrnak

Helyben

Tekintetességed nem tudott fölvilágosítással szolgálni arra nézve, hogy mennyit kapott már kézhez erlangeni professzori fizetéséből a folyó költségvetési évben. Ezért tájékoztatást kértem erre nézvést a Frank Főosztálytól, s mellékelten közlöm Nagler titkos követségi tanácsos jelentését, azzal a kéréssel, hogy azt visszaküldvén, részemre egy nyilatkozatot is szíveskedjék eljuttatni arról, hogy az e jelentésben foglaltakat helyesnek ismeri-e el, és ez alapján elrendelhetem-e járandóságának további kifizetését.

[Königsberg]

[Auerswald]

* * *

von Auerswald

titkos pénzügyi főtanácsosnak és kamarai elnöknek

Helyben

Miközben éppen elküldeni szándékoztam nagyságodnak az előbbi írást, a mai dátummal egy hasonlót kapok kézhez a visszaküldendő melléklettel egyetemben.

A mellékletben foglaltak és az én adataim között az alábbi eltérések vannak:

1. Fizetési évem kezdeti időpontja, amely kinevezésem értelmében márciustól veszi kezdetét. Az 1805/06-os évben is ezen időpontok alapján számolták el ill. vettem föl a fizetésemet.
2. Nagler titkos követségi tanácsos úr számításában nem szerepel a tűzifa mint természetbeni járandóság, mely célra a pénzbeni juttatással együtt a királyi miniszteri rendeletben 800 tallér állapítatik meg.
3. A Mehmel professzor úr által beszédett összeget – amelyről nem tudom, és a jelenlegi postai viszonyok mellett nem is fogom tudni egyhamar kideríteni, hogy az pontosan 200 aranyforint volt-e, avagy mennyivel volt több, netán kevesebb annál, és amelyről épp e bizonytalanság okán nem található nyugta az egyetemi számvevőnél sem – privátim vettem bele a számításokba.

Fichte

* * *

*Auerswald – a keletporosz királyi
hadi és uradalmi kincstárnak*

Königsberg, 1806. dec. 31.

A keletporosz királyi
hadi és uradalmi kincstárnak

Mellékelten átadok a keletporosz királyi hadi és uradalmi kincstárnak egy-egy másolatot a folyó hó 19-i miniszteri rendeletről és az Ó-Porosz Pénzügyi Főosztály 20-án kelt határozatáról, mely szerint a mostantól nálunk alkalmazásban álló Fichte professzor járandóságát, melyben az erlangeni egyetemen részesült, az itteni készalapból a Frank Pénzalap terhére kifizessék. Az általa e hó 29-én közöltek alapján fizetése ez év márciusától jár neki, amiből eddig 515 tallért kapott kézhez, ennél fogva legkésőbb ez év februárjáig még 285 tallér illeti meg. Fölkérem a királyi porosz kincstárat, hogy a kifizetést eszerint rendelje el, Fichte professzort

föntiekről értesítse, s kellő időben indítványozza ezen előleg visszapótlását a Frank Pénzalapból.

[Königsberg]

Auserwald

(Fordította *Major Enikő*)

TÁJÉKOZÓDÁS

MINEK MÉG FILOZÓFIATÖRTÉNET?

*(Legitimációs problémák mint kiindulópontok
a filozófiatörténet egy elméletéhez)**

WALTHER Ch. ZIMMERLI

A filozófia és a filozófiatörténet kölcsönös egymásrautaltságából eredő körkörösség az első reflexív menetben mint egy aporetikusan „dialektikus” gondolkodás-tapasztalati folyamat eredménye indokolható meg filozofikusan. A filozófiának és a filozófiatörténetnek így módon adott körkörös önmeghatározó alapja egy filozófiatörténeti koncepciót eredményez, amely a filozófiatörténetnek legalább egy relatív érvényességét igazolja, azért hogy a manapság leginkább képviselt más filozófiatörténeti koncepciókat (a „historikus”, „pragmatikus”, „ideológiakritikus” és „hermeneutikus” koncepciót) mint fogalmi egyoldalúságokat megmagyarázhasa. Hogy a fogalmilag magyarázott körstruktúra valóban ábrázolja a megfelelő megértést, az szükséges, hogy mindez mind a gondolkodás-tapasztalat reflexív indoklásán, mind más fölfogások kritikájában való beigazolódásán át valósuljon meg. Ezért kézenfekvő ebből a megalapozásból máris konzekvenciák levonása a filozófiatörténet erre épülő elmélete számára. A legfontosabb eredmények: A filozófiatörténet mint önmagát – reciprok módon – historikusan föltételező és föltételezettként ismerő filozófia föladata, hogy, korszakát ezáltal analizálandó, magát mennyire találja az aberratív gondolkodásában tendenciának vagy akár ténynek, és hogyan viselkedjen mindezekkel szemben. Egy így módon értendő filozófiatörténeti cselekvésnek magát mindig keletkezettnek kell tekintenie, de a diakrón szövevényeibe hatoló fogalmi gondolkodás szabadon rendszerező kivetítő tevékenységének. Mindezzel együtt a filozófiatörténeti magyarázatok standardjai nem analitikusak, hanem csak magyarázat-*pragmatikus* módon vannak definiálva.

* „Wozu noch Philosophiegeschichte? Legitimationsprobleme als Ansatz zu einer Philosophiegeschichtstheorie”, *Studia Philosophica* 37 [1977], 199–234. o.

Bizonyos értelemben úgy tűnik, néhány év késéssel jött¹ a címben megfogalmazott központi kérdés, mivel abból indulhatunk ki, hogy a filozófiatörténet „legitimációs krízise” összefüggésben áll a történelemtudományok² általános krízisével, melyet a tudományok főiskolai reformjai váltottak ki a hatvanas évek végén azáltal, hogy megfosztották a tudományokat a történelemtől. A történelemtudományok válsága viszont elmúlt, bizonyos értelemben áthidalták (akkor is, ha még sehol sem sikerült teljesen legyőzni), és ma már nyugodtan beszélhetünk újra – és talán reaktíve – „a nyilvános kultúra gyorsan előrehaladó historizálódásának általános folyamatáról”, ami azt akarja jelenteni, hogy a filozófiatörténet – mint a történet általában – megtalálja „egyetemes igazolását”, mégpedig „ugyanazokban az okokban, amelyekre ezen általános historizációs folyamat aktivitásai támaszkodnak”. Ezeket az okokat összefoglalhatjuk – állítja Hermann Lübbe – a „bizalom, a változás sebességétől függő, csökkenése kulturális kompenzációjának”³ fogalmában.

De Lübbének magának is be kell látnia, hogy Németországban – az utóbbi években és legalábbis a professzionális filozófia önabrázolásában – „a filozófiatörténet extrém módon kívülálló”⁴ volt, és ez azt jelenti, hogy a „filozófiatörténet legitimációs problémái” a tudományon belül még nem oldódtak meg, s hogy éppen ott, ahol foglalkozni kellene vele, a filozófiatörténet még inkább és még mindig – vagy talán éppen újra – a köldöknézés és a filozófiapótló szerepét tölti be, amitől már Kant továbblépett, amikor azokat gúnyolta, „akiknek a filozófia története (a régi éppúgy mint az új) a saját filozófiájuk”⁵. Ezzel föltétlenül egyet kell értenünk: a filozófiatörténet tényleg nem filozófiapótló; de egy belső, nem filozófián kívüli, a *funkcióra* értendő legitimációt kell adni a filozófiatörténetnek – legalábbis így gondolom. És ezt nem kívülről, hanem a filozófiának és

¹ Valóban, az ezután következő fejtegetések egy előadásra mennek vissza, ugyanezzel a címmel, amelyet 1973. december 3-án tartottam a Zürichi Filozófiai Társaság előtt, és amelyben ennek a tanulmánynak néhány alapgondolatát juttattam kifejezésre. Az érdekes és számomra tanulságos diszkusszióknak köszönhetek néhány gyarapodást; így különösen Helmut Holzheynek kell köszönetet mondanom, akinek az előadásomról írt beszámolójából fontos tanulságokat vonhattam le. Vö. H. Holzhey: „Die Philosophie und ihre Geschichte. Zu einem Vortrag von Walther Zimmerli”, *Neue Zürcher Zeitung* (reggeli kiadás, 1974. január 17), 25. o.

² Vö. Koselleck: „Wozu noch Historie?” In H. M. Baumgartner–J. Rüsen (Hg.): *Seminar: Geschichte und Theorie. Umriss einer Historik* (Frankfurt 1976), 17 skk. o.; először megjelent *Historische Zeitschrift* 212 (1971), 1 skk. o.

³ H. Lübbe: „Philosophie Editionen – kulturpolitisch vom hohen Rang, wissenschaftspolitisch ohne Präferenz”, *Wirtschaft und Wissenschaft* 1976, 2. sz., 3. o.

⁴ Uo.

⁵ Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), Előszó (Akademie-Ausgabe Bd. IV, 255. o.).

történelmének fogalmi kereszteződéséből kell megtenni. Ez a mondanivalója a következő gondolatoknak.

Az világos, hogy ezen gondolatok beváltása, akkor is, ha ez a filozófiatörténet meta- illetve perifilozofikus⁶ elmélete általános koncepciójának keretein belül történik, még mindig nem lehet önmagának része, hanem csak egy ehhez fűződő bevezetés státusával bírhat, mely bevezetés a reflexív áthatolás értelmében, amely képes ugyanazokat a legitimációs illetve alapozó funkciókat ellátni. Kiindulási pontnak – mert ez az egyetlen, amivel mint föltétellel rendelkezhetem – magát a kérdést választom: Minek még filozófiatörténet? (I). Miután ennek lehetséges jelentéstartalmait már megválasztottuk, reflexív példamenetben, a lehetséges magyarázatokon keresztül, a filozófia és a filozófiatörténet viszonyára irányuló kérdést aporetikusan az alapvető magjára kell redukálni (II), s ebből a kérdezett viszonyt egy harmadik lépésben ismét újraalkotni, tehát rekonstruálni lehet (III). A példák próbája a negyedik lépés lesz, amelyben a rekonstrukció eredményességét azon lehet majd lemérni, hogy a maga oldaláról képes-e más filozófiatörténeti elméleteket kritikailag megmagyarázni (IV). Az ötödik és egyben utolsó lépés megpróbálja azon lényeges elméleti és metodológiai viszonylatok vázlatából, amelyek a filozófia és a filozófiatörténet konstitutív kapcsolatának kifejlesztett fölfogásából adódnak, a lehetséges konzekvenciákat levonni, hogy így a bevezetést a rá épülők felé lehetővé tegye (V).

Bevallom – ez az eljárás elég bonyolult és következményekben gazdag, már csak azért is, mert ma már általában, „mint ha ágyúból lőtték volna ki”, egy deskriptív elmélettel vagy posztulátummal szokás kezdeni. Mindeközben, véleményem szerint, a filozófia nem adhatja föl büntetlenül a gondolkodástapasztalatból származó önindoklását: ezt nem kerülheti el – akármilyen sok vagy akármilyen szép – házilag gyártott elmélet sem.

I. A kérdés „Minek még filozófiatörténet?”

A kérdés, melynek elemzéséből ki akarok indulni, önmagát árulja el. Már a megfogalmazása miatt is két dologban „ismeri el” magát „vétkesnek”:

Egyrészt elárulja a beavatottnak fejtegetéseim szándékát (mégpedig az apologetikus) azáltal, hogy Adorno⁷ egy fontossá vált címkérdésére irányuló

⁶ „Philosophie der Philosophie” illetve a „Philosophiegeschichte” újabb irodalmához (E. Röer, F. Köppen) vö. L. Geldsetzer: *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im XIX. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichte* (Meisenheim a. G. 1968), 117. o., 10. jegyzet, uő. *Was heißt Philosophiegeschichte?* Düsseldorf Philosophische Bausteine I (Düsseldorf 1968), 12. o., 15. jegyzet.

⁷ Th. W. Adorno: „Wozu noch Philosophie?”, in uő.: *Eingriffe. Neuen kritische Modelle* (Frankfurt 1963), 11 skk. o.; először megjelent: *Merkur* 1962. november.

hasonlósága azonnal fölismerhető: tematizálom a filozófiatörténet „minek”-jére irányuló kérdést, mert úgy hiszem, adhatok választ rá, nem pedig azért, mintha a filozófiatörténetet értelmetlennek tartanám.

Másrészt a kérdés éppen így elismeri saját aktualitását is. Nem azt kérdezi: „Mit jelent a filozófiatörténet, és milyen végső eredménnyel foglalkozik vele az ember?”, vagy talán kissé modernizáltabb formában: „Minek a filozófiatörténet?”, hanem a hangsúly benne a „még”-en van. Egy „még”, egy kérdésben, egy korábbi, esetleg másfajta állapotra utal. Ezt is kérdezhetnénk: „Minek van ma még szükségünk latinra?”, és akkor úgy gondoljuk, hogy korábban még hasznos volt és volt értelme a latin nyelvet ismerni, ma már viszont nincs. A kérdés: „Minek még filozófiatörténet?” Így elárulja aktualitását és – egyben – veszély fenyegeti, hogy mint divatos kérdést idézőjelbe tegyék és általában ezzel egyből el is intézzék. Mindeközben nem minden, ami aktuális, divatos (és fordítva): és a kérdés „Minek ma még filozófiatörténet?” a kérdések azon csoportjához tartozik, amelyek aktuálisak, de nem divatosak, vagy nem újra divatosak.

Eddig az „aktuális” szót teljesen köznapian alkalmaztam. Ebben a használati formában ez annyit jelent, mint „sürgős”, „fontos”, „égetően fontos” illetve „új”, és ebből a köznapiság jelentéséből származik annak a veszélye is, hogy a divattal összetéveszték. Ha jobban odafigyelünk, akkor ennek a filozófusfűl számára igen gyanús hangzó köznapiság szónak az értelméről kiderül, hogy nagyon is precíz és a filozófia számára jól használható: „Egy kérdés aktualitása” akkor azt jelenti majd, hogy a kérdés ható valósága. Ebből a szemszögből nézve a filozófiatörténet egy aktuális, egy hatóan valós probléma. Kinek? – Annak, aki foglalkozik vele. A filozófiatörténet problémája csak akkor egy ható és valós probléma, ha valaki foglalkozik vele.

Egy kézenfekvő baklövés lehetne a szükséges föltételről a kielégítőre következtetni, úgy ha az ember a „Csak ha filozófiatörténettel foglalkoznak, válik aktuális problémává” mondat helyébe a „Mindig, ha filozófiatörténettel foglalkoznak, akkor az problémává válik” mondatot helyezné. Éppen abban van a probléma egy része, hogy e nem igaz. Nyilvánvalóan nem elégséges az a meghatározás, hogy „filozófiatörténettel foglalkoznak”, mint kielégítő föltétel ahhoz, hogy a filozófiatörténetet problematizálja. Tehát legalább még egy szükséges föltételt kell említeni, hogy a filozófiatörténet problematizálásának kielégítő föltételét megtaláljuk.

Ebben segíthet bennünket tovább a téma ilyen megfogalmazása: „Minek még filozófiatörténet?” Problémává lesz a filozófiatörténet „minek”-je, annak – így fogalmazható meg egy első megközelítésben – értelme és célja. A filozófiatörténet így problémává válik, ha foglalkoznak vele, anélkül hogy egy látható célja volna, vagy fordítva: addig, amíg a filozófiatörténet célja és értelme mindenki számára világos és magától értődő, legfőljebb keresztülvitelének eljárástechnikai kérdései válnak problémává, de sohasem ő maga. És ezzel valóban megneveztük a filozófiatörténet problematizálásának kielégítő föltételét, és ez így érvényes: a filozófiatörténet maga mindig csak akkor válik problémává, ha a célja nem

mindenki számára belátható és magától értődő. Mindamellett ez a „mindenki” még túl pontatlan. Mert például kielégítő a filozófiatörténet problematizálásának szempontjából, ha „valaki”, egy olyan valaki, aki amúgy semmit sem ért a filozófiához, az érteleme és a célja után érdeklődik? Úgy hiszem, ezt a kérdést igennel kell megválaszolni, pontosabban: a mellett a kikötés mellett kell igennel megválaszolni, hogy az értelemre és a célra vonatkozó kérdés a helyes címzettnek szól, s ez azt jelenti: a filozófiának. Csak ő képes rá, hogy erről a kérdésről fölvilágosítást adjon – ki más lehetne az? És a kérdés megválaszolásával, ha az értelem és a cél tényleg világos és magától értődő, a kérdező elégedettnek fog mutatkozni, vagy tovább kérdez, és akkor a filozófiatörténet a válaszolónak, a filozófusnak is problémájává, a kérdéskezdés kövévé válik. – Így szemlélve, a filozófiatörténet érteleme és célja iránti kérdés egy legitimációs kérdés. A filozófiatörténettől legitimációjának igazolását követeli.

Nos, ha – ebben nincs kétség – foglalkoznak filozófiatörténettel, és épp ennyire kétségtelenül lehet mondani, hogy e foglalkozás érteleme és célja nem mindenki számára teljesen belátható és magától értődő. „Értelem és cél” alatt, hogy érthetőbben fogalmazzak, a filozófiatörténet immanens tárgyi értelmét és tárgyi célját értem, nem pedig iskolai- és tudománypolitikai célokat (vagy hasonlókat), ahogyan ilyeneket ma, sok munkával és teljesen jogosan, olyan mottók alatt, mint „A filozófiatörténet szerepe a tanárképzésben”⁸, vagy „Klasszikus edíciók kultúrpolitikai jelentősége”⁹ tárgyalnak. Ilyen vállalkozásoknak nem kérdőjelezzük meg az értelmét, és nem kérdéses, hogy nélkülük a professzionális filozófia – és nem csak a filozófiatörténeti játék formájában – intézményileg és pénzügyileg határozottan rosszabbul állna. Eközben még jobb volna, úgy gondolom, ha az ilyen, külső értelemről és célról folyó reklámvitáknak nem volna szükségük rá, hogy érvelve mintegy az egyik napról a másikra éljenek, hanem elvelméleti reflexiókhoz térjenek vissza, melyek – a természettudományi kísérletek interszónális státusához hasonlóan – bármikor és bárki számára kizárólag a „gondolkodás tapasztalatában” elvben követhetők. Az elhatározás, hogy a filozófiatörténet kérdezett értelmét és célját a filozófiába illően kell elhelyezni, minden külső funkció kizárásával, nem tisztán decizionisztikus, hanem a maga részéről kell érv-funkcionálisan megindokolni. Hogy ez hová fog vezetni, az legalább tendenciáiban fölismerhető: aporetikusan fölépített önmegmagyarázó

⁸ A filozófia és történelme szerepéhez a tanárképzés keretein belül egy irodalomgyűjteményt bocsát rendelkezésre H. Poser írása: „Funktion der Philosophie in der Lehrerbildung”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 1976, 2. sz., 17. skk. o., különösen a jegyzetekben.

⁹ Vö. H. Lübke: „Philosophische Editionen”, uo. (3. jegyzet).

és önértelmező gondolatmenet irányába, a hegeli *Phänomenologie des Geistes*¹⁰ kezdetének intenciójához hasonlóan.

Mindehhez még kívülről, az említett „mindenki” részéről tevődik föl ma a filozófiatörténet értelme és a célja iránti kérdés – de ennél mindig alternatívák is felkínálódnak. Kezdkérdésünket tehát, az eddig bemutatottak alapján, aktualitásában igazolt kérdésként fogalmazhatjuk meg: Mi az értelme és a célja annak, hogy ma még a filozófia foglalkozik filozófiatörténettel, amikor a filozófiatörténet helyett inkább ezzel vagy azzal (példákat itt nem nevezek meg) kellene foglalkoznia?

Az általam eddig fejtegetettek alapján a kiindulókérdés harmadik elemének, a „filozófiatörténet” szónak a jelentése implicit módon már kialakult. Ezt a szót több értelemben is használják. A szó két eleme közül az egyiknek: „történelem”, bőven ismert értelmeihez hasonlóan, hogy ugyanis lehet-e objektívan a „res gestae”-t mint a filozófia – időben értett – történését, vagy szubjektívan, a „historia rerum gestarum”-ot ennek az – időben értett – történésnek a történetírásként értelmezni. A „filozófiatörténet” szavunk eddigi használata azt mutatta, hogy inkább a második értelemben kell fölfogni. A „historia” viszont elsősorban egy terméket jelent, az írott történelmet, és csak azután a termék előállítását, a filozófiatörténetírási cselekményt. Ez a cselekmény viszont pontosabb annál, mint ami itt filozófiatörténetként az érdeklődés középpontjában áll. Ki fog még derülni, hogy ez a differenciálás és ez a behatárolás szükségessé válik, és az is, hogy miért. A „filozófiatörténet” szó a „minek még filozófiatörténet?” kérdésben tehát a filozófia története írásának cselekményét illetve az azzal való foglalkozást jelenti.

De ez a meghatározás sem elég szigorú. Először is ebben a meghatározásban az „írást” mint reprezentatív „pars pro toto”-kifejezést kell fölfogni. A filozófia történetének tényleges leírása a legideálisabb esetben is csak a teljesen-felöleltség helyét jelenti. Tehát a „történelem” objektív jelentésének előbbi körülírásával összefüggésben azt mondhatjuk: „Filozófiatörténet” itt annyit jelent, mint a „filozófia – időben értett – történésének ideális esetben teljes fölfogásával való foglalkozást”. És még egy további megszorítás kényszerül ránk, ha bevonjuk a filozófiatörténeti cselekvés ténytudatosságát a továbbadásba: az egyes dolgok – mint Hegelnél a tagadás tagadása vagy az anselmi ontológiai érv – fölfogásának le kell fednie a filozófiatörténet meghatározását. „*Filozófiatörténeten*” az *elkövetkezőkben* tehát az alábbiit értjük: „a filozófia – időben értett – eseményeiben történtek – ideális esetben teljes – fölfogásának cselekménye”.

A kiindulókérdés magyarázó elemzése során tudatosan elsikkasztottam egy fontos tényezőt: a „filozófia” tényezőjét. Azt mondom „tudatosan sikkasztottam el”, mert ennek az elsikkasztásnak megvan az alapja: egyelőre nem fogok

¹⁰ A *Fenomenológia* I-V-ig terjedő alakzatait vegyük itt figyelembe, amelyek még a tudathoz és nem a világhoz tartoznak. Vö. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. J. Hoffmeister (6. Aufl., Hamburg 1952), 315. o.

vállalkozni rá, hogy megválaszoljam a „Minek még filozófia” kérdést – aminek neki kellene állnom, hogy legalább alapjaiban megvilágítsam a filozófia tényezőjét. Úgyis mindenki számára világossá vált, hogy a filozófia legitimációs problémája az, amely a „Minek még filozófiatörténet?” kérdésének formájában jelenik meg, s nincs szükség különösen iskolázott megfigyelőtehetségre sem ahhoz, hogy megállapítsuk: a „Minek még filozófia?” kérdésnek az említett Adorno-tanulmány óta (és már előtte is) sokkal nagyobb a konjunktúrája, mint az ehhez hasonlóan megfogalmazott, a filozófiatörténetre irányuló kérdésnek – ahogyan ezt számtalan, idevonatkozó publikáció bizonyítja.¹¹ – És mégis: a magára a filozófia értelmére és céljára vonatkozó, polemikusan vagy apologetikusan föltett kérdés egy olyan kérdés, amelynek alapvető megválaszolása már mindig is létezett, s ezért a mi kérdésföltetésünk előfeltételévé lehet tenni.

Miért? – Mert minden filozófia-legitimáció (vagy annak tagadása), amelyre a „Minek még filozófia?” kérdés irányul, önmagát teszi fölöslegessé: végül is vagy filozófia-tudománypolitikai költség-haszon-számításra mennek ki, de akkor a kérdés már nem filozófiai, legföljebb gazdasági, vagy pedig bemutatja a filozófiát, s magával viszi a kérdezőt és az igazolás után kiabálót egy filozófiai gondolati utazásra, akkor azonban olcsó az igazolás. A filozófiában az a kitüntetett, hogy a filozófia az igazolás iránti kétkedés esetén – ismét: nem az intézmény, hanem a dolog szerint – már igazolva is van. Tehát nem a filozófiát fogom igazolni, hanem a filozófia és a filozófiatörténet kondicionális viszonyát kérdezem, másképpen: a filozófia föltételezett legitimációja mellett egyáltalán ezt a kérdést föltenni: „Akkor minek (még) filozófiatörténet?” Ezzel nem azt akarom mondani, hogy a továbbiakban a filozófia témájára irányuló reflexiókat egészen ki tudom majd zárni.

II. A „Mi egyáltalán a filozófiatörténet” kérdés apóriái

A kiindulókérdés elemzéséből, mint további gondolkodásunk tárgya, az alábbi kérdés következik: „Mi értelme és célja van annak, hogy a filozófia ma a filozófia – időben értett – eseményében történtek ideális esetben teljes fölfogásának foglalkozását űzi?” Ehhez viszont tudnunk kell: *Mi is egyáltalán a filozófiatörténet?* Ez utóbbi kérdésnek kellene utánajárnunk. De hogyan? Ezáltal a *módszer* iránti kérdést tesszük föl.

Mint legközelebb áll itt az empirikus módszer ajánlkozik, amit talán így lehetne leírni: Egy első lépésben az összes, arról szóló és megfogható kijelentést kell empirikusan összegyűjteni és osztályozni, hogy mi is tulajdonképpen a

¹¹ Egy erre vonatkozóan kommentált bibliográfia megjelenése még várat magára, de saját kutatásaim alapján úgy gondolom, hogy több mint száz tételről van szó (ha különböző minőségűek is) egyedül a német nyelvű irodalomban, éspedig mind a hatvanas évek óta.

filozófiatörténet. A következő lépés leírásánál az ember – attól függően, hogy az indukcionizmus vagy a dedukcionizmus képviselője – vagy azt mondja, hogy ebből a kiindulási pontból azután a közöset kell absztrahálni és általánosítani, vagy – isten tudja honnan – fölláítani egy hipotézist, amit a begyűjtött kijelentés-anyagon ellenőrizni kell.

Bárhogyan döntsünk is ebben a kérdésben, mindenképpen egy olyan dilemmához vezet minket az út, amely a logikai elviselhetetlenség következő alternatívájában áll:

1. Vagy a „*petitio principii*”-nak nevezett kör logikai hibáját követjük el az empirikus eljárásban, ami azt jelenti, hogy amit meg kell találnunk – a mi esetünkben annak meghatározását, hogy mi tulajdonképpen a filozófiatörténeti cselekvés – az ebben az eljárásban, a kiválasztás-kritérium formájában, az ellenőrzésre előállított anyag kiválasztásánál már előfeltételként jelenik meg.
2. Vagy egy az úgynevezett „típuszabály” szerint képzett modellt használunk és a kiválasztás-kritériumot egy metateóriából merítjük. Akkor három fokozatunk lenne: (1) a tárgyfokozat, a mi esetünkben a filozófiatörténeti cselekvés, (2) a tárgynyelvi elmélet, itt tehát a filozófiatörténeti elmélet, és (3) a metafilozófiatörténet-elmélet, amely tartalmazná a filozófiatörténet-elmélet képzéséhez szükséges szabályokat és egypár kiválasztás-kritériumot a tárgyszint azon elemei számára, amelyek a felülvizsgálatba bekerülnek. Könnyen belátható, hogy a metateória elért fokozatán ismét megjelenik a „*petitio principii*” problémája, és hogy az egyetlen lehetséges mód ezt megakadályozni, a végtelen regresszusba való visszalépés.

Az „*empirizmus-dilemma* a filozófiában” ezzel tehát a következő alternatívából áll: „*petitio principii*” vagy „végtelen regresszus”. De mivel a végtelen regresszusba vezető kiút nem más, mint a „*petitio principii*”-kör iterációja, ezért tulajdonképpen mégsem dilemmáról van szó, hanem csupán a „*petitio principii*” köréről. Annak empirikus keresése, hogy mi is tulajdonképpen a filozófiatörténet, ezzel, ahogy nevezni szeretném, az „*empirizmus-kör*” apóriájában végződik. Lehet-e valamit nyerni ebből az apóriából annak a kérdésnek a számára, hogy hogyan is kellene a továbbiakban eljárunk? Más szóval: lehet-e ezt az apóriát produktívvá tenni?

Az apória, az „*empirizmus-körben*” való végződés, a kiindulási pontunkból eredt, azáltal, amit mások (filozófusok) arról mondtak, hogy mi is tulajdonképpen a filozófiatörténet. Mi így magánál a saját kérdésfeltevésünknel is a filozófiatörténetet már előfeltétellé tettük. Már a kiindulópontunkban megvan az alapja tehát annak, hogy miért mond végül csődöt e körben. Tehát a kiindulópontunkat meg kell változtatnunk. A következő alternatív kiindulópontok képzelhetők el annak a kérdésnek a megoldására, hogy „Mi is egyáltalán a filozófiatörténet?”:

1. Nem a filozófiatörténetről szóló kijelentések áttekintése, hanem magának a filozófiatörténetnek az áttekintése. Ez az út azonban, a „*petitio principii*” szemmel láthatólag benne rejlő veszélye miatt, számunkra járhatatlan.

2. Az út a filozófiára való rákérdezésen keresztül. Itt, úgy tűnik, nem követünk el logikai hibát, hiszen a filozófia legitimációja már eleve meg volt adva, és vele együtt az is, hogy a filozófia *eo ipso* nem filozófiatörténet. Hogy ne sodródjunk ismét a „*petitio principii*” veszélyébe, föl kell állítanunk itt egy „a filozófiatörténetről való gondolkodási tilalmat”. Ez az út közel áll az előbb megfogalmazott föladatállításhoz, amely a „Ha filozófia, akkor filozófiatörténettel való foglalkozás” kondicionális viszonyt problematizálja. Az elkövetkezendőkben tehát ennek a viszonynak a fölmutatásáról kell szó legyen.

Ehhez szükségszerű megkérdeznünk: Mit is teszünk egyáltalán, amikor filozofálunk? Nem a cselekvés termékére, a filozófiára irányul a kérdés, hanem magára a cselekvésre. — Mit csinálunk tehát, amikor filozofálunk? — Mint legminimálisabb meghatározás, amellyel senki sem fog ellenkezni, ez mondható: gondolkodunk. Viszont mi gyakran sok különböző összefüggésben gondoljuk azt, hogy gondolkodunk — mégsem mondanánk ezekben az összefüggésekben, hogy filozofálunk. A „gondolkodás” szót általában abban az összefüggésben használjuk, mint például „valamiről gondolkodunk”, „valamit meg-gondolunk”. Mi az a valami, amiről gondolkodunk, amit meggondolunk, amikor ez a bizonyos gondolkodás volna a filozofálás? A keresett valaminek, amely ezt gondolja, a filozofálásnak magát mint filozofikus valamit kell igazolnia. A filozofálás akkor azt jelentené, hogy valami filozófiáról gondolkodni. De mi is a filozófia? Milyen döntési kritériumunk van arra nézve, hogy az, amit valaki gondol, filozófiai-e, vagy sem, ha nem a filozofálás maga? Tehát ismét körben forgunk, amelyet ismét „*petitio principii*”-nek vagy egyszerűen „*circulus vitiosus*”-nak nevezhetnénk. Ebből a körből sem kerülünk ki, csinálhatunk, amit akarunk.

Így hipotetikusán — például azt a meghatározást adhatjuk: a filozofálás azt jelenti, hogy azokra a problémákra gondolunk, amelyek a legjobban foglalkoztatnak. Mindig hozzá kell tennünk azonban gondolatban: „filozófiailag gondolkodunk”. És így ez a kiindulási pont is apóriában végződik, amelyben mi már csak egy zárt körben, egy tautológiában mozgunk, s amelyből szintén csak végtelen regresszus árán szabadulhatunk. A keresett kérdés válaszához tehát semmivel sem vagyunk közelebb, mint voltunk.

Mi az oka annak, hogy ez a második vizsgálati út is apóriában végződött? A második vizsgálati út kiindulópontja a filozófiatörténet reflexív hozzáállása volt a filozófiához, pontosabban: a filozófiatörténeti cselekvéstől a filozofáláshoz. Ennél, az empirisztikus kör megakadályozása végett, egy a filozófiatörténetről való gondolkodástilalmat rendeltünk el. De mi van, ha éppen ebben a tilalomban és a benne megnyilvánuló követelményben, miszerint a filozofálás elképzelhető volna filozófiatörténeti cselekvés nélkül, rejlik az oka az aporetikus kimenetelnek?

Azt, amit akkor gondolkunk, ha ezt a gondolkodást filozofálásnak nevezzük és magának e gondolkodásnak a módját nevezték mindig is filozofikusnak: a filozofálás egy olyan gondolkodás, amely filozofikusan filozófiai gondol. Ha a filozófiai fogalmát a filozófiatörténetiből határoznánk meg, nem jutnánk-e ismét egy körhöz, bár egy indirekthez, amely abból állna, hogy a filozófiát a filozófiatör-

téneten keresztül, a filozófiatörténet köre meghatározásának céljával lehet meghatározni? Tehát ez az út is aporetikusan egy körben végződött, amely struktúráját tekintve az orvos és az ügyvéd viszonylatával egyezik meg: mint egy orvos, akinek ügyvédre van szüksége, és egyik pácienséhez megy, így viszont páciensének lesz a kliense, aki azonban kliensének páciense lesz – így lehetne leírni strukturálisan a filozófia és a filozófiai cselekvés viszonyát.¹² És ebből a körből is csak úgy lehet menekülni, ha egy végtelen regresszusba lépünk be.

A filozófiatörténet értelmének és céljának meghatározására irányuló módszer föltárása közben, annak meghatározásán keresztül, hogy mi is tulajdonképpen a filozófiatörténet a definiált értelemben, három cirkuláris apóriába kerültünk, melyek a maguk részéről egymásból adódtak, ha létrejöttük alapjára reflektáltunk és megpróbáltuk azt kikapcsolni. Ez a következő három apória volt: az „empirizmus-kör” apóriája, a „tautologikus köré” és az „orvos–ügyvéd-köré”. Ez a három apória semmiképpen sem az összes kitalálható apória. Ezeket reprezentatív módon reflektáltam, hogy általuk rámutassak: minden arra vonatkozó, visszakérdező reflexió, hogy mi is egyáltalán a filozófiatörténet, cirkuláris apóriákba vezet, amelyek mindegyike csak egy végtelen regresszus árán „kerülhető” el – és ez azt jelenti, hogy nem lehet őket elkerülni.

Ezáltal az aporetikusan végződő három különálló tapasztalatot általánosítottam, és fölállítottam a tézis: minden reflexiónak, amely a filozófiatörténet értelmére és céljára vonatkozik, aporetikusan egy körben kell végződnie. Vagy, tudományteoretikusok számára precízebben megfogalmazva: minden x -re nézve igaz, hogy ha x egy reflektálás, és ennek a reflektálásnak a filozófiatörténet a tárgya, akkor x egy körbe vezet. Egy ilyen általánosítás bizonyosan megengedhető, de hogy vajon igaz is, az beigazolódásának kérdése. Ez a beigazolódás empirikusan is történhet, de akkor annak meghatározására kellene visszanyúlnia, hogy mi is a filozófiatörténet, és ismét a filozófiai „empirizmus-körbe” kerülne, tehát ismét aporetikusan végződne. Így, úgy tűnik, a filozófiatörténeti cselekvésre irányuló kérdéseink egy általános apóriában maradnak.

De éppen az általánosított és ezáltal radikálisan megszigorított apória révén találhatunk egy kiutat. A föltételezésünk eddig az volt, hogy egy körnek mindig viciózusnak kell lennie, és ez egy apóriával egyenlő. Mi lenne azonban, ha a kört elvvé tennénk? Ehhez eddigi gondolkodásunk alapvető megváltoztatására lenne szükség: egy elért körben nem a hozzá vezető út hibás voltának kell megjelennie.

¹² Az orvos–ügyvéd-kör elkerüléséhez vö. G. Sebba: „What is »History of Philosophy?« Doctrinal vs. Historical Analysis”, *Journal of the History of Philosophy* VIII (1970), 251. o. Sebba sem egy gondolkodás-tapasztalat illusztrációjaként vezeti be ezt a képet, hanem egy azonnal elvetendő tévhitet jelöl meg: „We have a history of technology but not a technology of history, we do have both a history of philosophy, and a philosophy of history. And this is not simply the case of the lawyer and the doctor where the lawyer is his client's patient and the doctor his patient's client.” (Kiemelés: W. Z.)

Ezáltal a filozófiatörténeti cselekvést mint alapvetően cirkulárisat határoznánk meg: mert így a filozófiatörténeti cselekvésnek egy alapjában véve cirkuláris struktúrája van, ezért minden, rá irányuló reflexiónak cirkulárisnak kell *lennie*, és éppen ezért nem *végződnie*. A három bemutatott körhöz vezető, aporetikusnak tűnő reflexiók menet akkor nem hibás fölfogás tünete lenne, hanem tünete annak a helyes fölfogásnak, hogy mi is egyáltalán a filozófiatörténeti cselekvés. Magától értődő nemde, hogy reflexív-önreferenciálisan megindokolható: cselekvésünk is filozofálás. Ezáltal a filozófiatörténeti cselekvés körstruktúrájára irányuló következtetésnek semmi köze nem lesz a naiv képmás-dogmatikához, ahogyan azt néha, a valóság állítólagos ellentmondásossága alapján, önjelölt dialektikusoktól hallani lehet.

III. A filozófia és a filozófiatörténet cirkuláris egymásrautaltsága

Így a bemutatott reflexiók menetben a körkörösséget megfoszthattuk az aporetikuság viciózus jellegétől, ha... igen, ha tudhatnánk, mit is akar ez jelenteni: a filozófiatörténeti cselekvésnek alapvetően a körstruktúra szolgál alapjául. Ezzel egy konstruktív fázishoz értünk, miután a reduktív-aporetikus fázis ahhoz a belátáshoz vezetett, hogy a filozófiatörténeti cselekvés lényegi struktúrája körszerű. Ennek a résznek a célja az kellene legyen, hogy a filozófiatörténeti cselekvés megtalált absztrakt meghatározását annyira konkretizálja, hogy ezáltal kiindulókérdésünk: „Minek még filozófiatörténet?” megválaszolható legyen.

A filozófiatörténeti cselekvés egy olyan gondolkodás, mely olyan tárgyakra irányul, amelyeket ő maga ezáltal állít elő – így szólhatna a filozófiatörténeti cselekvés körtulajdonságának első megközelítése. Ezzel fölállítottuk azt a tételt, hogy nem létezhet filozófiatörténeti „res gestae”, sem pedig a filozófia – időben értett – történésében történtek, filozófiatörténeti cselekvés nélkül. Ez a – furcsának tetsző – állítás rögtön veszít a furcsaságából, ha azt kérdezzük magunktól, mit jelentsen ez: „nincsen...” Úgy ahogyan ezt mi most értjük, azt kellene jelentenie, hogy „nincsen adva...” Már ezen az egyszerű értelmezési műveleten keresztül kényszerítően bebizonyosul annak szükségszerűsége, hogy valamit föltételezzünk, ami adva van. „Nincsenek a filozófia – időben értett – történésében történtek filozófiatörténeti cselekvés nélkül” mondatunk azt jelenti, hogy „Nincsenek adva a filozófia – időben értett – történésében történtek, valami nélkül, ami adott volna”. Viszont ez csak a filozófiatörténeti cselekvésnek adott, annak a cselekvésnek, amely figyelmét a filozófia – időben értett – eseményeiben történtekre irányítja.

Menjünk még egy lépéssel tovább: *Hogyan* adottak a filozófiatörténeti cselekvésnek a filozófia – időben értett – eseményeiben történtek? Mivel ez a filozófia eseményeiben történteknek felel meg, ez semmi más, mint a filozófia. Ez a „mint a filozófia” az apofantikus szerkezetében kiköti, hogy a filozófiatörténeti

cselekvésnek egy kritérium birtokában kell lennie, amely megengedi, hogy valamit, ami „filozófiaként” adott, a másoktól megkülönböztessünk.

Az egyetlen lehetséges kritérium a cselekvés tudatos identitásáé, amely azt a kritériumot használja föl, amelyikkel ez a „mint filozófia” másoktól elválasztódik. Azt mondom, „az egyetlen lehetséges kritérium”, mert az egyetlen, ami még kritériumként elképzelhető volna, az „ex negativo” kritérium, arra vezethető vissza, hogy egy kontradiktórikusan fölépített világ alapföltevésében megalapozott, amelyet filozófiai és nem-filozófiai részre lehet bontani. Így minden nem-filozófiai ismerete *ex negativo* egy megkülönböztetési kritériumot adna a filozófiai számára. Csak egy így fölépített világban függne minden nem filozófiai ismerete annak ismeretétől, hogy mi filozófiai. Másképpen a tudomásulvétel folyamata lehetetlenné volna téve, hiszen az ember sosem tudná, hogy az, amit éppen tudomásul vesz, valami filozófiai vagy valami nem-filozófiai. Rögzíthetjük tehát: az egyetlen lehetséges kritérium a „filozófiaiként” adottak megkülönböztetésére annak tudatos identitásában rejlik, amelynek ez adott, s azzal, ami neki adott. Más szavakkal: a filozófiatörténeti cselekvésnek magának filozófiaiának kell lennie, hogy megadva lehessenek számára a filozófia – időben értett – eseményeiben történetek.¹³

Ezzel viszont az alapvető körnek csak az egyik oldalát határoztuk meg. Mert eddig csak a kényszerítő erejű kapcsolatot mutattuk meg: a filozófiatörténetnek filozófiaiának kell lennie. De hogy ebből egy kör legyen, ki kell még derülnie, hogy a fordított összefüggés éppen ennyire szükséges. Csak akkor zárul be a filozófiatörténet köre, és csak akkor tettünk eleget a rögtön az elején föllállított követelésnek, hogy ezt a kondicionális viszonyt: „ha filozófia, akkor filozófiatörténettel való foglalkozást” kell fölmutatni.

Ez ismét ahhoz a kérdéshez vezet minket: Mit is csinálunk akkor, amikor filozofálunk? Ez alkalommal viszont úgy fordulhatunk ehhez a kérdéshez, hogy nem áll utunkban egy a filozófiatörténetre vonatkozó gondolkodási tilalom. A filozofálást úgy lehet körülírni, mint azt a gondolkodást, amelynél, bármire is irányuljon, mindig a saját keletkezése is benne van a játékban.

A saját keletkezése is benne van a játékban – ez annyit jelent: mindig fogalmakban és gondolatformákban gondolkodik – tudatosan vagy nem tudatosan – egy bizonyos szemléletben, egy bizonyos problémaállás felől. Minden gondolkodásában tehát az eredete is együtt hat vele.

¹³ Hegelnél található a legkifejezőbb megfogalmazás: „Az élő szellem, amely egy filozófiában lakik, hogy kibontakozhasson, azt követeli, hogy egy rokon lélek által születhessen.” (*Differenz des Fichte'schen und des Schelling'schen System der Philosophie* (1810), *Gesammelte Werke* 4, 9, az értelmezéshez vö. W. Ch. Zimmerli: „Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegel's »Differenzschrift«”, *Hegel-Studien* 12, Beiheft (Bonn 1974), 36 skk. o.

Ez egyáltalán nem különleges, és nem is csak a filozófiára érvényes. De a filozófia az egyetlen (mint nem eredményre irányuló), amely megengedheti magának az eredetére irányuló reflexió „luxusát”, éspedig nemcsak önmagánál, hanem a tudományok, világképek, ideológiák esetében is. E reflektáló cselekvésre a „mögékérdezés” vált használatossá.¹⁴ A „luxus”, mindennek az eredetére irányulóan mögékérdezni, nem pusztán luxus, hanem – és ez nem kevesebb, mint „communis opinio” – egyszerűen szükségszerű. Ha ugyanis a filozófia ezt nem teszi meg, akkor ő maga esik vissza ezen vagy azon állítólagos „igazság” dogmatikus állításának állapotába, amelynek látszólagosságát másokon éppen hogy megmutatni akarja. Annak megmutatása, hogy valami az eredetéből kifolyólag látszólagos, „kritikának” nevezhető. A filozófusok által manapság, inflálódo értéke miatt, nem szívesen használt „kritika” szó ismét precíz értelemez jut, ha a filozófiai kritikát filozófiatörténeti cselekvésnek értjük abban az értelemben, hogy ez az eredetből folyó látszólagosságok fölmutatása. Mivel azonban e cselekvésnek, mint láttuk, elsősorban önmagára kell irányulnia, így érvényes: a filozofálás lényegében filozófiatörténeti cselekvés, mivelhogy kritika és önkritika.

Így elértük azt a pontot, amelyen a filozófiatörténeti cselekvés körkörös alapstruktúráját konkrétan meg tudjuk határozni: a filozófiatörténeti cselekvés a filozofálás szükséges föltétele, éppúgy, mint megfordítva. Vagy bővebben: Csak akkor, ha a filozófiatörténeti cselekvés maga is filozófiai, bírhat a filozófia – időben értett – eseményeiben történetekkel, és csak ha a filozofálás filozófiatörténeti, lehet kritika és önkritika, tehát filozofálás. A filozófiatörténeti cselekvés ezáltal megkapta az értelmét és a célját, a „miért”-jét és a legitimációját, azáltal, hogy magának a filozofálásnak szolgál szükséges föltételeként.

A filozófiatörténeti cselekvésre vonatkozó meghatározásainkban mindig közbeszúrtuk az „időben értett”-et. Ennek a fordultnak magyarázataként a „res gestae”, a filozófia történésének tartományát is bevonhatjuk gondolatmeneteinkbe. A filozófia „időben értett” eseményében történtek: az időnfelülinek, a mindig aktuálisnak a vetületei. A filozófia történésai a filozófiatörténeti gondolkodásnak az egyes történések, gondolatok, fogalmak, modellek, struktúrák aggregátjai vagy akár rendszerei, s bárhogy nevezzük is, időtlenül és időn felül jelenvalók. Azáltal, hogy időben értendők, egy genetikai összefüggésbe vetítődnek, a föltételek és a föltételezettek összefüggésébe. És ennek az összefüggésnek a végére maga a rendszerező is berendszereződik, objektíválódik a filozófiatörténet konnexiójában.

¹⁴ Ez a kifejezés – a „Hinterfragen” című cikk szerint L. Oeing-Hanhofftól, lásd *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 3 (1974), 1130 skk. o. valószínűleg F. Nietzsche *Morgenröte*-jéből származik (5. Aph., 523), ahol is Nietzsche ezt fejtegeti: „Mögékérdezni. Mindennél, ami egy embernél megmutatkozik, megkérdezhetjük: mit akar ez rejtene? Miről akarja elvonni tekintetünket? Mely előítéletet akar kelteni? És még: meddig megy ennek a tettetésnek a finomsága? És miben fog mellé?

Éppen ez a genetikai ön-objektívizálás, melynek föltétele a filozófia eseményeinek időben elrendezett kivetítése, a kritika és önkritika filozófiai funkciójának „*conditio sine qua non*”-ja. Ebből viszont az is következik, hogy filozófiatörténet objektív értelemben mindig csak a saját gondolkodással termináltatik.

Ama kivetítő teljesítmény, mely a maga részéről a saját tárgyát, a filozófiatörténetet objektív értelemben konstituálja csak, megérdemel egy behatóbb vizsgálatot. Mert, minden kétséget kizáróan, a kivetítő én egyúttal a filozófiatörténet szubjektuma, egy transzcendentális szubjektum státusát kapja, bizonyos értelemben a „*praeceptor historiae*”-ét. E megnevezett filozófiatörténész- (és ezzel, mint megmutattam, filozófus-) szubjektum, a „*historia rerum gestarum*”-nak nevezett foglalkozás űzése közben, ezzel a szubjektív kivetítéssel egy „*regulatív*”-nak értendő általános összefüggést vetít ki egy időben széttolt objektív keretbe. Biztosan nem az „önkényes vagy bármiféle” értelemben szubjektív, de mégis spontán, csakis a szöveggént vagy hasonlóként adottak „*receptíve*” fölvelt keretei által korlátozottan.

Azáltal, hogy az amúgy időtlen-időntúli jelenvaló széttolását csak úgy lehet fölfogni, mint egy diakrón kifeszítést az idő dimenziójában, az időbeliség mint látszólag mellékes „lényegét” (a spontán kivetítő filozófusszubjektum nézetét) hozza be és oldja föl egyúttal: az időbeliség így már nemcsak pusztá szemléleti forma, mintegy a belső értelem spontán érzékelhetősége, hanem a racionális elrendezés és egyúttal a reflexív öntudatosság konstitutív alapkategóriájává vált. Mert az így — diakrón — kifeszített magyarázat a történelem objektív értelmében átfogja ezt és a magyarázóan kivetítőt is: az általa fölvelt és diakron kifeszített történelem az ő történelme; a saját eredetét — parciálisan — transzparenssé teszi, és így megfelel a „*Gnóthi seautón*” régi, filozófiaszpecifikus posztulátumának — a filozófiatörténet az önmegismerés eszköze.

Ezen utolsó gondolat segítségével remélhetőleg egy lehetséges tévedést is elkerültünk, amely abban a föltételezésben fejeződhetne ki, hogy a filozófiának és a filozófiatörténetnek előbb a reflexív gondolatmegismerő menetben, az apóriák által negatívnak bemutatott, szükségszerűen ellentétes összefüggése végeredményben semmi más, és ezáltal semmivel sem több, mint a már Heidegger és Gadamer által konstitutívként nem-elméleti, hanem éppen élet-gyakorlati összefüggések számára fölmutatott „hermeneutikus kör”, csak más köntösben. — Tényleg be kell vallanunk, hogy a filozófia és a filozófiatörténet szükségszerűen körkörös viszonyának szubsztrátuma ugyanaz, mint a hermeneutikus köré. De mégis létezik egy különbség: A hermeneutikus kör Heidegger és Gadamer koncepciójában az ember szóban megfogalmazott, ön- és világmagatartásának meghaladhatatlan strukturális mintája, és *csak* egyetlen esetben „indokolható” meg: „az utólag aporetikusan végződő és magát megváltoztató gondolati tapasztalat” értelmében, mint a filozófia és a filozófiatörténet viszonyának bemutatott esetében is. Mert ez az egyetlen eset, amelyben a tematizáló és a tematizált ugyanaz.

IV. A filozófiatörténet-fölfogás fő típusai

A konstruktív menetben eddig elérték alapján a filozófiatörténeti elmélet alapvetése programjának befejezéséül még egyet kell teljesítenünk: a filozófiatörténethez tartozó „meta-” vagy „peri-filozofikus” teorémátípusok ebből megmagyarázhatók és helyreigazíthatók kell legyenek. Itt legfőképpen a következő négy dologról van szó: a filozófiatörténet – ahogyan nevezni szeretném – „historikus”, „pragmatikus”, „ideológiakritikus” és „hermeneutikai” fölfogásai.¹⁵

a) A filozófiatörténeti cselekvés *történelmi* fölfogását a következőképpen lehet körülírni. A filozófiatörténetnek az a föladata, hogy a filologikus-historikus tudományok segítségével rendelkezésre álló instrumentáriumával a filozófia „időben értett” eredményeiben történetek értelmét, röviden a filozófiatörténeti szövegek összefüggését rekonstruálja, úgy ahogyan azt – és ez elfogadott szólássá vált – „tulajdonképpen értették”. – Ez a fölfogás adódik, ha a saját körtézisünket játékba vesszük, egy olyan dolognak az abszolúttá-tételéből, amelyet „eredetnek” nevezünk. Ha az „eredetet” mint objektív faktort értjük, amely önmagában adott, és nem a filozófiatörténeti következménye, tehát más szóval félreértjük a filozófiatörténeti cselekvés és a filozofálás kör-mivoltát mint egyoldalú következménykapcsolatot, akkor kényszerűen adódik az a fölfogás, hogy lehetséges a filozófia – időben értett – eseményeiben történeteket önmagukban, önmagukból és önmagukat az értelmük szempontjából vizsgálni. De ekkor a filozófiatörténeti cselekvést elvonatkoztattuk a filozófiatörténetileg filozofálónak a filozofálástól és függőségétől. – A történelmi fölfogás ezen bevezetésével egyidőben már annak kritikája is adott: Mint tényleges kör, s ez azt jelenti, hogy kettős követelménykapcsolatként fölfogottan, a filozófia és a filozófiatörténet kapcsolata nem engedi meg a konstitutív szubjektivitástól és annak filozófiai „input”-jától való eltekintést. Hogy hogyan „értették tulajdonképpen” az örökölt filozófiai szövegek értelmét, ez a saját történelme építésének nyersanyagához hasonlatosan, nemcsak *eo ipso* egyszerűen megismerhetetlen (aminek tulajdonképpen, *nota bene*, elégnek kellene lennie!), hanem ezen túlmenően teljesen értéktelen! Mert eltekintve attól, hogy a megfelelő szövegbázis mértékadásának megfelelően, csak a hamisítók korlátolt mennyiségeivel rendelkezhetünk, amelyek egyben a filozófiatörténeti „eredmények” helyességének legkülső keretét definiálják, egy szerző *intenciói* csak mint

¹⁵ Természetesen megnevezhetők még további csoportok is minden nehézség nélkül, de úgy gondolom, bebizonyítható, hogy ezek csak variánsai vagy kevert formái a négy megnevezett fő iránynak. – A különböző álláspontokhoz, melyek a filozófiatörténeti fölfogásokban megjelennek, vö. H.-M. Sass anyagban gazdag és informatív tanulmányát: „Philosophische Positionen in der Philosophiegeschichte. Ein Forschungsbericht”, *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 46 (1972), 539 skk. o. Egy érdekes vita található még: *Studia Philosophica* XXXVI (1976), 3–51.o., J. Mittelstrass, A.-J. Voelke és H. Holzhey között.

a szöveg által az objektum-oldalon dokumentált faktumok (amelyek egyúttal szintén nem lehetnek többek, mint az értelem és összefüggés projekciójának paraméterei) játsszák el egy a transzcendentálisan filozofáló szubjektum teljesítményének szerepét.

Viszont hozzá kell tennünk, hogy az elméletien-reflektáló filozófiatörténeti cselekvésről szóló szövegekben ma már alig lehet egy tiszta történelmi pozíciót találni. Ennek oka amaz alapos leszámolásban keresendő, amelynek Hans-Georg Gadamer a historizmus hibás objektivációit alávetette¹⁶ (ha nem is specifikusan a filozófiatörténetre vonatkoztatva). Habár nehezen állítható, hogy a hatvanas években minden filozófiatörténész a heidelbergi iskola által alakított filozófia hermeneutikussá vált, de a hatástörténetileg formált és reflektáló tudat gondolata annyira elterjedt, hogy az egyszerű történelmi pozitivizmust messzemenően száműzték az elméletalkotás dicső tájairól. — Egészen másképp van a filozófiatörténeti gyakorlatban! A számtalan „vita”, magyarázatmonopolizálási kísérletek, öröklési viszályok stb., amelyek fertőzőképességéről meggyőző minden filozófiatörténeti irányzatú filozófiai folyóiratba vetett pillantásunk, és amelyekből a filozófiában „tudományos” kongresszusok egy nagy része él, hatalommal bír, akkor is, ha csak rejtett demonstrációi ama töretlen érvényességnek, amelyből a történelem-pozitivizmus (filozófiatörténeti alakjában) még mindig áll. Mégsem szabadulhatunk meg így teljesen attól a gyanútól, hogy a filozófiatörténeti pozitivizmus elveszített ugyan egy csodát, de stratégiailag jól megalapozott okok miatt: az elmélet bástyáját (önként) föladták, hogy ezzel kikényszerítsék a gyakorlati filozófiatörténeti kutatás stratégiailag sokkal fontosabb frontján a döntést. És senki se föltételezze, hogy ez valami olyan, ami csak a filozófiatörténet ezoterikájára tartozik! Így például az Internationale Hegel-Gesellschaft két évente, a tömegtájékoztató legnagyobb érdeklődése mellett megtartásra kerülő kongresszusa — *horribile dictu* — a valóban egyetlen filozófiai fórum, amelyen Kelet és Nyugat nyitott ideológiai ütésváltására kerül sor, és minden alkalommal — többek közt — a filozófiatörténeti pozitivizmus hátán, az annak eszközeivel vívott Hegel körüli öröklési viszály képzést nyújtja, „legitimációs hatásokkal [...], melyek mélyen a politikába nyúlnak”.¹⁷

b) A történelmi fölfogással diametrálisan van szembeállítva a filozófiatörténeti cselekvés, ahogyan nevezni szeretném, „*pragmatikus*” fölfogása. A „pragmatikus” fogalma alatt mindazt a meta-filozófiatörténeti teoremat szubszumálom, amely a filozófiatörténet értelmét és célját az állítólagos „új”-számára való hasznosságából határozza meg. Ez van adva az apparátusok filozófiatörténeti anyagaiban található egyes elemek dekoratív használatától — idézési célokkal és azzal a szándékkal,

¹⁶ Vö. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960, 2. Aufl. Tübingen 1965), 205 skk. o.; továbbá *Hermeneutik und Historismus*, uo. 477 skk. o.

¹⁷ H. Lübke: „Philosophische Editionen”, uo. (3. jegyzet), 4. o.

hogy a saját műveltséget bebizonyítsa vagy hogy a tekintélybizonyíték a sok fáradsággal és fáradozással összekötött racionális igazolási kötelezettség alól fölmentsen – egészen a sokkal komolyabban veendő és egyre nagyobb mértékben képviselt téziséig, miszerint a filozófiatörténeti tevékenység a filozófia történelmi „okiratainak” kezelésében és földolgozásában rejlik, hogy a már létező problémamegoldások az új problémákban való döntéshozatal megkönnyítéséhez egy célracionálisan kezelhető arzenállá váljanak. A például G. Bien¹⁸ által fölvetett összehasonlítás az angolszász jogrendszer precedensgyűjteményével illusztráció ehhez. Ez a „prejudikáló struktúra” – így fogalmaz Bien filozófiatörténetileg recipiált illetve applikált „klasszikus szövegek” „normatív konzisztenciájának” tekintetében – „a prejudiciák prezumptív kötöttségei elismerésének axiómáját alapozza meg, legalábbis használhatatlanságuk bebizonyosodásáig, ami azt jelenti, hogy elméletileg a valóságigényük megcáfolásáig. Egy szerző vagy egy szöveg klasszicitásának mértéke mindig ennek a kötöttségnek a mértéke”¹⁹. „A szövegvonatkozás filozófiai módján [...] a törvényhozó hatalom és a juriszdikció különbsége megszűnésének” alapteorémáját a szabadon burjánzó terminológia által kell fölfogni, mint alapvető szabadságot, egy prejudikálóan adott problémamegoldást fölhasználni vagy sem. A prejudíciumok normatív igénye vagy – másképpen mondva – a „szöveg autoritása”: a jelen relatív probléma-megoldók kompetenciája (és annak performanciája).

Ez a fölfogás a történelmivel, mint mondtam, diametrálisan szembe van állítva, mert a filozófiatörténet alapvető köre „másik felének” abszolúttá-tételén nyugszik. Ha az ember a filozófia – időben értett – eseményeiben történeteket úgy veszi, mint szabadon rendezhető atomi anyagokat, minden valóban csak azon múlik, hogyan használják ezeket. A filozófiatörténeti tevékenység így csak a filozofálástól függ, de nem megfordítva. Más szóval: a filozófiatörténeti cselekvésbe a saját filozofálást is bevonó teljesítményt elmulasztják, és ez a mulasztásos bűn annak formájában szokta érezhetően megbosszulni magát, amit „a gondolkodás reflektátlanságának” vagy „ügyetlenségének” szemrehányásával szokás illetni. Ennek a fölfogásnak a keretein belül hamar sor kerül aztán a filozófiatörténet nehezen palástolható leértékelésére, merthogy ez – mint a precedensek a jogalkotásban – a problémamegoldási viselkedésnek csak egy tulajdonképpen elmaradott formáját jelenti. Egészen világossá ez abban a váltásban válik, amely a filozófiatörténet pragmatikus fölfogásában, prominens módon, Jürgen von Kempinskinél jelenik meg, aki – egy nyílt frontállásban a filozófiai hermeneutika ellen – a filozófiatörténet csak leplezett elutasításából pragmatikus szemszögből így vonja le a konzekvenciákat: „Számunkra nincs rá mód, hogy a múlt nagy

¹⁸ Vö. G. Bien: „Das Geschäft der Philosophie, am Modell des juristischen Prozesses erläutert”, in L. Landgrebe (Hg.): Philosophie und Wissenschaft (9. Deutscher Kongress für Philosophie, Düsseldorf 1969), Meisenheim a. G. 1972, 55 skk. o.

¹⁹ Uo. 76. o.

filozófusai előtt a semmibe süllyedjünk és az ő szövegeik mögé bújjunk. Bármilyen fedezhessünk föl ezek mögött a szövegek mögött – semmiképpen sem azokat a fogalmakat, melyek megengedhetnék, hogy új átmeneteket találjunk az új elméletekhez és azokat végig is vigyük”.²⁰ Amiből Kempinski a frappánsan és jellemzően megfogalmazott követelést vezeti le a filozófus címére: legyen „saját szakállára bolond, Platón nélkül”.

Ennek a fölfogásnak az alapvető hiányosságát az „orvos ügyvéd-kör” síkján maradván szeretném nem egy jogi, hanem egy orvosi metaforiába szedni: A pragmatikus fölfogás egy olyan orvos beállítottságával egyenlő, aki semmi más nem tanult, csak egy kevés gyógyszerészetet, és így a szimptóma fölfedezése után rögtön a gyógyszeres szimptóma-terápiát rendeli el. És így elfelejti az első (és az etiológikus tisztázás összefüggése számára legfontosabb) lépést, az anamnézist. Ez által a kezelés által azonban csak nagyon ritka esetekben fog maradandó terapeutikus sikert elérni, és végül le kell mondania a problémamegoldásról, azaz a farmakológia terápiái arzenáljára való visszatéréséről. – Éppen így a konzekvensen pragmatikusan orientált filozófus is.

c) Úgy tűnik, hogy az „ideológiakritikai fölfogás” az alapvető körnek a teljes akceptálásához kerül közel: a filozófiatörténeti cselekvéshez a filozofálás kritikájának és önkritikájának funkcióját írja hozzá, ugyanúgy, mint mi. Azonban: a látszat csal. Ha az ember összefoglalóan egy képletre akarja hozni az ideológiakritikai fölfogás intencióját, akkor annak talán így kellene kinéznie: a filozófiatörténetet a legitimációját abban találja meg, hogy a megmerevedett uralkodó gondolkodási struktúrák (úgynevezett „ideológiák”) történelmi megvalósulásának fölmutatásán keresztül szabaddíja föl azokat, akik ideológiakritikusan foglalkoznak a filozófiatörténettel, éppen ezen struktúrák uralma alól. Így hivatkozhat Habermas a „Hermeneutikstreit”-ben, Gadamer tézisével szemben, hogy magunkat hermeneutikusan vonatkoztassuk tradíciókra, arra, hogy ez azt jelentené: azok autoritását elismerjük²¹, kritikusan érveket vonultatva föl: „Autoritás és megismerés nem konvergálnak. A megismerés bizonyosan a tényleges átvitelben gyökerezik; kontingens feltételekhez marad kötve. De a reflexió az átmentett bormák fakticitásán nem dolgozódik le nyomtalanul.”²² Hogy mik a „nyomai”,

²⁰ J. v. Kempinski: „Philosophie und theoretischer Fortschritt”, in *Brechungen. Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart* (Reinbek b. Hamburg 1964), 326. o.

²¹ „Számomra ez kényszerítőnek tűnik, ha az igazi autoritásviszonyok számára meghatározóan elismerést talállok. [...] De mi is legyen [...] az elismerés, ha nem az, hogy az autoritásnak a megismerés fölényét számítják be, és emiatt azt hiszik, hogy igazuk van.” H.-G. Gadamer: „Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Methakritische Erörterungen zu »Wahrheit und Methode«”, in K.-O. Apel u. a.: *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt 1971), 73. o.; először in H.-G. Gadamer: *Kleine Schriften I* (Tübingen 1967).

²² J. Habermas: „Zu Gadamer »Wahrheit und Methode«”, uo. 50. o., először mint fejezet jelent meg, in J. Habermas: *Zur Logik des Sozialwissenschaften (Philosophische Rundschau, Beiheft 5, Tübingen 1967)*. Gadamer és Habermas vitájához az úgynevezett „Hermeneutik-

amiket hagyott, és ami így az ideológiakritikai filozófiatörténet effektusává válik, ezt Habermas a következőképpen fejezi ki: „De miközben a reflexió az autoritás azon útjára emlékeztet, amelyen a nyelvjáték-nyelvtant mint a világfelfogás és a cselekvés szabályát dogmatikusan begyakorolták, az autoritás feloldódhat – megszabadulva attól, ami benne a pusztta uralom volt – a belátás és a racionális döntés erőszakmentes kényszerében.”²³ Az emancipatórikus megismerési érdek alá vetik a filozófiatörténetet ebben a tekintetben. Ez viszont azt jelenti, hogy az ideológiakritikus filozófiatörténetet nem csak szellemtörténetileg lehet fölfogni: ez tehát a kritikai társadalomtudományok része, egyben egyfajta egyetemes történelembe integrálva: „Amikor a filozófia a történelem dialektikus menetében amaz erőszak nyomait felfedezi, amely az újra és újra megkezdett dialógust eltorzítja, mert a kötetlen kommunikáció pályáiból újra és újra kitaszította, előrehajtja azt a folyamatot, amelynek jóváhagyása őt legitimálja: ez az emberi nem előmenetele a nagykorúságba.”²⁴ Ezzel a meghatározással a filozófiai feladatáról azonban elhagyja Habermas, amint azt ő is tudja, azt az összefüggést, amit hagyományos módon „filozófiának” neveznek; s mindeközben ismeri azt a, ha nem is dialektikus, de paradox tanácsot: „A filozófia a nagy hagyományához akkor marad hű, ha elválnak tőle.”²⁵

Az ideológiakritikusan-emancipatórikus filozófiatörténet Habermason példaként bemutatott magától értődéséből megmutatkozik – eltekintve a nagyon is kérdéses keretmeghatározásoktól, amelyeket, a megfelelő esetekben, egyes úgynevezett ideológiák „létrejövése” és „eredete” definíciójaként kell meghatározni –, és pedig minden megkívánható érthetőségével, hogy ez a két másik fölfogás egyoldalú abszolutizálását köti magában össze. A historizmus objektív félreértésébe pusztul bele (amit mellékesen megjegyezve élesen elítélt), azáltal hogy a filozófiatörténeti filozofálás kivetítő teljesítményét végeredményben a saját filozofálástól függetlennek tekintti, azáltal tehát, hogy a saját függőség behozhatatlanságát föloldani szeretné a mindig függő reflexiók által. Ez viszont a másik oldalon azt jelenti, hogy az ideológiakritikus filozófiatörténeti fölfogás impliciten az atomikus filozófiatörténeti elemek szabad rendezhetőségét is képviseli – természetesen csak az ideológiakritika szolgálatában. A filozófiatörténet és az ideológiakritika egybecsúsztatása ezáltal, végső konzekvenciájában – szintén paradox módon megfogalmazva – a reflektálónak az ideológiakritikától való

streit”-ban vö. W. Ch. Zimmerli: „Ist die kommunikationstheoretische Wende ein Ausweg aus dem Hermeneutikstreit?“, in R. Simon-Schaefer–W. Ch. Zimmerli: *Theorie zwischen Kritik und Praxis. Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule* (Stuttgart–Bad Cannstatt 1975), 95 kk. o.

²³ J. Habermas: „Zu Gadamer’s [...]“, uo.

²⁴ J. Habermas: „Erkenntnis und Interesse“, in *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“* (Frankfurt 1968), 164. o.; először megjelent *Merkur* 1965. december.

²⁵ Uo., 165. o.

emancipációjához vezet. Az általam itt képviseltek és az ideológiakritikus filozófiatörténeti fölfogás megegyezésének látszata onnan ered, hogy a kétszeres egyoldalúságot könnyen tartják az egyoldalúság föloldásának.

d) Úgy nézhet ki, mintha a *filozófiai hermeneutika a filozófiatörténetfölfogása* volna az, ami a legjobban megfelelne a reflexív alapok lefektetéséből eredő elméletkövetelmények, a filozófia és a filozófiatörténet viszonyának. És tényleg, ismert módon, a klasszikus hermeneutika Schleiermarchertől Diltheyig, ugyanúgy, mint az újabb filozófiai hermeneutika Heideggerrel Gadameron át Apelig, bizonyos értelemben a megértés körstruktúrájából mint központi alapfenoménből indul ki. A jelentős különbségekre, amelyek a kör bevezetésének módjában, tehát metodikus-szisztematikus téren fönállnak és visszahatások ugyanazon specifikus meghatározásokra, már utaltunk. Itt még föl kell tárnunk a konzekvenciákat, amelyek — egészen konkrétan — a filozófiai hermeneutika filozófiatörténeti fölfogásának számára a hermeneutikai kör mint a nyelv alapstruktúrája ontológiai hiposztázálásából eminens értelemben adódnak, és amelyek a metodikus-szisztematikus eltéréseken túlmenően adják hozzá a sajátjukat ahhoz, hogy a filozófiai hermeneutika is elmulasztja filozófia és filozófiatörténet viszonyában a gondolati tapasztalat által fölmutatott konstitutív körelméletalkotótovábbfejlesztését.

Mint általános toposzt, amely alatt az elmélet-inhibáló nyelv-ontologizálást összefoglalni lehet, szeretném előrebocsátani: a *filozófiatörténet a fogalomtörténetre redukálódik*. Ebben a képletben már benne rejlenek a lényegi problémák: a filozófia mint másoktól független, s a mindent átfogó és megalapozó nyelviség precízen megfogalmazható tartalmának diakrón minőségváltozása.

Az így szűkítették magyarázatra szorulnak. — Gadamer — teljesen jogosan — utal a *Wahrheit und Methode*-ben arra, hogy Heideggerrel radikálisan megváltozott a hermeneutikus kör, előtte inkább metodológikusan megfogalmazott értelme. Ennek a radikális változásnak a tartalmát, Gadamerrel együtt, a módszertől az ontológiához való fordulatnak tekinthetjük: „A megértés köre tehát egyáltalán nem egy »metodikus« kör, hanem a megértés ontológiai struktúramomentumának leírása.”²⁶ Gadamer viszont, ismert módon, ezeket a fölmutatott struktúramomentumokat a nyelvben fixálja: amint hegelizálóan mondja, az „egy központ, amelyben az én és a világ összefonódnak, vagy még inkább: eredendő összetartozásukat ábrázolják”²⁷. Az így értett „nyelv mint egy hermeneutikus ontológia horizontja”²⁸ természetesen nem mint a konkrét egyes nyelv értendő, amelyet Te és Én használunk. Ha így értették volna, akkor a „Hermeneutikstreit”-ban — legalábbis értelme szerint — forrón körülharcolt tétel: „a lét, amelyet meg lehet

²⁶ H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, uo., 277. o., 16. j.

²⁷ Uo., 449. o.

²⁸ Így szól a harmadik fejezet címe a *Wahrheit und Methode* III. részében, vö. uo., 415 skk.o.

érteni, a nyelv²⁹ nem egy vitatható, hanem egyszerűen egy hibás tétel volna. Itt a „nyelvet” inkább mint „existenciálisat” kell értelmezni, s ez azt jelenti, hogy mint nyelviséget. A nyelviség, a mi konfrontációnk a hagyomány-horizontokkal és azok körkörös struktúrájával, a „teljesség megelőlegzésének” további érvényessége mellett, átfogóan és konstituálóan csapódik le a fogalmakban, az egyes nyelvek konkretizálásaiban. Ebből az a konzekvencia adódik a mi kérdés-összefüggésünkben, hogy a filozófia története mint a filozófia konfrontálódása a saját hagyományával, „horizontösszefolyások” kristályosodási pontjainak történetévé válik a nyelvi kontextusban – röviden: fogalomtörténetté.

Ezáltal érthetővé válik, mit is értünk a két fent említett probléma (filozófia mint a másoktól független, ill. a mindent átfogó nyelviség precízen megfogalmazható tartalmának diakrón minőségváltozása), s az is világossá válik, hogy a két probléma egyenlően-komplementárisan függ össze. A filozófiatörténetet *qua* fogalomtörténetet vagy mint szellemtörténetet diszciplínát fogják föl, amely minden nyelven kívüli paraméter – mint például „munka” és „uralom” paraméterei reflexióját kizárja –, s akkor a filozófiát mint minden olyasmitől függetlent kellene tekinteni, ami saját magát meghatározza, ami egyszerűen abszurd volna; vagy a filozófiatörténet mint fogalomtörténet a „fogalom” alatt a mindent átfogó és megalapozó nyelviséget magát érti, akkor viszont már nem világos, mi legyen ebben még a „történelem”, más szóval hogyan kerülhet ez a nyelviség precízen megfogalmazható tartalmának diakrón minőségváltozásához.

Gadamer, ismert módon, nyilatkozott a hermeneutikus filozófiatörténeti fölfogás problematikájáról, éspedig egy tanulmányában, amelynek már a címe is arra utal, hogy a filozófia és a filozófiatörténet körkörösen elengedhetetlen kölcsönös egymásra-utalási kapcsolatát látták ugyan, de fogalomtörténetileg ismételten rövidre zárták; a tanulmány címe: „Begriffsgeschichte als Philosophie”³⁰. Gadamer ebben egy fogalomtörténeti gondolkodásmódot javasol, amely azonban nem mint fogalomtörténeti kutatás releváns, hanem amelynek célja „a filozofálás kifejezését az iskolai megmerevedésből feloldani és az élő beszéd virtualitása számára visszanyerni”³¹. Az út ennek a célnak az eléréséhez egyrészt a történelmi dimenzió érvényességben-tartásából, másrészt annak érvényessé-tételéből adódik, amely történelmi dimenzió, a zenei felhangokkal összehasonlíthatóan, az élő nyelv minden elemében benne rezeg. „Azon szavak felhangjai, amelyeket használunk, teszük lehetővé a gondolkodási feladat, a filozófia végtelenségét és jelenlétének-

²⁹ Gadamer, *uo.*, XX. o.; előszó a 2. kiadáshoz; *uő.*: *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, *uo.*, 71. o., 21. j.

³⁰ H.-G. Gadamer: „Begriffsgeschichte als Philosophie”, in *Kleine Schriften* III (Tübingen 1970), 237 skk. o.; először megjelent: *Archiv für Begriffsgeschichte*.

³¹ *Uo.*, 249. o.

tartását, és egyedül ez engedi meg annak – minden korlátozottság melletti – beteljesítését.”³²

Az így értett fogalomtörténet, mely az ideológiakritikus filozófiatörténet-fölfogás erős közelségében mozog, mivel mint „fölvilágosodás” „a filozófiai fogalom-szavak fogalmi eredetének lefedettségét [kell] felderítse”³³, bár még *eo ipso* nem tartalmazza a nyelven kívüli paraméterek figyelembevételét, de azáltal mégis fönntarthatja magát a szellemtörténetileg monoparametrikus felületen, hogy benne az új fogalomalkotás már-mindig-is-együttmeghatározottsága a „már kimondott nyelv” révén³⁴ az egyetlen explanáns-elemmé vált a fogalomtörténeti mozgás számára. Gadamer tehát egyáltalán nem oldja meg a monoparametrikus beszűkülés és történelmi mozgás ellehetetlenülésének kettős problémáját, hanem „megfelezi” annak mindkét felét. Mert a már-mindig-is-együttmeghatározottság legalább még *egy* további meghatározót föltételez (mondja már maga a szó is), és más paraméterek lehetőségének elhallgatása révén még semmi sem mondható azok tényleges hatásáról.

Itt Hermann Lübbe egy teorémája léphetne közbe segítőleg, amely a fogalomtörténetet mint „dialektikus folyamatot”³⁵ fogja föl, és pedig mint egyfajta reciprok visszakapcsolódást a terminológiaiilag változó fogalom és a politikai-pragmatikus valóság között. Fogalomtörténet mint a fogalmak *átformálásának* története, pontosabban az áthagyományozott megkülönböztetési cselekvések sémájának változásáé: „nem a fogalom titkos entelechiájának engedelmeskedik, hanem a reális ellentmondások provokációjának, amellyel boldogulnunk kell”³⁶. És Lübbe is kvázi-ideológiakritikusan fejezi ki magát a fogalomtörténet értelmére és céljára irányuló kérdés megválaszolásakor: A cél (de legalábbis az egyik cél) az volna, „megakadályozni, hogy hagyjuk magunkat fogalmak által [...] uralni, azáltal hogy őket már nem mint saját művünket (amelynek igazolása a cél) fogadjuk el és diszpozícióinkhoz állítjuk”³⁷. A gadameri fogalomtörténet ezen „megmentése” viszont általános reflexióink körkörös alapelvét szegi meg; a filozófiatörténetet mint fogalomtörténetet nem *mint* filozófiát, hanem mint annak egy igen specializált eszközét fogják föl. És itt rögtön megmutatkozik a „fogalomtörténet” fogalmának kétértelműsége: Lübbénél ez a *pragmatikus* filozófiatörténet-fölfogás egyik formáját jelenti. – Mégis integrálni kell a fogalom-fejlődés és a valóság-struktúra dialektikus egymásrautaltságának gondolatát – előjelváltozással – a gadameri tézisbe, hogy ne essünk „monoparametrizmus”-ba. Akárhogyan is – a

³² Lásd uo.

³³ Uo., 243. o.

³⁴ Uo., 240. o.

³⁵ H. Lübbe: „Begriffsgeschichte als dialektischer Prozess”, *Archiv für Begriffsgeschichte* XIX (1975), 8 skk. o.

³⁶ Uo., 14. o.

³⁷ Uo., 15. o.

fogalomtörténet mint filozófiatörténet-pótló a hatástörténeti tudás lehetséges teljesítményei dimenziójának csökkenését mutatja.

A filozófiatörténet egy elmélete prolegomenikus alapvetésének köre így bezárul. A filozófia és a filozófiatörténet itt kidolgozott kölcsönös, cirkuláris egymásrautaltsága így megindokolható „érvényesség-logikailag”, elvileg reprodukálható gondolkodási tapasztalatok által, és bizonyosságot tehet teljesítőképességéről a filozófiatörténet legnagyobbbrészt képviselt fölfogásainak integratív kritikája révén (nemcsak ma, de legalábbis a „filozófiatörténet mint filozófia”³⁸ lehetőségének Kant által való fölvetése óta). Végezetül még ki kell emelnünk az itt elérték egy reflexióját és immanens konzekvenciáját a filozófiatörténet erre épülő elmélete számára.

V. Még egyszer: „Minek még filozófiatörténet — és hogyan?”

Az itt fölmutatottak lényege: a filozófia és a filozófiatörténet kapcsolata, mint *kölcsönösen szükséges kötöttség*. Ez azonban nem a két dolog egyenlőségét jelenti, hanem az azonosság egy körkörös kapcsolatát, pontosan a különbségen keresztül. Mi viszont egy kétségbevonatlan legitimitás föltételezéséből indultunk ki, pontosabban: a filozófia kétségtelen legitimitációjából, és erre az antecedensre tettük föl kondicionálisan a filozófiatörténet konzekvenciáját. Mindez azt jelenti, hogy a filozófiatörténetet csak kondicionálisan legitimáljuk, vagyis a filozófia megkérdőjelezetlen legitimitációjának föltétele mellett. E legitimitáció hipotetikus jellegének kategorikussá változtatásához először a filozófiát mint olyat kell kategorikusan legitimizálnunk. A kétoldali tulajdonságok összefonódásának okából, a másik szükségszerű föltételezettségéből következik, hogy ennek a kategorikusságnak a maga részéről valószínűleg filozófiatörténetileg föltételezettnek kell lennie.

És ezzel tényleg így van. Először is szeretném körvonalmazni, mely módon is adódik (a cirkuláris föltétel-összefonódásokra vonatkozó tézisünk összefüggésében) a filozófia legitimitációjának egy a filozófiatörténettől függő variánsa. Ennek a „körvonalazásnak” meg kell feleljen a filozófiatörténetben a filozófia egy szisztematikusan kifejtett elméletének filozófiatörténetileg konstitutív legitimitációja. Egy kapcsolódó második menetben röviden érintjük a metodológiai fő kérdéseket, amelyek a kifejtett elméletben a „filozófiatörténet metodológiájának” központi részét kell képezzék.

³⁸ Ehhez vö. még H. Lübbe: „Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie”, in *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag* (Frankfurt 1962), 204 skk. o.; továbbá W. E. Ehrhardt: *Philosophiegeschichte und geschichtlicher Skeptizismus. Untersuchungen zur Frage: Wie ist Philosophiegeschichte möglich?* (Bern–München 1967), 44 skk. o.

a) Hogyan is áll a dolog a filozófiának filozófiatörténetileg indukált legitimációjával? Mivel a megfelelő helyen már kimerítően beszéltem róla³⁹, itt ezt csak megpendíteni szeretném. A fiatal Hegelnél található az az érdekes elmélet, hogy a filozófiatörténetnek a történelem immanens törvényének, a pulzusának kellene lennie. A filozófia így a történelmére irányuló reflexióból a „filozófia szükségletei” általános törvényének segítségével a saját cselekvése számára egy cselekvési utasítást kaphat. Az általános törvényt így fogalmazhatnánk meg egy „falszifikálható” teljes tétel formájában: Pontosan akkor, és ott mindenhol, ahol az emberi gondolkodás önmagán kívül van, a filozófiának be kell lépnie az emberek életébe, hogy a gondolkodást ismét magához vonja.

Ezáltal, filozófia és filozófiatörténet összefonódásából, a filozófia legitimációjának keresett, filozófiatörténetileg meghatározott variánsa adódik. A filozófia ugyanis azáltal igazolható teljes mértékben a legitimációjában, hogy *szükséges* – nem mint díszítő kultúrkinccs vagy ünnepi szónokok arzenálja különleges ünnepnapokon, hanem mert nélküle a gondolkodás egyre jobban eltávolodna önmagától. A gondolkodás, pontosan ugyanúgy, mint a „valóság”, amelyet föl kell fognia és amelyre ismét visszahat, egyre „örültebbé” válna. A filozófia mint korrektívum szükséges a kudarcot valló racionalitás-típusok számára. A filozófia mint a gondolkodás- és fölismerés-minták hiányának, a gondolkodási tapasztalatban megalapozott tudatossá-válásának és áthidalásának lehetőségalapjaként szükséges – amin én egyúttal a „dialektikát”⁴⁰ is értem.

A filozófia legitimációjának ezen fölfogása vonatkozásában, a filozófia szükségességében a racionálisan önkorigáló evolúció folyamata számára, ahogyan ezt mint az elidegenedett gondolkodás „per viam negationis” magához térését lehet jellemezni, úgy gondolom, integratív kritikával föl lehetne mutatni, hogyan kerülhetett sor a filozófia föladatának más meghatározásaira, és talán azt is meg lehetne *magyarázni*, hogy miért kellett ennek sorra kerülnie. – De hogy ez lehetséges-e, az a filozófiatörténeti kijelentések elméleti státusának sikeres tisztázásától függ, és egyben a metodológia még körvonalazandó területéhez tartozik.

A filozófia ezen funkció-meghatározó legitimációjából visszamenőleg egy tartalmi válasz adódik a kérdésre: „Minek (még) filozófiatörténet?” Ha a filozófia

³⁹ W. Ch. Zimmerli: „Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte im Denken des jungen Hegel. Ansätze zu einer Theorie der Philosophiegeschichte”, in K. Hübner–A. Menne (Hg.): *Natur und Geschichte. X. Deutscher Kongress für Philosophie*, Kiel 1972 (Hamburg 1973), 470 skk. o.

⁴⁰ A dialektikát ugyanis úgy kellene fölfogni, szerintem, mint „a magyarázó és leíró tudatnak az iteráló [...] hiány-tapasztalatot szisztematizáló reflexióját az általa már föl nem fogható (s ezért »kontingensként« aposztrofált valósággal szemben”. W. Ch. Zimmerli: „Was ist das eigentlich – Dialektik?”, in R. Simon-Schaefer–W. Ch. Zimmerli: *Theorie...*, uo. (22.j.) 168. o.

tényleg az elidegenedett gondolkodás korrektívuma, fölépítve a kudarcos racionalitás-típusok hiány-tapasztalatára, és így messzemenően egybeesik azzal, amit „dialektikának” neveznek, akkor a filozófiatörténetnek — a filozófia és a filozófiatörténet viszonyának kölcsönös föltételezettsége mellett — nem lehet más föladata, mint: a mindenkori jelent aszerint megvizsgálni, hogy lehetséges-e illetve mennyire lehetséges benne aberratív gondolkodás az elidegenülés mint tendencia vagy akár tény értelmében, és hogyan viselkedjünk ezzel szemben. Kézenfekvő, hogy mindehhez ennek az aberratív gondolkodásnak az eredetére vonatkozó reflexióra is szükség van. Föl lehetne mutatni, hogy nem véletlen: a filozófiatörténet értelmére és céljára irányuló mai kérdésnek éppen Hegel — és pedig a korai és nem a rendszerkényszer alatt álló, hanem az első jénai idő⁴¹ Hegele — helyez elénk tanulságos modell, abban az általam kontaminált rövid megfogalmazásban: A magát a történetével kölcsönös föltétel-viszonyban tudó filozófia föladata az, hogy korát a tekintetben elemezze, vajon elveszítették-e és milyen módon benne az ellentétek az élő viszonyukat és kölcsönhatásukat, s miféle visszatérést lehetne találni itt a belépéshez az emberek életébe.⁴²

A filozófiatörténet egy elméletének még kifejtendő második részére tartozik ennek az alapgondolatnak a tartalmát szisztematikusan kibontani és viszonyba hozni a hermeneutikus fölfogás „hibáival”, mint a valós fejlődés és a gondolati tapasztalat evolúciója interrelációinak egy dialektikus fölfogási lehetőségével.

b) Csak most, mindezt föltételezve vagyunk készek rá, hogy magunkat a tényeken alapuló filozófiatörténeti kutatás metodikus kérdéseinek szenteljük. Ha csak egy pillantást vetünk a megfelelő kérdések vitájára más történeti diszciplínákban⁴³, mint adottat lehet fölfogni, hogy a filozófiatörténet elmélete megfelelő metodologikus részének nagyon differenciált és absztrakt problémákkal lesz dolga, olyan problémákkal, amelyek végső soron csak nagyon érintőlegesen vetítődnek át a „filozófiatörténeti munka műszabályainak” pragmatikus síkjára. Az elkövetkezendőkben csak két központi problémakört szeretnék érinteni, és annak irányát sejtetni, amelyben azok földolgozását látom. Ezek a problémakörök: „a filozófiatörténeti tevékenység alaptípusai” és „filozófiatörténeti magyarázat”.

Eddig tudatosan elsikkasztottam egy megkülönböztetést: a filozófiatörténet mint filozófia történetének összábrázolása az egyik oldalon és az egyes filozófia-

⁴¹ Mégpedig a már említett (lásd föntebb: 13. j.) „Differenzschrift”.

⁴² Vö. ehhez Hegel: *Gesammelte Werke* 4, 14. o. és J. Hoffmeister (Hg.): *Briefe von und an Hegel I.* (Hamburg 1952), 59 skk. o.

⁴³ Vö. pl. B. Giesen–M. Schmid (Hg.): *Theorie, Handeln und Geschichte. Erklärungsprobleme in den Sozialwissenschaften* (Hamburg 1975), továbbá a „Forschungspraktische Strategien” és „Methodologische Konzepte” címszó alatti tanulmányokat in H.-M. Baumgartner–J. Rüsen (Hg.): i. m. (2. j.), 97 skk. o., valamint R. Simon-Schaefer–W. Ch. Zimmerli (Hg.): *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften: Konzeptionen, Vorschläge, Entwürfe* (Hamburg 1975).

történeti kutatások a másik oldalon. E között a két szélsőség között természetesen tetszőleges számú közbülső lépcsőfok létezik: mint például egyes időszakok története, nemzeti történetek, problémátörténeti vizsgálatok, a különböző filozófusok viszonyára irányuló tanulmányok, forráskritikai tanulmányok stb. Ezeknek a különböző típusoknak a megvitatásánál – amelyek a két említett szélsőségre redukálhatók – a prolegomena keretein belül nem lehet szó egy klasszifikálásról: az, ami itt érdekes, az, hogy a két szélsőség között meg lehet-e állapítani olyasmit, ami egy szignifikáns különbség a metodologikus aspektus tekintetében.

Mint már mondtuk, ezt a kérdést itt nem kellene lezáró jelleggel kibontanom és megválaszolni, hanem csak az irányt kellene sejtetni, amelyben én egy eljövendő földolgozás és megválaszolás lehetőségét látom. Azt hiszem, be lehet bizonyítani, hogy *nem* létezik szignifikáns különbség, hanem itt is csak a filozófia és a filozófiatörténet körkörös alapviszonya válik alapvetővé: Mindkét „szélsőség” két konstitutív elem egy kölcsönös viszonyából áll: a filozófia vezérmotívumából, amelyet „az Egész eszméjének” vagy – tudományfilozófiailag – „explanáns”-nak nevezhetünk, s a filozófiatörténeti adatokból, melyeket egyedieknek vagy „explanandának” nevezhetünk. Ezt a filozófiatörténetekben valóban – ugyanúgy, mint az egyediek filozófiatörténeti résztanulmányaiban – besorolják a nagyobb összefüggésbe, vagy akár megmagyarázhatják. A különbség, s ezt kellene megmutatni, csak fokozati abban az értelemben, hogy az érdeklődés az egész ábrázolásánál a „totalításra”, a részábrázolásoknál ezzel szemben inkább az egészbe besorolandó különállókra irányul. Hogy ez valóban így van, azt – esettanulmányyszerűen – a filozófiatörténeti össz-ábrázoláson és a különálló kutatásokon lehetne bebizonyítani. Például a résztanulmányokban mindig föltételezett az „egészre” vonatkozó elméleti föltételezések „set”-je, vagy ellenkezőleg, a teljes ábrázolásoknál mindig föltételezett a doxográfia hermeneutikailag vitatott lehetősége. Az értelmezési és magyarázati minták, amelyeket a problémakör kidolgozásában megtalálhatunk, legnagyobbrészt gyakorlati eredetűek, mivel a kontingensekre vonatkoznak.⁴⁴

Implicit módon már érintettük a filozófiatörténeti magyarázat problémamezejét. Itt nem a lehetséges magyarázatformák felsorolásáról van szó, hanem két kérdés tisztázásáról, amelyek szintén szorosan összefüggnek egymással, és pedig a következő kérdésekről: „Lehetségesek-e magyarázatok a filozófiatörténet keretein belül?” és, ebben részben bennefoglalva, „Hogyan is néz ki a filozófiatörténeti magyarázatok mintája?” Mindkét kérdést hihetetlenül sokféle módon lehet megközelíteni. Minden megválaszolási kísérlet alapföltételének viszont a

⁴⁴ Ezen azt értjük, hogy ilyen esetekben mindig egyes faktorok kerülnek említésre, mint például a „szűkre szabott idő”, tehát az illető filozófiatörténész munkaszituációjának véletlen meghatározásai, hogy például a szociális paramétereket miért nem vizsgálták meg, holott az egész érdeklődésének mértékében és „elmélet-divatosan” így kellett volna legyen.

„természet-” és „szellemtudományok” „magyarázatának” ill. „megértésének” az általános tudományelméletben igen erősen lehorgonyzott, szigorú elválasztásának megszüntetése kell legyen. „Megszüntetés” alatt semmiképpen sem minden különbség tagadását értem, hanem – amint mondtam – mindkét csoport tárgy- és meta-elmélete „összefonódóan-kölcsönös szolgáltatásai”⁴⁵ lehetőségének fölmutatását. E mellett a föltétel mellett aztán majd megmutatkozik, hogy mik azok az igények, amelyeket egy magyarázattal szemben fölállítanak, amikor azt definiálják, hogy milyennek is kell lennie ahhoz, hogy mint „magyarázatot” elfogadják. A magyarázat-pragmatika egyben arról is dönt, hogy egy antecedenst egyben már mint explanánst kell-e fölfogni, vagy ehhez egy rekurzusra van-e szükség, magasabb fokú elmélet-elemekhez. Ezen rész kidolgozása ellentétben a jelen elemző transzcendentálfilozófiai dialektikájával és egyéb vitáival a magyarázat fogalmáról a történelemtudományokban⁴⁶ arra hat majd ki, hogy sem „helyes magyarázatok” vs. „pszeudo-magyarázatok”, sem pedig különböző magyarázattípusok nem léteznek, hanem csak különböző követelmény-standardok és, ennek megfelelően, különböző extenzív és intenzív paraméter-mennyiségek⁴⁷.

Ennek következtében anticipálható, hogy ennek a problémakomplexumnak mindkét fő kérdésére egy és ugyanazon válasszal lehet felelni: Egy filozófiatörténeti magyarázat lehetséges, és a standardok, amelyek meghatározzák, összefoglalhatók „a plauzibilitás egy logikájában”: nincs szükség a filozófiatörténeti magyarázat saját mintájára, hanem ez a plauzibilitás-logika mértéke szerint levezetett általános magyarázatséma szerint működik, amely megfelelő specifikus levezetésekkel minden terület számára érvényes lesz, amelyen valamit meg kell magyarázni, amely tehát – más szavakkal – *megértésre*⁴⁸ vár.

⁴⁵ Vö. ehhez W. Ch. Zimmerli: „Paradigmawechsel und Streitbehebung. Einheitswissenschaft einmal anders”, in R. Simon-Schaefer–W. Ch. Zimmerli (Hg.): *Wissenschaftstheorie...* i. k. (22. j.), 352 skk. o.

⁴⁶ Instruktív áttekintést ad a problémákról az analitikus diszkusszió keretein belül K. Achman: *Analytische Geschichtsphilosophie. Eine kritische Einführung* (Freiburg–München 1974), különösen 151 skk. o. Különösen megvilágosítónak lehet nevezni G. H. von Wright művét: *Erklären und Verstehen* (németül: Frankfurt 1974); vö. még „Transzendentele Analysen” és „Dialektische Reflexionen”, in H. M. Baumgartner–J. Rüsen (Hg.): i. m., 253 skk. o. Továbbá: H. M. Baumgartner: *Kontinuität und geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft* (Frankfurt 1972), 288 skk. o.

⁴⁷ A kavantifikálás-differenciálás, extenzió és intenzió szerint, megpróbálja elfogadni, hogy az is lehetséges: egy adott magyarázattal szemben több magyarázati lépést (egy potenciálisan végtelen regresszus irányában) követelünk, mint ahogyan az is lehetséges, hogy minden lépés számára szigorú kritériumokat követeljenek (mint például: nem akarunk több statisztikai magyarázatot elfogadni, vagy valami hasonló). Véleményem szerint viszont mindkettő a kiindulásban bevezetett és így érvényes, és ez azt jelenti: általánosan elfogadott magyarázat-pragmatikától függ.

⁴⁸ „Megértés” ezek szerint semmi más, mint egy másik kifejezés az egy bizonyos

Nincs szükség külön annak megemlítésére, hogy az elmélet végső részét kitevő „plauzibilis logikája” nem állhat semmi másból, mint a retorika és a hermeneutika reflexív kidolgozásában – egyszersmind vitában a kritikai elmélet⁴⁹ hasonló kommunikációelméleti kísérleteivel.

Mindennek, be kell vallanunk, legalább részben program-jellege van, viszont úgy gondolom, olyan program-jellege, amely (legalábbis a gondolat-tapasztalat terén) bármikor bebizonyítható interszubjektív módon, és melynek teljesítmény-ígéretei szerintem még emelkedőben vannak.⁵⁰

(Fordította *Becker Ferenc*)

követelmény-standardtól függő módon levezetett magyarázatra *et vice versa*.

⁴⁹ Összehasonlítául például H.-G. Gadamer: *Rhetorik...*, i. k. (21. j.); J. Habermas: „Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz”, uő. és N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* (Frankfurt 1971), 101 skk. o.; uő.: „Wahrheitstheorien”, in *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für W. Schulz* (Pfullingen 1973), 211 skk. o.

⁵⁰ Ezen föltevés jogossága arra a sejtésre alapozódik, hogy a filozófiatörténet az általános historizálódás említett folyamatában egyre jobban konszolidálódik – egyben mint az egész szakma „bástya”-diszciplínája – és hogy ezáltal az eddig figyelmen kívül hagyott elméleti hiány érzékelhetővé válik.

A FICHTE-STUDIEN KÖTETEI

MEZEI BALÁZS

Az amszterdami Rodopi kiadó gondozásában 1900 óta jelenik meg a Klaus Hammacher, az időközben elhunyt Richard Schottky és Wolfgang H. Schrader által szerkesztett *Fichte-Studien*. A vállalkozás, amelynek gondozását a Fichte-Társaság végzi, több szempontból is jelentősnek tekinthető. Mint az első kötet rövid bevezetője is közli, a sorozat kettős célt szolgál. Először is Fichte munkásságának vizsgálatát kívánja előmozdítani olyan szakirányú tanulmányok formájában, amelyek vagy történeti részproblémákkal, vagy átfogó szisztematikus vizsgálatokkal foglalkoznak. Ezen túlmenően azonban a kiadványok kifejezetten megfogalmazott célja az is, hogy lényeges pontokon járuljanak hozzá általában a transzcendentális filozófiai hagyomány modern feldolgozásához és továbbgondolásához. Ennek érdekében összehasonlító filozófiatörténeti elemzéseket is közöl, valamint olyan szisztematikusnak tekinthető írásokat, amelyek kiindulópontja a fichte-i életmű egy-egy fejezete.

A *Fichte-Studien* egyes számait különösen használhatóvá teszi a kutatók és az érdeklődők számára az a tény, hogy felépítésük tematikus. Ez alól csupán az első kötet jelent kivételt, amely inkább arra törekszik, hogy a Fichte-kutatás jelenlegi állásáról, illetve a legfontosabb kitekintési pontokról adjon számot. A további kötetek azonban a társadalomfilozófia, a transzcendentális filozófiai és az evolúciós elmélet, valamint a kozmopolitizmus és a nemzeti eszme középpontba állításával már általában olyan dolgozatokat közölnek, amelyek a tematikus megjelölésekhez kapcsolódnak. A *Kozmopolitizmus és a nemzeti eszme* című kötet (Band 2) olyan témákkal foglalkozik, mint például Fichte nemzeteszmeje és ennek kapcsolata a kozmopolitizmushoz; Fichte és Humboldt nézete a nemzeti nyelv fontosságáról; Fichte nevezetes „Beszédei a német nemzethez” mai szempontú taglalása. A dokumentumok között találjuk Fichte és a szabadkőművesség kapcsolatának elemzését, vagy Fichte viszonyulását a zsidósághoz.

A *Társadalomfilozófia* című kötet (Band 3) egyebek mellett Fichte felfogását elemzi Németország felsőbbrendűségéről; a „jogállam” fichte-i átalakításáról; a „jogállam” és a „kulturállam” fichte-i fogalmairól. Dolgozatot olvashatunk Fichte „intellektuális szemlélet” fogalmának misztikus gyökereiről; a hermetikus demokrácia gondolatkörének hatásáról Fichte gondolkodására, valamint az „interperszonalitás” fogalmáról a korai Fichténél.

A *Transzcendentális filozófia és evolúciós elmélet* című kötet (Band 4) a két fogalomhoz kapcsolódó felfogások alapos bemutatására törekszik. Így részletesen taglalja azon filozófiai felfogások közös vonásait, melyek az evolúciós elmélet elutasításához vezetnek, elemzi az idealista „tapasztalat” naturalisztikus (agyi) alapjait; s részletesen bemutatja a két gondolatkör logikai szerkezetét.

A *Fichte-Studien* további kötetei elkanyarodnak az általános problémacentrikus megközelítéstől és elsősorban a fichtei életmű egyes korszakait vizsgálják. Mindeközben alapos tanulmányok mutatják be az egyes Fichte-művek főbb gondolatait, ezeknek logikai és tartalmi szerkezetét, kapcsolatukat a német és az európai filozófiatörténet korábbi, illetve későbbi felfogásaival. Ennek kapcsán természetes módon kerül sor a XX. századi európai filozófia, többek között Husserl és Heidegger Fichtéhez fűződő kapcsolatairól. Ezek a tanulmányok világossá teszik, hogy a klasszikus német filozófia két meghatározó jelentőségű alakja mellett (Kant, Hegel), a két, viszonylag kisebb hatású gondolkodó (Fichte és Schelling) közül e tanulmánykötetek központi alakja milyen mély hatást gyakorolt a következő nemzedékek gondolkodására. Nemcsak Husserl gondolta azt, hogy filozófiája a fichtei énfilozófia tökéletesítése és betetőzése; nemcsak Heidegger viszonyította saját törekvéseit egyre nagyobb hangsúllyal a „Tudománytanhoz”, hanem olyan gondolkodók is merítették Fichtétől, mint Heinrich Rickert vagy a napjainkban idehaza is ható Jean Nabert. Fichte filozófiája természetesen kevésbé népszerű azokban a körökben, melyek a kortárs gondolkodásban elutasítják a filozófiai „megalapozás” különféle kísérleteit.

Érdemes felhívni a figyelmet arra a tényre, hogy a *Fichte-Studien* valóban nemzetközi fórumként működik. Szerzői elsősorban az eurokontinentális országok filozófusai, akik között nagy hangsúllyal jelennek meg (a német filozófusokon túlmenően) a közép-európai gondolkodók. Itt a lengyelek törődnek a legtöbbet Fichtével, de találunk cseh, osztrák, orosz, olasz, valamint – s ezzel elhagyjuk az európai horizontot – több japán szerzőt is. Hazánkat Kiss Endre és Lendvai L. Ferenc képviselik egy-egy tanulmánnyal.

FICHTE POLITIKA-FOGALMA*

KARL HAHN

Fichte filozófiája, a szabadság filozófiájaként, megszüntethetetlen ellentétben áll a determinisztikus rendszerekkel, mint például a Hobbesé vagy Spinozáé, s e rendszerek meghaladását tárja szemünk elé. Mindez azonban nem állítható Fichte politika- és társadalomelméletéről; a kiindulópont és néhány részlet különbözősége ellenére a lényeges pontokat illetően itt széles körű megegyezés áll fenn.

Fichténél – hogy egy jelentős megegyezést nevezzek meg – a jog éppúgy az államjogra redukálódik, mint Hobbesnál és Spinozánál. Az emberek között csak egy közösségen belül és csak pozitív törvények alatt lehetséges jogi kapcsolat, állítja Fichte *A természetjog alapjában*¹, s ismétli meg ugyanezt az 1812-ben íródott *Jogtan*-ban: jogi állapot az államon kívül nem lehetséges; minden jog államjog.² Mindehhez járul az, hogy az államot a társadalom fölérendelt, szuverén kényszerhatalomként gondolja el. Noha *A természetjog alapját* Fichte még liberális-jogi módon kezdi el, s e kiindulópontból az következik, hogy a szabadság törvényeként és a szabadságért fennálló törvényként fölfogott jogi törvényt a szabadságnak kell megvalósítania.³ De már az ősjogok tárgyalása után a *Jogtan* második fejezete úgy kezeli a kényszerjogot és ehhez kapcsolódóan az állam megalapítását, mint egy, az individuumok fölé rendelt szuverén kényszerhatalmat. Mint ahogyan Hobbesnál, Spinozánál és az újkori szerződéselméletekben, melyekbe Fichte visszaesik, a közösség szuverén felsőbbbségi- és uralmi államként fogalmazódik meg, melyben az állam túlereje, a minden hatalmat magában koncentráló állami erőszak a polgárok, vagy helyesebben: az alattvalók tehetetlenségével áll szemben.

* „Fichtes Politikbegriff”, in *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, hg. v. Klaus Hammacher, Felix Meiner, Hamburg, 204–211. o.

¹ Fichte: *Sämtliche Werke* III. 148. o.

² SW X. 499. o. Vö. K. Hahn: *Staat, Erziehung und Wissenschaft bei J. G. Fichte*, München 1969, 103 sk. o.: „A hatalom, mint a jog föltétele és az állam mint a jog valósága” és Hansjürgen Verwey: *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg–München 1975, 99 sk. o.: „Az államszerződés mint a természetjog megvalósítása”.

³ SW III. 92 sk. o.

Tézisem szerint az, az egész jog-, politika- és államelméletet végül is meghatározó középponti jelentés, amelyet Fichténél a már említett második fejezettől kezdődően a kényszerjog kap, *de facto* érvényteleníti az eredeti, liberális-jogi kiindulópontot. A jog minden további – hogy csak néhányat nevezek meg, a civil-, a tulajdon- és a gazdasági jog – problémájának megoldása annyiban előremeghatározott, amennyiben azt az államra bízhatjuk s az államra is kell bízunk, hiszen az individuumok nem pusztán fizikai hatalmukat, hanem jogi ítéletüket is az államnak vetették alá.⁴ Ez az állami tevékenység folyamatos kiterjedését vonja maga után, s következetesen vezet el az államszocializmushoz. Ez az egész gazdasági és jogi-politikai területet uraló szocialisztikus állam – mellékesen megjegyezve – szükségképpen világállam, melyben minden ember egyetlen, túlerővel rendelkező főhatalomnak – legyen az egyetlen személy vagy egy közösség – van alávetve, mivel az alaptételt, miszerint az államon kívül nem létezik jog, az államközi területre is alkalmaznunk kell, noha Fichte ezt nem tette meg. Amíg fönnáll az államok pluralitása, melyek között – amennyiben a Fichte által említett alapelvet igaznak tartjuk – a jognélküliség állapota áll fön, s ennek következtében egymáshoz való viszonyukat a tiszta hatalmi politika határozza meg, addig mind az államon belüli, mind a államok közötti kölcsönös függés következtében az államon belüli jog kétes, nem biztosított, vagyis nem jog. Így a fichtei jogelmélet dilemmája ebben az alternatívában jut kifejezésre: vagy a teljes jognélküliség, vagy egy minden atalmat önmagában koncentráló világuralkodó. A politikára alkalmazva mindez azt jelenti, hogy a hatalom pluralitása a jognélküliség állapotának felel meg. Annak, aki elfogadja a tézist, miszerint a politikai előfeltétele épp a hatalom pluralitása, a föntiekből arra kell következtetnie, hogy Fichte jog- és államelmélete végül is megszünteti a politikát.

Véleményem szerint csak akkor szabadulhatunk meg a fölmutatott következményektől, mindenekelőtt a szocialisztikus világállam⁵ következményétől, ha az épp ellenkező utat választjuk, mint ahogyan azt Fichte is fölvázolta *A tudás emberének rendeltetése* című 1794-es előadásában. Ebben az előadásban Fichte egy olyan társadalmi rendet szándékozik megalkotni, melyben az állam mint kényszerhatalom legalább e tendencia tekintetében fölöslegessé válik. Fichte ott arra utal, hogy „a társadalmat egyáltalán nem szabad összecserélnünk a társadalom különös, empirikusan meghatározott formájával, melyet államnak nevezünk. Az államban való élet nem tartozik az ember abszolút céljai közé [...],

⁴ SW III. 100 sk. o.

⁵ E következmény mellett szóló utalás található *A természetjog alapján* (SW III. 369. o.): „A föntiek szerint minden egyénnek joga van arra kényszeríteni mindenkit, akivel találkozik, hogy vele vagy egy államba lépjen, vagy működési területét elkerülje. [...] Ebből következik a tétel, hogy azt, aki nem államban él, a rátaláló első állam jogilag kényszerítheti arra, hogy magát vagy alávesse, vagy a közeléből eltávozzék. E tétel következtében minden ember, aki a Föld felszínén lakik, fokozatosan egyetlen államban fog egyesülni.”

hanem csak bizonyos körülmények között jelenlevő eszköz egy tökéletes társadalom megalapításához. Az állam [...] saját megsemmisítéséből indul ki: minden kormányzat célja a kormányzat fölöslegessé tétele.”⁶

A főt említett előadásban vázolt út következtében a praktikus ész primátusát állító filozófusnak, társadalom- és politika-teoretikusnak gyakorlati elvek szerint kellene elkezdenie a társadalom fölépítésének minden területen teljes kifejtését. Az erkölcsstanban nem lenne szabad a politikai és társadalmi problémák tárgyalását a jog- és államtanra vonatkozó utalással abbahagynia, mint ahogy azt Fichte 1798-ban tette.⁷

A jogelméletben a gyakorlati társadalom- és politikaelmélet, helyesebben a társadalmi praxis elméletének teljes kifejtése után, a főt említett liberális-jogi kiindulópont szerint először a társadalom különböző szakterületeit jogi fölépítésükben, tehát legelőször a házasság- és családjogi, továbbá a civil-, tulajdon- és gazdasági jogi rendet kellene tárgyalni.

E módszertani, a gyakorlati ész primátusa által előírt eljárással először is elkerülhetnénk az individuális pozícióba való visszaesést, mivel Fichte interszonalis elméletének következtében az individuumokat eleve jogi-társadalmi kapcsolatokba és kötelékekbe ágyazottként kellene elgondolnunk, úgyhogy az

⁶ SW VI. 306. o.

⁷ SW IV. 300. o.: *Von den Pflichten beim Widerstreite der Freiheit vernünftiger Wesen.* [...] Nem általában a szabadság között, hanem értelmes lények meghatározott szabad cselekvései között azáltal jön létre összeütközés, hogy az egyik szabadságot jog- és kötelességgellenesen a másik szabadságának elnyomására használják föl. [...] De ez az együttállás csak azáltal lehetséges, hogy mindenki szabadon – mert szabadnak kell lennie és maradnia – korlátozza egy bizonyos, a többiek által kizárólag számára átengedett szférára szabadságának használatát; ennek ellenében minden megmaradt területet éppúgy átengedi fölosztásra a többieknek. Így ugyanabban az érzéki világban mindenki szabad a saját részében anélkül, hogy valaki más szabadságát korlátozná. Ez az idea realizálódik az államban, mely ezenfelül, mivel mindenki jóakarátával nem számolhat, az individuumokat kényszerrel tartja határaikon belül. [...] Az állam kényszerrel tartja fönn az individuumok között általa bevezetett rendet is. Amikor ezért többek szabadságának használata összeütközik, az állam dolga, hogy azt elsimítsa, s az egyén kötelessége ezt az államra hagyni. Következésképpen előzetesen nem belátható, hogyan beszélhetünk az egyének kötelességéről többek szabadságának összeütközésekor. Sokkal inkább úgy tűnik, e pontot érintő kötelességeinek mindenki már előre eleget tett, amikor közreműködött az állam alapításában, s alávetette magát annak. [...] Ezáltal ezt a tételt nyertük: mindazok a kötelességek, melyekről jelenleg szó van, csak ott lépnek érvénybe, ahol az állam nem tud segíteni s amennyiben nem tud segíteni.” A gyakorlati ész primátusából következően Fichtének az épp ellenkező tételt kellene posztulálnia. Az állam mint kényszerhatalom csak ott lép elő, ahol a konfliktus liberális-gyakorlati megoldása többé nem lehetséges. Fichte államelméletében azonban *prima ratió*vá válik az *ultima ratio*. A konfliktus megoldásához Fichtének úgy kellene hozzákezdenie, mint egy kiemelkedően fontos problémához, s nem helyezhetné át azt a technikai-gyakorlatiba.

össztársadalom nem mint izolált individuumok, hanem mint már jogilag megszervezett társadalmak sokasága jelenik meg, melybe az individuumok integrálódtak. Másodsor eredményként adódhatna, hogy a család-, gazdaság- és civiljogi, továbbá a nyilvános jogi viszonyok, melyek alapvető elve a kölcsönösség, ezen elvnek köszönhetően a kapcsolatok messzemenően önmagát-hordozó és önmagát-szavatoló szövődékét jelenítik meg, úgyhogy a kényszerjog alkalmazása a minimumra csökkenhetne. Mindenesetre nem lenne szükséges, hogy az államot elsődlegesen és lényegileg túlerőben lévő kényszerhatalomként, szuverén uralmi és felsőbbbségi államként gondoljuk el.

Zárójelben említsük meg, hogy a Fichtével azonos elvekből kiinduló P.-J. Proudhon az itt javasolt utat választotta és egybevágó eredményekre jutott.⁸ Proudhon koncepciójában a politikai szabadság és a politikai tekintély egyensúlyban van; ezzel szemben Fichte államelméletében az államhatalom a szabadság veszélyeztetéseként jelenik meg, amit a felsőbbbség-állami struktúrában és az ennek megfelelő instrumentális politika-fogalomban alapoz meg. A fichtei államkonceptió szabadságot veszélyeztető karaktere mindenekelőtt az 1813-ban született politikai tárgyú írásokban válik nyilvánvalóvá, ahol Fichte olyan messzire megy, hogy a diktatúrát, amennyiben az biztosítja a békét, ideiglenes szükségszerűségként erkölcsileg és jogilag igazolja. További, önmagában nem bizonyító erejű

⁸ Mialatt a szerződéselméletben és Fichte jogelméletében szintén az emberek egymás közötti kapcsolatainak az állam a médiuma, Proudhon koncepciója szerint az emberek eredetileg egymás közötti kölcsönös elkötelezettségekbe lépnek be. „A társadalmi szerződés emberek emberekkel való megállapodása, egy megállapodás, melyből annak kell létrejönnie, amit társadalomnak hívunk.” (P.-J. Proudhon: *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*, nouvelle édition par C. Bouglé et H. Moysset, Marcel Rivière, Paris 1924, 187. o.) Mialatt a társadalmi szerződésnél az egyénektől elvárják, hogy „egy választott vagy rájuk erőszakolt autoritás javára teljes hatalmukról lemondjanak, kevesebb jogot kapjanak és kevesebb garanciát és kezdeményezést tartsanak meg, mint amennyi terhet és kötelességet kirónak rájuk”, a föderatív szerződés lényegi feltétele, „hogy a szerződést megkötő szuverenitásának és cselekvési szabadságának egy részét állandóan megőrzi, s e rész nagyobb annál, amit föl adott”. (P.-J. Proudhon: *Über das föderative Prinzip und die Notwendigkeit, die Partei der Revolution wiederherzustellen*, in P.-J. Proudhon: *Ausgewählte Texte*, hg. v. Thilo Ramm, Stuttgart 1963, 232. o.) „Minden elkötelezettség [...], mely a felektől a teljes részvételt követeli meg, megfosztja őket függetlenségüktől, s teljesen föl adozza azt az egyesülésért; ezért ez egy túlzott elkötelezettség, mely mind a polgárnak, mind az embernek egyformán ellenszegül.” [Uo. 227. o.] Fichte művében, *A természetjog alapjában* ezzel ellentétben azt követeli, hogy „egész hatalmukat egy harmadik kezébe kell letenniük, akiben megbíznak. [...] Tehát mindkettő egy harmadiknak kell hogy alávesse fizikai hatalmát és jogi ítéletét, azaz minden jogát.” (SW III. 100 sk. o.) Proudhon és az individuális-szerződéselméleti – különösképpen a rousseau-i – koncepciók különbségéhez vö.: Karl Hahn: *Föderalismus. Die demokratische Alternative. Eine Untersuchung* z R.-J. Proudhons sozial-republikanisch-föderativem Freiheitsbegriff, München 1975, 249 sk. o.

érvként említhetjük Fichte Machiavelli-följegyzését, melyben „Machiavelli politikájának fő elvét” a sajátjával azonosítja.⁹

Fichte jog-, állam- és politikaelmélete tehát nem amaz eredeti kiindulópontnak egyedül megfelelő kérdés föltevése körül koncentrálnak, hogy hogyan valósítható meg a jog a szabadság által, hanem a jog kikényszeríthetőségének problematikája körül. A jognak kikényszeríthetőnek kell lennie; hogyan szavatolható, hogy a jogérvényesítés számára szükségszerű kényszerhatalom először is jogot és ne jogtalanságot juttasson érvényre, s másodsor, hogy mindezt a szabadság megsemmisítése nélkül tegye. A redukált kényszerjogi kiindulópontból tekintve mindkét probléma megoldhatatlannak bizonyul, s Fichte jog- és államelmélete zsákutcába torkollik. Ez az apória először az 1812-ben írt *Jogtanban* vált nyilvánvalóvá, ahol Fichte elismeri, hogy a szabadság védelmére létrehozott kényszermechanizmus determinálja és ennek következtében megsemmisíti a szabadságot. „[...]az intézkedések, melyeket [a szabadság] megvédése érdekében foganatosítottunk” – írja – „épp ellenkezőjét, annak megsemmisítését eredményezik”.¹⁰ „E föltételek mellett az ember egyáltalán nem rendelkezik szabadsággal”, mert „az ember szabadsága a természeti [...] és] jogi szükségszerűség törvényei alá rendelődik.”¹¹ „A tétel szerint – mely kimondja, hogy az államhatalom föllállításával az akaratot a joghoz kötjük, s ezáltal teljesen lehetetlen, hogy valaki a jognak meg nem felelő akarattal bírjon – az akarat e területen, s amennyiben az az embert is magában foglalja, úgy általában a mechanizmus *következménye*”¹², „materiatlan és minőségileg principiátummá, a szükségszerűség produktumává válik.”¹³

Véleményem szerint Fichte jog- és államelméletének fő jelentőségét az képezi, hogy a szerződéstheoretikusokkal – Hobbestól Rousseau-ig, Kantot is beleértve – szemben a probléma megoldhatatlanságát a szerződéselméleti és kényszerjogi kiindulóponton belül ismerte föl, mivel épp apóriájával haladja meg az újkori szerződéselméleteket s kínál ezáltal szabad utat egy, gyakorlati filozófiájának és interperszonális társadalomelmélete liberális alapintenciójának megfelelő politikaelméletnek.

⁹ SW XI. 420. o. Vö. Hansjürgen Verwey: i. m., 321 sk. o.: „A nemzetközi jogtól a hatalmi politikáig” és Richard Schottky: Johann Gottlieb Fichte, „Nemzeti államraison a külpolitikában”, in Schottky: *Texte der politischen Theorie*. Kommentar, München 1977, 175 sk. o.

¹⁰ *Rechtslehre*, hg. v. Hans Schulz, Leipzig 1920, 46. o.

¹¹ Uo. 42. o.

¹² Uo. 46. o.

¹³ Uo. 45. o. Vö. K. Hahn: *Staat, Erziehung und Wissenschaft bei J. G. Fichte*, München 1969, 129 sk. o.: „Egy önmagában zárt, önmagát hordozó csak-juridikus világ megvalósíthatatlansága” és Hansjürgen Verwey, i. m., 270. o.: „A »Jogtan« apóriája a konstitúció kérdésében” és 273. o.: „A jogtudomány elvi dilemmája”.

Fichte kísérletei az 1812-es *Jogtan*ban és az 1813-ban született írásaiban, melyek arra irányulnak, hogy jog- és államelméletének ezen fundamentális ellentmondásait föloldja, véleményem szerint nem bizonyulnak elfogadhatónak. Az 1812-ben íródott *Jogtan*ban azáltal próbálja föloldani az apóriát, hogy az államot jogilag kötelezi az általa totálisan uralt gazdasági és politikai területen túl „mindenki szabadságra-nevelését szolgáló intézmények”¹⁴ létesítésére, azaz arra, hogy a gazdaságon és a politikán túl hozzon létre egy pedagógiai, kulturális és tudományos szabad-teret. Ez a megoldás nem kielégítő, mivel egyrészt a jogtan dilemmája, mely szerint a jogérvényesítést egy kényszerhatalom garantálja, fönnyom, másrészt ezzel az emberi lét két egymással összeegyeztethetetlen szférára, a szolgaság és a szabadság területére szakad szét, harmadszor pedig ezzel elsikkad az, hogy a gazdasági és a politikai szabadság az össz-szabadság rész-realizációiként magáértvaló értéket jelenítenek meg. A gazdaság és a politika nem szolgálna a szabadság kibontakozási területéül, s a szükségszerűség ezen alapterületeket meghatározó törvénye azok tényleges dominanciájával gyarapodva a szellemi-kulturális szférát is determinálná. A szabadság, s épp az erkölcsi szabadság, nem valósulhat meg a politikán és a gazdaságon túl, hanem csak bennük, médiumukként.

Az 1813-ból származó politikai írásokban tett kísérlet, mely a jogtan említett dilemmáját, a jogérvényesítés szavatolásának problémáját azáltal próbálja kiküszöbölni, hogy az uralmi igényt a tudósok számára vindikálja, annyiban elvileg az apórián belül marad, amennyiben a – szerintem – meg nem engedhető föltevésből indul ki, miszerint az állami-politikai uralommal megbízott tudósok hatalommal vannak fölvértezve a téves jogfölfogások, a hatalommal való visszaélés és a korrumpálhatóság ellenében. Mivel a szabadság ambivalenciája, korrumpálhatósága nem szüntethető meg teljesen és abszolút módon, a tudós-uralom szintén nem biztosítja a jogérvényesítés szavatolását. Kant tézisének következtében, mely szerint „nem elvárható és nem is kívánatos, hogy a királyok filozófájanak vagy a filozófusok királyokká váljanak, mert a hatalom birtoklása az ész szabad ítéletét elkerülhetetlenül megrontja”¹⁵, az államban a tudósok uralma a jog és az ész szavatolása helyett sokkal inkább a tudományok korrumpálódását okozza.

De ha ezt a megfontolást visszautasítjuk, amint ezt például Verweyen teszi, aki a Fichte által megcélzott, ámde nem fölhasználható módon kifejtett megoldást elfogadhatónak tartja, úgy az legföljebb egy olyan pozíció számára lehet elégséges, mely a politikát az állami kényszerrel végrehajtott jogérvényesítésre redukálja, egy olyan pozíció számára tehát, mint amilyen kétségkívül Fichte pozíciója is. Ezt a megoldást Verweyen úgy jellemzi, mint „egy magasabb hatványú demokráciát [...], melyben nem az erősek önkénye, hanem a köz tárgyi hozzáértés által meghatáro-

¹⁴ *Rechtslehre*, 51. o. Vö. K. Hahn, i. m., 139 sk. o.

¹⁵ Kant: *Zum ewigen Frieden*, zweiter Zusatz.

zott akarata jut érvényre. A demokrácia ezen ideájában Fichte kiterjeszti egy, már az 1798-ban írt *Erkölcstanban* meghatározó, föltétlenül szabad, a »tudósköztársaságon« belül csak az ész által korlátozott verseny gondolatát az egész népre. A jognak érvényt szerző akaratra irányuló kérdést egy mindenki számára nyitott diskurzusban kell megválaszolni, melyből az uralkodó kinyerheti mindenki belátásának desztillátumát. Ha figyelembe vesszük a jogtan előző szakaszokban vázolt elvi problémáját, azt kell mondanunk, hogy Fichtének az *Államtanban* kifejtett gondolata talán legközelebb jár a probléma megoldásához. Nemcsak minden, az államban benne foglalt individuum formális szabadsága őrződik meg az egyedül a tárgyi kényszer által meghatározott versenyben, hanem a mindenkori lehető legnagyobb garanciát is kínálja arra, hogy az érvényre juttatott jog szavatolja mind az életesélyek egyforma fölosztását, mind a szociális élet állandó haladását egy erkölcsi közösség felé.”¹⁶

Bármennyire is ellenkezik ez az értelmezés a szándékkal, mégis meg kell kérdeznünk, hogyan egyeztethető össze egy nyitott diskurzus és egy egyedül a tárgyi kényszer által meghatározott verseny az uralkodó és az uralmi állam struktúrájának túlerejével, melyhez Fichte az 1813-ban írt *Államtanban* is ragaszkodik; szavatoltnak tekinthető-e a diskurzus nyitottsága az uralkodó túlereje és a polgár tehetetlenség esetén?

Ez a megoldás, mivel itt a politikai gyakorlatot még felsőbbség-állami uralmi gyakorlatként értelmezi, nem kielégítő egy olyan politikaértelmezés számára, mely a politikát a szabadság kibontakozási területeként, s a politikai gyakorlatot a politikai szabadság megvalósításaként fogja föl. Azonkívül a politikai szabadságot nem cserélhetjük föl a polgári szabadsággal. A Fichte államelméletében kiindulópontba helyezett szabadság-fogalom a formális és polgári szabadság fogalma, mely az annak biztosítását célzó állami tevékenységnek nem szubjektuma, hanem objektuma. A Fichte által centrális jogi-politikai célként megjelölt kölcsönös biztonságot nem a kölcsönösség liberális-republikánus rendszere garantálja, hanem az uralom rendszere, mely noha a szabadságért fönnálló rendszer kíván lenni, de mégsem a szabadság által. Ebben a szabadságért – de nem a szabadság által – fönnálló rendszerben a polgári szabadság, melyet Fichte minden ember számára megkövetel¹⁷, már akkor megvalósul, ha létrejön egy olyan állapot, „hogy egyetlen törvénynek sem engedelmesséknék, melynek szükségszerűségét ne látnánk be és ne adnánk önmagunknak, s ne ezt *kellene* tennünk, ha értelmesek volnánk”.¹⁸ A polgári szabadsággal ellentétben, melynek mint az állam által biztosított szabadságnak a politikai gyakorlattal nincs dolga, s a társadalom a politikus területein valósul meg, a politikai szabadság a szabadság önmegvalósítását jelenti a politikai gyakorlatban s a politikai gyakorlat által. A politikai alatt itt nem

¹⁶ Hansjürgen Verweyen, i. m., 283 sk. o.

¹⁷ SW IV. 438. o.

¹⁸ Uo.

pusztán a formális szabadság lehetővé tételét és biztosítását, hanem az erős és törvényes szabadság kibontakozási területét értjük. A politikai szabadság és gyakorlat e fogalmában az az állítás rejlik, hogy a szabadság mint önfenntartás végül is csak önmaga által létezhet, úgyhogy a szabadság fönntartásának átruházása a szabadság földadását jelenti. E tézis bizonyításaként épp Fichte aporetikus államelméletét kezelhetjük, melynek következtében a szabadság biztosítását egy az individuumok fölé rendelt államhatalomnak kell átvennie, ami azonban, mint már említettük, a szabadság megsemmisüléséhez vezet.

A liberális, gyakorlati politika-fogalom következtében a politikai gyakorlatot interakcióként, szabad politikai szubjektumok olyan egymás közötti cselekvéseként értelmezzük, mely által egy a kölcsönösség elvén alapuló plurális, kiegyensúlyozott hatalmi rendszer épül föl a politikai szabadság valóságaként. Ez, ahogyan azt A. de Tocqueville és P.-J. Proudhon föderális-demokratikus elméletükben kifejtették, a jogrealizációt a polgárok fölé rendelt kényszerhatalom nélkül képes szavatolni. Ezt a politika-fogalmat Fichte alig méltatta figyelemre, noha véleményem szerint egyik következményét szemlélteti interperszonális társadalom-elméletének, mely számára a kölcsönösség fundamentális. Fichte filozófiája elsősorban gyakorlati filozófia, s a cselekvés társadalomelméletének, mint interakció- és kommunikáció-elméletnek szintén szerves része. Annál inkább meglepő, hogy nála a politikai cselekvés elmélete, mint politikai interakcióelmélet teljesen hiányzik. A politikát csupán a törvény technikai-gyakorlati alkalmazásaként fogja föl. Ehhez járul, hogy a jogi törvény maga is egy echnikai-gyakorlati szabályt ír le, ami miatt a jogtan, éppúgy mint a politika is, nem része a gyakorlati filozófiának, amely ezáltal a morálfilozófiára redukálódik. A jogi-politikai ész tehát nem a gyakorlati ész, hanem az eszköz célhoz-való ésszerű viszonyát meghatározó instrumentális cél-eszköz racionalitás része. A politika alárendelése a technikai-gyakorlatinak, összekötve a kényszerjogi argumentáció, továbbá a politikai rend felsőbbség-állami struktúrájának dominanciájával, azt jelenti, hogy a politika mint kényszerjog végrehajtása lényegében uralmi gyakorlat, s hogy a polgárok mind a politikai szubjektum minőségét, mind a politikai szabadságot elveszítik és ezen uralmi gyakorlat objektumává válnak. A liberális szubjektum-szubjektum-kapcsolatok szubjektum-objektum-kapcsolatokká, s ezzel uralmi viszonyokká válnak. Mindenekelőtt az alkalmazásnak a készítés és előállítás modelljára orientált kategóriája az, mely a gyakorlati politika-fogalom előtérbe-kerülését gátolja.

Fichte nem pusztán Hobbesszal, hanem Platónnal is osztja azt az értelmezést, mely a politikát a törvény technikai-gyakorlati fölhasználásaként, s nem politikai cselekvésként kezeli. Hannah Arendtnak a politikai filozófiában Platón óta uralkodó tendenciát érintő kritikája, melyet *Vita activa* című művében az alábbiak szerint jellemez, Fichte politika-értelmezésére is érvényes: eszerint mindig arról van szó, hogy „sokak egymás közötti cselekvését egy egyetlen személyt igénylő tevékenységgel helyettesítjük, aki mások háborgatásától különválasztva az elejétől a végéig ura marad cselekedeteinek. [...] Ennélfogva az arra irányuló kísérlet, hogy

a pluralitáson úrrá legyünk, mindig azonos jelentésű a nyilvánosság megszüntetésének kísérletével. Ez természetesen nagyon közel áll ahhoz, hogy egyszer csak egy monarchiához vagy egyeduralomhoz meneküljünk, [...]”¹⁹ Fichténél a politika problémája szintén az egy uralkodó megtalálására redukálódik, aki technikai-gyakorlatilag előállítja a jogrendet. A gyakorlati politikaértelmezés szerint a jog és a hatalom viszonyának problémája ezzel ellentétben a következőképpen definiálható: nem egyetlen, a társadalom fölé rendelt szuverén kényúrt, hanem egy hatalmi rendszert, a társadalom egy olyan hatalmi struktúráját kell megtalálni, amelyben a politikai szabadság megvalósításában az egymással-cselekvés, tehát a hatalommal fölruházott sokaság szavatolja a jogrealizációt. Ehhez a gyakorlati politika-fogalomhoz nagyon közel áll az idős Fichte már Verweyen munkájából idézett demokrácia-fölfogása, továbbá a késői írásokban előforduló ephorátus-koncepció, mint egy olyan szerveződés, „amely valójában különösebb mesterséges intézmény nélkül önmagától jön létre mindenütt, ahol képzett és magát képző közönség van. Ahol a gondolkodás kifejlődik [és – ezt hozzá kell tennünk – közönség, nyilvánosság alakul ki], ott teljesen magától kifejlődik egy, a kormányzatot és annak magatartását megfigyelő ephorátus is.”²⁰ Ezek a gyakorlati elemek Fichte politikaelmélete számára azonban nem alapvetők, hanem mellékesek maradnak. Tézisem szerint Fichte politika-fogalma, mely a politikai cselekvést a technikai-gyakorlati alkalmazás kategóriájával helyettesíti, nyilvánvalóan ellentmond mind gyakorlati filozófiájának, mind interszónális társadalomelméletének. Egyrészt Fichte filozófiájának és társadalomelméletének, mint akció- és kommunikációelméletnek, másrészt jog-, állam- és politikaelmélete eredményeinek a viszonya, mint ismeretes, a Fichte-kutatás számára jelentékeny nehézségeket okoz, s nemritkán alapot adott filozófiájának félreismeréséhez és elvetéséhez. Politikaelméletének – mely tézisem szerint nem fogadható el a transzcendentális filozófia politika-elméleteként – csekély, részben végzetes hatástörténete nemcsak félreértéseken és hibás interpretációkon, hanem önmagán is alapul. Ha Fichte transzcendentális filozófiája a szabadság filozófiája kíván lenni, úgy nem hiányozhatna belőle a politikai szabadság, mint a politikai elmélet alapkategóriája. Ez a kategória azonban szinte teljesen hiányzik, úgyhogy Fichte elmélete nem liberális politikai elméletként, hanem apolitikus államelméletként értékelhető. Miközben Fichte transzcendentális filozófiája a determinizmust legyőző nagy fordulópontnak bizonyult, államelmélete megmarad a Machiavelli és Hobbes által előírt csapáson, s a kiváltképp Martin Luther felsőbbbség- és államértelmezése óta

¹⁹ Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, 214 sk. o.

²⁰ SW X. 633. o.

Német- és Poroszország számára karakterisztikus politikaértelmezés²¹ foglya marad.

A Fichte filozófiájában lefektetett liberális kiindulópont politikaelméleti továbbvitelének – hogy Fichte alapintenciójához hű maradjon – le kellene mondania arról a kísérletről, hogy jog- és államelméletének bemutatott fundamentális ellentmondását feloldja. Sokkal inkább interperszonális társadalomelméletéhez és annak politikaelméleti következményeihez kellene folyamodnia. Ez a társadalomelmélet felülmúlja a Hobbes óta uralkodó individuális-szerződéselméleti koncepciót. Ha az utóbbit egy szuverén főhatalom szükségszerűsége és ezzel az állam mint felsőbbbségi- és uralmi állam, továbbá a stratégiai, technikai-gyakorlati vagy célracionális politika-fogalom jellemezte, úgy véleményem szerint a gyakorlati politika-fogalom az interperszonális társadalomelméletben, mint interakcióelméletben rejlik.

(Fordította Utassy Krisztina)

²¹ A német politika értelmezést a nyugat-európaival és az angolszásszal ellentétben az eredeti politikai szabadságkategória szinte teljes hiánya jellemzi. „Alig maradt még egy a nyilvános élet klasszikus erényeitől ily érintetlen a nyugat-európai kultúrországok közül” – írja Hannah Arendt, in *Die organisierte Schuld*, kinyomtatva in *Die verborgene Tradition*, Frankfurt 1976, 42. sk. o.

A LOGOS DIALEKTIKÁJA?

Avagy: ahogy Hegel eljutott a filozófia „legrégebbi hagyományához”*

MANFRED RIEDEL

A hegeli rendszer körül folytatott csatározások korszaka, úgy tűnik, mára befejeződött, az abszolút szellem filozófiájának föloldási műveletét a pozitív-történeti, a materialista és egzisztencialista kritika folyamata úgy látszik befejezte, lezárta. Nem így az eredetire vonatkozó kérdést, és ez azt jelenti, hogy a hegeli dialektika keletkezése és története még mindig vitás terület. Az elrejtettség homálya borítja, habár a filológiai-történeti Hegel-kutatás a kéziratok hagyatékot majdnem teljesen föltárta és eközben – a megbízható kronológia mellett – a hegeli dialektika keletkezését és történetét még több ismeretlen forrással egészítette ki. Ezzel a kritikai Hegel-értelmezés korszakának – amelybe már be is léptünk – föladata előzetesen körvonalaázva van. Nem lehet és nem is szabad többé a rendszer „történeti megismerésére” korlátoznia magát; sokkal inkább ennek a dialektikus módszerrel való összefüggésére kell rákérdeznie.¹ Mert a fődolog – amelyet F. A. Trendelenburg úgy nevezett, hogy a „logikai kérdés Hegel rendszerében”² – ugyanaz maradt, mint amit a Trendelenburg-tanítvány, Wilhelm Dilthey századunk elején megállapított: a legnagyobb probléma, amelyet

* M. Riedel (Hg.): *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp 1990, 13–42. o.

¹ Ezt dokumentálják különböző módokon a következő munkák: H. F. Fulda: *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt 1965 és O. Pöggeler: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg München 1973, mindenképp a Hegel-jénai rendszertervezetéről szóló rész (110 skk. o.). Hegel legkorábbi idejére vonatkozólag utalok K. Düsing mélyreható értekezéseire: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und der Dialektik*, Bonn 1976, továbbá M. Baum: *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn 1986.

² Így hangzik annak a vitairatnak a címe, amelyben a *Logische Untersuchungen* (1840) Hegel-kritikáját összefoglalta: 1. kötet, Leipzig 1870 (3), 36 skk. o. Vö. F. Longato: „Trendelenburg tra Aristotele. Kant e Hegel”, in *Bollettino della Società Filosofica Italiana* 1984 (123), 27–35. o. (további irodalomjegyzékkel).

a számunkra Hegel gondolkodása ad, az a dialektika és a rendszer architektonikájának a kialakulása.³

Azt nem mondhatnánk, hogy Dilthey megküzdött volna ezzel a föladattal. Ellenkezőleg: érdeklődése Hegel-értelmezésében hosszú időre elkanyarodott a dialektika alak-tipikája felé (a szeretet, a munka, a társadalom szemlélete felé)⁴, és ezzel a föladat végrehajtásának eredeti értelmétől kanyarodott el – ahogy ez a feladat a rendszer előtti és a rendszeres formában ábrázolódik. A végrehajtás értelmére irányuló kérdés nem kényszerít minket arra, hogy a maradandót elválasszuk a mulandótól, ahogy az – újhegeliánus vagy marxista módon – a tradicionális Hegel-értelmezés előtt lebeg. Egész más problémáról van szó, arról a valóban nehéz, mert valóban faggató kérdésről, amely a *dialektikus módszer nyelvtípusára* vonatkozik. És ez a módszer nem választható el attól, amire a görög *μεθοδος* szó utal, a beszélgetés vezetésének művészetére való vonatkozástól. Vajon milyen alakja lehetett a vezetésnek a már mindenkor a rendszer felé haladó úton? Vajon a történeti élet egy egyedi alakja vagy a történelmi összélet? A típus számára folyton föltételezni kellett – hogy kanti módon fejezzük ki magunkat – egy a *reflexió számára való szimbólumot*. A típusnak nyelviileg kellett megmutatkoznia a nyelv saját, közelebbi meghatározást nyújtó közvetítésében, amely a dialektikusnak nevezett módszert a maga eredetében és abból kihordja.

Nem szólhatunk erről az eredetről anélkül, hogy meg ne említenénk milyen szerepet is játszott benne a két fiatalkori barát: Hölderlin és Schelling. És ezzel már el is érkeztem témánkhoz. Ők voltak azok, akik egymás között és a filozófiai reflexió számára kitaláltak és feltételeztek egy ilyen szimbólumot, ti. a *hen kai pan* újspinozista rejtjelét. A történelmi távlatokba előretörő dialógus hirtelen fölvázolásában Hölderlin mellett látjuk Schellinget, aki a Hegellel való jénai barátságban először használta a „dialektika” elnevezést. A reflexió spekulatív végrehajtására használta és célja az, „hogv mindent mint egyet ábrázoljon (darstellen), és pedig azokban a logikai formákban, amelyek eredetileg a reflexióhoz tartoznak” (Schelling az aristotelési és a kanti kategóriákra gondol), „mégis az őstudást fejezze ki”. Ez a véges fogalmi formák negatív-dialektikus

³ Kuno Fischer Hegel-könyve (1900), in *Gesammelte Schriften* XV. kötet: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 1970, 355. o. Vö. Hegel leveleinek recenzióját (1888), i. m., 310 skk. o.

⁴ Összevethető itt Lukács Gy. könyve: *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin 1954, 369 skk. o. (magyarul: *A fiatal Hegel*, Bp. 1976, 326 skk. o.) Landgrebe könyvével: „Das Problem der Dialektik”, in *Phänomenologie und Geschichte*, Darmstadt 1968, 80 skk. o. – Ennek a (szellemtörténeti) kezdeményezésnek marad elkötelezve P. Kondylis egyébként igen perspektivagazdag könyve is: *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart 1979.

kifejtésének (Darstellung) programja az abszolútra való vonatkozásukban.⁵ És miután Hegel teljesítette rendszerének kifejtését – ezzel polemizálva ellenkező álláspontot foglalt el Schelling. A dialektikus módszer, állítja Schelling (anélkül, hogy ő maga ekkor ezt a melléknevet használta volna), a Kant utáni filozófia emez egyetlen és tulajdonképpeni találata, amely e filozófiának a dogmatikus metafizika alapvető tanain való kanti kritika után még megengedhetne volna, „hogymint újra a régiek szabad pályáira állhasson”, most Hegel ezt is elrontotta, és „hamis toldalékokkal csinosította”.⁶

Hegel azzal az igénnyel lépett föl, hogy a dialektikát a tudomány rangjára emelje, az apodeiktikától való, Aristotelés óta fönntartott elválasztását megszüntesse, és ezzel a filozófiai bizonyítás veszendőbe ment fogalmát és módszerét helyreállítsa.⁷ Hogyan? A logikainak mint a *tételezés* – amely a pozíció és e tételezés immanens negációja – formájának önállósítása által, miközben a logikai forma mégsem lehet önálló, hanem csak a dialektikust folyton kísérő eszköz. A dialektikához hozzátett hegeli toldalékok esetében mindkettő egybeesik – erre fut ki a késői Schelling kritikája – úgy, hogy a módszer ahelyett, hogy az igaz *organonja* lenne, ennek *ergonjává* lett: az igazság eredményévé, amely magát a logikailag megalapozott „tudomány rendszerében” hozza létre.

Schelling a továbblépésnek arra az ismert törvényére utal, amely a hegeli *Logika* bizonyítási menetében található: „Kant óta a tézis, antitézis és szintézis minden fogalomban benne lévő típusát hangsúlyozták – egy utódja éppen ezt érvényesítette kibővített értelemben –, az úgynevezett trichotómia vagyis hármasság mintegy állandó formává lett, és nem volt senki sem, aki ne hitte volna azt, hogy a filozófiát három fogalommal kell kezdenie.”⁸ Ahogy némelyek egyáltalán elképzelik maguknak – mondja Schelling, Hegelre és iskolájának követőire vetett pillantással – az előfeltevés-mentes kezdetet, éppen így „nem szabadna feltételezniük magát a gondolkodást sem és pl. csupán a nyelvet sem dedukálniuk, amelyben kifejezik magukat; de mert a gondolkodás maga nem mehet végbe a nyelv nélkül, csak a némaság marad [...] és így a kezdetnek rögtön a végnek is kell lennie.”⁹

⁵ Schelling: *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802), in *Sämtliche Werke*, V. kötet, Esslingen 1859, 267. o.

⁶ „Über die ursprüngliche Bedeutung der dialektischen Methode”, berlini akadémiai előadás, fölolvastatott az 1848. július 13-i összülésen, nyomtatásban in *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 2. könyv, *Werke* XI. kötet, 321 skk. o.

⁷ Vö. *Phänomenologie des Geistes*, „Előszó”, in *Sämtliche Werke*, hg. v.: H. Glockner, 2. kötet, Stuttgart 1951 (3), 53. o. (Magyarul: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1979, 37. o.)

⁸ *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 2. könyv, i. m., 312. o. Vö. A. Trendelenburg: *Logische Untersuchungen*, 1. kötet, i. k., 36 skk. o., 92. o.

⁹ Uo., 312. o.

Mármost ez a hegeli *Logika* kezdetének bizonyára nem kielégítő jellemzése; és ez nem is a legerősebb kifogás, melyet Schelling a logika kibontakozásának törvénye ellen fölhozott. Mindazonáltal van némi jelentősége témánk számára. Schelling nem kívülről támadja a hegeli rendszert, hanem belülről. Nem hivatkozik filozófián-kívüli elvre, mint tette azt Feuerbach az érzékiségre, Marx a praxisra, Kierkegaard a hit mellett való döntésre hivatkozva. A legbensőbb pedig a dialektikus módszer érverése, az egésznek az az egyenletes ritmusa, amelyben Hegel szerint az igazság szíve pulzál. Amennyiben ez a szívverés abbamarad, amennyiben a hegeli dialektikában – ahogy Schelling gondolja – még „a dolog elferdített képmását” is alig lehet fölismerni, akkor ez a legkeményebb kritika bárki részéről is, aki valaha fölemelte szavát Hegel ellen. Emellett nem mehetünk el csak úgy. Ezt annál kevésbé sem tehetjük meg, mint az öreg Schelling idejében, mert ő az, aki századunkban az egzisztenciálfilozófiai hermeneutikát, a dialektika alapelveinek módszeres önállósításával szembeni ellenvetést ösztönözte.

(1) Így hát engedtessek meg, hogy a legutóbb H.–G. Gadamer¹⁰ által a hegeli dialektika antik eredetére föltett kérdéshez kapcsolódjam, és első lépésként a tárgyi probléma kifejtését az idealista, Kanttól kiinduló filozófiában próbáljam meg érthetővé tenni. (2) Ehhez csatlakozva megkísérlem bemutatni az újspinozizmus és a platonizmus azon együttállását, amelyben a dialektika Hegel látókörébe lépett. (3) És egy harmadik lépésben hermeneutikai szempontból világítom meg közelebből a napjainkban előtérbe került párbeszéd-összefüggést Hegel és Hölderlin között. (4) Érdeklődésünk a *hen kai pan* szimbólumának spekulatív kifejtésére fog irányulni, a mögötte meghúzódó *logos* alapélményével. Arról van szó, hogy Hegelnek az antik *logos*-filozófiához való eredeti eljutását vázoljuk. Arról van szó, hogy ebben az eljutásban vázoljuk azt, hogyan állította helyre Hegel a görög gondolkodás „legősibb hagyományát” „Isten örök megtestesülése, a kezdetben lévő Ige teremtése szemléletének” összefüggésében, mely kísérlethez a Hölderlinnel és a fiatal Schellinggel való korai barátságában fogott hozzá és „hogy megszabaduljunk attól a félreértéstől, amelybe az újabb kor filozófiátlan filozófiája (Unphilosophie) belebonyolította a gondolkodást”.¹¹ Ebből aztán,

¹⁰ A legkorábbi tanulmányra utalunk: „Hegel und die antike Dialektik”, első megjelenési helye in *Hegel-Studien*, 1. kötet (1961), 173–199. o., most in *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen 1971 (1), 7–30. o. Ezzel érdemes összevetni a hatástörténeti tudat elemzését, in *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960 (1), 1975 (4), mindenekelőtt 344 skk. o. („Das Vorbild der platonischen Dialektik”). (Magyarul: *Igazság és módszer*, Gondolat, Bp. 1984, 254 skk. o.) A háttérben álló problémák vizsgálatához vö. W. Schulz, Heidegger és Gadamer gondolati indítatásával fémjelzett művét: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955, 4. rész, 271 skk. o.

¹¹ Vö. Rosenkranz közlését: „Berichte von programmatischen Erklärungen der ersten Jenenser Vorlesungen”, in *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hg. v.: J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, 348. o., a *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systemsszel* (1801), in Hegel *Sämtliche Werke*, 1. kötet, hg. v.: H. Glockner, Stuttgart 1958 (3), 141. o. (Magyarul

remélem, némi fény fog vetülni a dialektika *logos*át illető kérdésre,¹² arra, hogyan is ábrázolódik számunkra a dialektika történetileg: hogy a *logos* mely értelemben lehet „dialektikus”, és hogy vajon a „dialektika” témája a Heidegger és Gadamer által szabaddá tett hermeneutikai horizonton nem egészítendő-e ki még egy további, másik témával, amely a nyelvhez vezető útra való továbblépésben nyilatkozik meg.

1. Kant és a dialektika problémája a német idealizmusban

A dialektika felé való fordulás a számunkra, maiak számára úgy tűnik föl a kései újkor háttére előtt, mint az újnak a régivel szembeni előnye körül folytatott humanista vita végszava¹³, mint egy utolsó kísérlet arra, hogy az újkor végén, a politikai és az ipari forradalom korszakában Európában még egyszer antik alapra helyezkedjünk. Ez az odafordulás válasz a dialektikus módszernek a filozófia módszeres megértéséből való kizárására, a *sapientia universalis* karteziánus programjából való kizárására, az axiomatikusan igaz alapelvekből bizonyító tudományból való kizárására. Az általános érvényű tudomány minden alapelvének alapelve Descartes számára a *cogito ergo sum*, az én-tételezés, amelyből vezet le Isten exisztenciáját, test és lélek, gondolkodás és kiterjedés különbségét, míg Spinoza ezek egységét alapozza meg metafizikailag a „*deus sive natura*” egy és egyetlen gondolatában. Spinoza gondolkodása áll Hegel, Hölderlin és Schelling intellektuális tapasztalatának, és e tapasztalat programadó kísérletének a kiindulópontjában, hogy a korabeli spinozizmus-vitában elfogadott „minden-egy” (All-Einheit) megfogalmazást gondolatilag kifejtsék és a modernitás önmagára állított én-tudata számára elsajátítsák.

Hogy a Spinoza körüli vita – amely tulajdonképpen Jacobi és Mendelssohn között folyó vita volt Lessingnek a panteizmusra vonatkozó hitvallásán, vita akörül, hogy Lessing hivatkozott „az istenségnek az univerzumban való jelenlétét kifejező ógörög megfogalmazásra”¹⁴ – a pörirat hivatalos nyilvánossá válása után mily magasra korbácsolhatta a kedélyeket, kiviláglik egyrészt abból a pörlekedés-

ez a rész nem jelent meg, lásd: G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások* Gondolat, Bp. 1982, 147–191. o.) – O. Pöggeler összefüggést állít föl a platóni ideatannal (*Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, i. k., 141 sk. o.).

¹² Ehhez figyelembe veendő E. Heintel műve: *Grundriß der Dialektik* II. kötet, Darmstadt 1984, mindenekelőtt a 141 skk. o.

¹³ Ezt világítja meg H.–G. Gadamer: „Hegel und die antike Dialektik”, i. m., 7 skk. o.

¹⁴ Lásd Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels*, in *Gesammelte Schriften* IV. kötet, Stuttgart/Göttingen 1959, 12. o. Vö. K. Hammacher: „Über F. H. Jacobis Beziehungen zu Lessing im Zusammenhang mit dem Streit um Spinoza”, in G. Schulz (Hg.): *Lessing und der Kreis seiner Freunde*, Heidelberg 1975 (= Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung VIII).

ből, amelyet Kant éppen ezzel a panteisztikus gondolattal folytatott. Kant ezt a dialektika nevében tette, egy olyan, az én, a világ és az Isten összefüggéséről szóló újkori, *a priori* megalapozandó ész-metafizika önmagában ellentmondásos alaptételeinek kritikája nevében, amelyet a fiatal Hegel egy sajátosan leszűkített szempont szerint újra fölvesz.

Hegel megjegyzi a kritika negatív alapvonását: a dialektika – az igazság analitikus logikájától való különbségében – a látszat logikája. A kritika súlypontját a kozmológiában látja, a tiszta ész antinómiájában a világegésről szóló tételekben (1. van-e a világnak időbeli kezdete avagy örök-e; 2. a dolgok magukban összetettek vagy egyszerűek-e; 3. vajon történik-e némely dolog a világban szabadon vagy minden természeti törvények szerint megy végbe; 4. vajon a világhoz egy éppoly szükségszerű lény hozzátartozik-e, vagy a világ önmagáértvalóan áll-e fenn) – olyan tételekben, amelyek mint ellentétek, a *tézis* és az *antitézis* viszonya szerint állnak szemben egymással.¹⁵ Azonban azt már Hegel nem jegyzi föl, miért tesz különbséget Kant a kontradiktórikus és a kontrárius ellentét között – hogy a tiszta ész antinómiája nem logikai ellentételezés (*contradictoria oppositorum*), azaz ellentmondás, amely szerint vagy az egyik, vagy a másik tétel lehet igaz, hanem transzcendentális vagy szintetikus oppozíciót fejez ki az egymásnak ellentmondó, egésze vonatkozó képzetek (*Ganzheitsvorstellungen*) között. És ebben az oppozícióban, az első és a második antinómia ellentmondása alapján, mindkét tétel lehet hamis. Miért? Hegel válasza: mert e tételek számára ugyanaz az *ellentmondásos fogalom* szolgál alapul, mint a világnak, a jelenségek világa, amely számunkra nem mint abszolút föltétlen egész adódik.¹⁶ Ez a Kant által „dialektikusnak” nevezett érv leegyszerűsítése. Mert az „a dialektika, amely a mi fogalmunkban rejlik” (B 510) megmutatkozik a világról tett ellentmondásos tételekben, azon előfeltevés mellett, hogy ez a fogalom a szemléletben megadható és a kategóriája (az egység és a mindenség) által meghatározható. A dialektika érinti azt, amit már az ész antinómiája kifejezés is jelez, az *a priori* megalapozandó ész különböző irányokban tevékeny *ítélőereje* általi *ellentmondásos fogalomhasználatot*. Hegel a harmadik és a negyedik antinómia kapcsán utal erre, mikor is megállapítja, hogy az ész olyan dolgokat,

¹⁵ Vö. „Kant-Excerpten aus der Berner Zeit” (1793/94), in *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, i. k., 215 sk. o.

¹⁶ *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, i. k., 216. o. ... Gyanítható, hogy Hegel a „Prolegomena” dialektikusan lerövidített vázlatára támaszkodik, 52b §. Vö. ezzel szemben Kant: B 450, 462, 507, 510, 531 skk. – Az, hogy Kant az antinómiát a kozmológiai meghatározások konkrét formájában fogta föl, a késői Hegelnél a fő kifogássá válik a transzcendentális dialektika ellen. Vö. *Wissenschaft der Logik*, 1. könyv, 2. szakasz, 1. rész, in *Werke*, 4. kötet, 227. o. (Magyarul: *A logika tudománya*, első rész, Akadémiai Kiadó, Bp. 1979, 164–173. o.) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I., 48. §, in *Werke*, 8. kötet, 141 sk. o. (Magyarul: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*, Első rész: A logika, Akadémiai Kiadó, Bp. 1950, 101–103. o.)

melyek egységesek, mint ellentmondásosakat képzel el; ám itt is úgy fogalmaz, mintha ezek fogalmak lennének (a természetről és a szabadságról, a szükségszerűségről és a véletlenről), és nem tételek vagy – ami számomra Kantnak a dialektikához való viszonyában talán még fontosabbnak is tűnik – e tételek mögött álló iskolák és pártok lennének, amelyek egymásnak ellentmondanak.

Kant dialektikája valami egészen más, mint amit Hegel ért rajta, mert a dialektika, foganatosítása közben, az analitikusan megszerzett megismerési elemek kettősségéből fölhasználja, és föl is kell hogy használja, a szemléletet és a fogalmat, amely megismerési elemek kontrárius ellentétekként sohasem mondhatnak ellent egymásnak. Ezt itt nem fejtegetem tovább, hanem arra a kiindulóponttra fókuszálok, amely az *észnek az a kísérlete*, hogy a transzcendentális dialektika foganatosításának értelmét meghatározza. A metafizikus analízise – jellemzi Kant a dialektikus-kísérletező eljárást, mely távolról az antik párbeszéd-dialektika *peiratikus* karakterére emlékeztet – szétválasztja „az *a priori* tiszta megismerést két, egyáltalán nem azonos nemű elemre, ti. a dolgoknak mint jelenségeknek és aztán maguknak a magábanvaló dolgoknak a megismerésére. A *dialektika* mindkettőt összekapcsolja, ismét csak *összhangban a föltétlen* szükségszerű ész-eszméjével, és úgy véli, hogy ez az összhang sehogyan máshogyan, mint ama megkülönböztetés által nem jöhetne létre, amely tehát az igaz megkülönböztetés.”¹⁷

Az ész kísérlete a dialektika Hegel által figyelembe nem vett, azonban általa is igénybe vett pozitív alapvonása. Ez a kísérlet kiegészíti az apagogikus bizonyítás negatív *reductio ad impossibilé*jét a transzcendentális dialektika első fokán a természet és a szabadság harmadik antinómiájának esetében (mely Kant szerint a szubkontrárius ellentét esete) mindkét alaptétel igazságának pozitív *reductio ad compossibilé*jével, az ész szisztematikus egységét alkotó általános megismerési föltételek szerint. A transzcendentális dialektika *periagogikus*, azaz a tiszta ész szemlélete, kategóriái és eszméi körében *körbenforgó* bizonyítási menete a kiemelkedés a filozófia legmagasabb álláspontjához, az igaz(i) rendszer eszméjéhez, amelyen Kant azt érti, hogy a tudomány és a bölcsesség együttállásának eszméje vagy – platonizáló kifejezésmódjával szólva – a harmonikus egység eszméje az érzéki és az értelmi világ között a *kategorikus imperatívuszban* van, amely az érzéki és az értelmi világ kettős-apriori forrásából emelkedik ki; a természet kauzalitása számára adott szemlélet és fogalom, s a szabadságból adódó, a kauzalitás számára nyújtott kategória és eszme kettősségéből.

A kategorikus imperatívuszt a fiatal Hegel csak olyan mértékben vette használatba a tübingenitől a frankfurtiig terjedő időszakban, amennyire Kant azt „A gyakorlati ész analitikájában” kifejtette: mint a gyakorlati filozófia legfelsőbb, apodiktikusan bizonyos alaptételét, amelyet mint ilyet, a dialektikából általában

¹⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, „Vorrede zur 2. Aufl.”, XXI. o. (Magyarul: *A tiszta ész kritikája*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1981, 15 sk. o.)

merített Kant, úgyhogy neki – ahogy ezt teszi Hegel is legkorábbi írásaiban – már csak „fölhasználnia” kellett. Addig nem állt fönn a módszertani tisztázásra való igény, míg Hegel magát mint kantianust értette, s a szabadságban találta meg az *abszolút*at, az ész önálló és *gyakorlati* mivoltát.¹⁸ Azonban arra sem lehetett igénye, hogy számot vessen a Kant transzcendentális módszertanából származó szóban forgó alapelvvel, amely módon Kant eljutott ezen alapelvhez, s amely út a bizonyítás filozófiai, axiomatikusan megalapozandó módszerétől, a filozófia mint szigorú tudomány karteziánus mintájától való kritikai elhatárolódás. Mert szerintem abban összegezhető *A tiszta ész kritikájának* lényege, amely a kategorikus imperatívusz tényét megelőzi és az alelvek emez alapelvét mint *sarkigazságot* megragadhatóvá teszi, hogy a filozófia tételeit nem *more geometrico*, hanem akroamatikusan bizonyítja. Miért? Mert a filozófiai bizonyítékok – ahogy Kant mondja – „csak a kimondott szavak (a gondolatban lévő tárgyak) által fejthetők ki”, az ész önmagával-való diszkurzív beszélgetésében. Senki sem kényszerítheti a karteziánus evidenciával ezt a beszélgetést, mert a matematikai bizonyítás módján egyetlen filozófiai bizonyíték sem képes a beszélgetés használt fogalmakat a szemléletben ábrázolni.¹⁹

Külön föladat lenne rámutatni arra, hogy Kant követői – Fichtének a *cogito ergo sum*ra, mint az én és a nem-én közötti dialektika legfelsőbb alaptételére való visszatérésétől Hegelnek a szubjektum–objektum azonosság abszolút-filozófiai alapelvére való hivatkozásáig – miért nem fejezték be a karteizianizmuson való kanti túllépést. Ahelyett, hogy Kant azon belátásának helyt adtak volna, miszerint a bizonyítás előfeltevéséhez a filozófiában nem a fogalom szemléletben-való matematikai megkonstruálása tartozik²⁰, hanem – mint azt később Schelling fölismerte – a nyelv és ezzel legalább két személy, egy beszélő és egy hallgató, egy, aki kételkedik és közbeszól, és egy másik, aki az ellenvetéseket megcáfolja, ehelyett épphogy visszakanyarodtak az újkor monologikus pályáján a dialektika általuk kiépített területére. Alávetik a dialektikát az újkori rendszerigénynek és ezzel a módszer kényszerpályájára állítják.²¹ A probléma Kant által elért színvonala mögé való visszaesés kapcsán egy csomó motívumot vezethetnék elő, anélkül, hogy tömör válasszal szolgálnék. A késői Schelling válasza – miszerint

¹⁸ Vö. ezzel az abszolút első (a kéziratban újfent áthúzott) említését a „Kant-Excerpten der Berner Zeit”-ban, i. m., 216. o., 1. megj., valamint e meghatározások triászát „Die Positivität der christlichen Religion”, in *Theologische Jugendschriften*, hg. v.: H. Nohl, Tübingen 1907, 224. o. (Magyarul: Hegel: *Ifjúkori írások*, i. k., 55–109. o.)

¹⁹ *Kritik der reinen Vernunft*, B 763.

²⁰ Példaként lásd ehhez (a bár Schelling által megfogalmazott, de ebben bizonyosan részt vállaló) Hegel cikkét: *Ueber die Construction in der Philosophie*, in Hegel *Gesammelte Werke*, 4. kötet, hg. v.: H. Buchner–O. Pöggeler, Hamburg 1968, 277. o.

²¹ Vö.: *Wissenschaft der Logik*, „Bevezetés”, 1. köt., Leipzig 1934, 36. o. (Magyarul: *A logika tudománya*, i. k., 29–30. o.)

Hegel nem a régiek szabad útját választotta, mert a triplicitás sémájának segítségével a dialektikus bizonyítási mód önállósult – tulajdonképpen csak visszaadja azt a kifogást, amelyet Hegel *A szellem fenomenológiájában* az először Schelling által bevezetett konstrukciós eljárás ellen emelt.²² Nekünk magunknak kell utánajárnunk ennek itt; és végre kell hajtánunk ezt a föladatot, ha a dialektikának a tudományba való jelenkori átfordítása ellen föl akarjuk vértetni magunkat. Ehhez pedig szükséges a hegeli dialektika keletkezéstörténetének megértése.

2. Újspinozizmus és platonizmus között: az ifjúkori írások környezete

Kant vázlata az akroamatikus bizonyításról összefügg az ideatan platonizmusával és így azzal a jelentős téttel, hogy a dialektikát újra bevezette a filozófiába. Megállapíthatjuk, hogy a Kant utáni idealisták közül ezt az összefüggést senki sem fedezte föl – Hegel sem kivétel ez alól, aki mégis először tette hozzáférhetővé újra az antik dialektika mélységét és filozófiai jelentőségét a számunkra. Annál inkább ámulatba ejtő, mikor a fiatal Hegel a történeti háttér ösztönös megsejtése alapján Kant-tanulmányait Platón olvasásával köti össze. Az összekötő kapocs a korabeli spinozizmus-vita. Itt megint visszakanyarodom töprengéseink kiindulópontjához. Megkísérlem vázolni azokat a nevezetes körülményeket, melyek között az antik dialektika Hegel figyelmének középpontjába került. Kant harmadik Kritikájának megjelenési évében (1790) olvassa Hegel, Hölderlinnel együtt, Tübingenben Jacobi Spinoza-leveleit, Kant főművét – és Platont, fordítási kísérleteikkel, amelyek Karl Rosenkranz számára még elérhetőek voltak.²³ Azt nem tudjuk pontosan, hogy melyik Platón-dialógust tanulmányozták. Azonban arra következtethetünk, hogy a Platón korai és középső korszakából való írások keresztülolvasása folyamán sor került ezek között az ideatan szempontjából központi *Phaidónra*, a *Symposionra* és a *Phaidrosra*. Ezt az első recepciót követi a második, a kilencvenes évek vége felé – ugyancsak szoros kapcsolatban Hölderlinnel –, amelynek célja a késői dialógusok elsajátítása (kiindulópontjában a Parmenidésszel és a Timaioszsal).

A Platón-recepció első nyomai pontosan fölismerhetők. Hölderlinnél a *hen kai panna*k az értelmezésében, az Egész lelkes egységének legmagasabb kifejezéseként, melyben a Hyperionhoz való úton a költészet és a filozófia rejtélyét véli kimondva: „Tudjátok mi a neve? Annak a neve, ami Egy és Minden? A neve:

²² Vö.: *Phänomenologie des Geistes*, „Előszó”, in *Werke*, 2. köt., 47. o. (Magyarul: *A szellem fenomenológiája*, i. k., 33. o.)

²³ *Hegels Leben*, Berlin 1844, 40. o.

Szépség.”²⁴ Hölderlin inspirálja e Platón-recepciót a harmonikusan ellentételezettek megismeréséről szóló tan értelmezése felé, amelyben a harmonikusan ellentételezettek tulajdonképpen a minden-egy egyesítő filozófiája alapvetésének a szféráját jelentik.²⁵ Hegelt a kanti észvallásnak a szép vallásba való átértelmezésére inspirálja, kitekintéssel egy olyan korra, amikor az emberiség hosszú évszázadok után újra képes az ideákra, és mikor „az emberi természet szépségét” ennek saját munkájaként ismerik föl.²⁶ Mikor a szépben való teremtés a szabadság és a szabad szellemek természettel való újraalapított köteléke által történik meg, akkor válik majd mindenki számára fölismerhetővé „az Eszme a maga szépségében”.

Itt tehát alkalmazott platonizmussal van dolgunk²⁷ – keverve az újplatonikus gondolati hagyománnyal –, amely a panteisztikus szimbólum kifejtésében a hallgatva-odafigyelő ész logikájának ó-pythagoreus pályáján mozog, amennyiben ezen ész alapszavait, a *harmóniát* és a *szimfóniát* minden teketória nélkül átviszi az Ó- és Újszövetség egészen más, az írott szó által meghatározott környezetére. Hegel nyilvánvalóan azt kísérli meg, hogy platonizáljon, mikor az Ó- és Újtestamentum „valóságos nyelvét” a szép vallás nyelvén alakítja át. Ami őt például ehhez viszi, az az, hogy Mt. 18, 19-20-at [ahol kettő vagy három összegyűlik (συνηγμένοι) az én nevemben] mint a „reflektált egységet” értse (συνφωνία τῶν δυοῖν ἢ τριῶν), és hogy azonnal kövesse is az értelmezés: „A szép – kettőnknek vagy hármunknak azon egysége, amely ugyancsak az egész harmóniájában van – mint a hang, egybecsengés a harmóniában, és e harmónia biztosítja az egybecsengést – *ilyen* a szép, minthogy a harmóniában van, mert isteni dolog a szép.”²⁸

²⁴ *Hyperion*, Hellingrath-Ausgabe, II. köt., 151. o.

²⁵ Következetéseiért köszönet jár D. Henrichnek. Vö.: „Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus”, *Hölderlin-Jahrbuch* 14 (1965/66), 73–96. o., Uő.: *Hegel im Kontext*, Frankfurt 1971.

²⁶ *Theologische Jugendschriften*, 71. o. (Szöveg 1794-ből.)

²⁷ Hegel azt a maximát követi, melyben „a zsidóság átvilágíttatik a mélyebb emberi természetnek a platonizmusban lévő szebb virágai által” („Die Positivität der christlichen Religion”, i. m., 149. o.), számos utalással a „szókratikus filozófiára” (pl.: i. m. 163. o.) és a platóni Erősz- és ideatan motívumára (így az ismételt hivatkozás a *Symposionra* és a *Phaidrosra*, többek között a 9. töredékben: „Liebe und Religion”, *Theologische Jugendschriften*, 377 sk. o. (Magyarul: Hegel: *Ifjúkori írások*, i. k., 116. o.) Vö. ehhez K. Düsing megvilágító erejű tanulmányát: „Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel”, in Chr. Jamme–O. Pöggeler (hg.): *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, Stuttgart 1981, 101–117. o.

²⁸ „Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, *Theol. Jugendschr.*, 316. o. – H.-G. Ulrich teológus kollégám úgy tudatta velem, hogy a συνφωνία kifejezés a Hegel által vélt értelemben egyáltalán nem is fordul elő sem az Újszövetségben, sem a patrisztikában.

Ilyen körülmények között a platóni ideatan módszertani aspektusa nem található meghallgatásra, még akkor sem, mikor Hegel a kanti posztulátum-tan merész schellingi átalakításának hatására a spinozista panteizmus talaján egy új, gyakorlatiasan megalapozott metafizika megtervezésében afelé halad, hogy „minden eszme teljes rendszerét”, úgy a természetét, mint a szabadságét fölvezolja. E rendszer az *én*, „az önmagamról, mint egy abszolút szabad lényről való képzet” eszméjével kezdődik, amellyel együtt, egyszerre egy egész *világ* lép elő a semmiből, ez „az egyetlen igazi és elgondolható semmiből való *teremtés*”, hogy aztán a szép eszméjével záruljon le: „Végül az Eszme, amely mindent egyesít, a szépség Eszméje, a szót a magasabb platóni értelemben véve.”²⁹ Ezzel nem dialektikus, hanem *esztétikai értelelem kapcsolódik a széphez*, mintegy az intellektuális szemlélet előzetes alakjaként. Hegel úgy beszél, mint a Kantot kritizáló Schiller és Hölderlin, mikor kijelenti, hogy az ész legnagyobb tette – amelyben minden eszmét átfog – esztétikai tett, és egybefűzi mind az igazságot, mind a jót a szépségben.

Az eszmék helyét és egymás közötti összefüggésüket irányzó módszertani tisztázásra addig nincsen szüksége Hegelnek (egyébként ekkor az eszmék az önmagát abszolútként elképzelő lény tartalmai, azaz tudattartalmak lehetnek), amíg Platón-recepciója a fölhasználás kényszere alatt áll. Tehát a dialektikának ezek az előzetes alakjai mind újkori, mind antik eredetük miatt, át- meg át vannak szöve azokkal az etikai-politikai és vallástörténeti érdekekkel, amelyek Hegel korai gondolkodását ösztönzik. Megfigyelhetjük, hogy Hegel milyen merészen hozza egy szintre a kanti észkritika meg a szókratikus beszélgetés-dialektika periaogikus bizonyítási módját, és mindkettőt a Hegyi Beszéd kritikai szellemével: „Kant elhagyta a vitatkozást [...] csöndben marad anélkül, hogy a következményekre, alapelvére föl hívná a figyelmet, benne föl ismerhető az ég leánya, az igazság, minden más közömbössé vált. – Így állította föl Jézus a morál alapelvét, emellett közvetlenül meg is támadta a zsidók morált romboló szabályait – amelyek, ha tanai egyébként nem terjedtek volna el, maguktól lehanyatlottak volna és érdektelenné váltak volna –, illetőleg kereste, [...] miképp adhatná át nekik amaz alapelv szellemét. – Sókratész hasonlóképpen küzdött népének mitológiájával, ám nem közvetlenül, mert a közvetlen támadások megsemmisítették volna a pozitív vallást és *eo ipso* vezettek volna újra egy pozitív valláshoz.”³⁰ Tézis és antitézis életformákban testesül meg, sőt egy olyan pozitív vallás keretein belül, mint a mózesi, melynek alapelve – az imádat végtelen objektuma, minden igazság és viszony foglalatja – Hegel szerint „úgyszólván az egyetlen szintézis”; és ekkor az ellentét „egyfelől a zsidó nép, másrészről pedig az ezen kívüli egész emberi nem

²⁹ Vö.: *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus”*, hg. v.: Chr. Jamme és H. Schneider, Frankfurt 1984, 81 sk. o.

³⁰ *Theologische Jugendschriften*, i. m., 363. o.

és a világ”.³¹ A keresztény vallás alapítójának a zsidóságtól – saját eredetétől – való elválasztását minden körülményeskedés nélkül a morál kanti alapelvével és annak a tiszta ész antinómiájában található alapvetésével alapozza meg: „csupán mikor egyre inkább érződik, hogy az egyes dolgok körüli vita maguk az alapelvek körüli vitának szolgál alapul, akkor lép föl az elkeseredés; a zsidók és Jézus közötti vita nemsokára a velük való szembehelyezkedésében (Entgegensetzung) a legkiélezettebben jutott szóhoz”.³² Kontrasztjában hasonló a görögség és a kereszténység: a Sókratés-tanítványoknak a Krisztus-követőkkel, a sókratési iróniának az újszövetségi igehirdetés paradoxiaival való összehasonlításában, amelyen átüt Hegel sajátos forradalmi hangja tübingeni tanítóinak metafizikus dogmatikája ellen: „Jézus a Hegyi Beszédet egyfajta paradoxonnal kezdi... Olyan kiáltások ezek, melyekben föllelkesülve nyomban kimondja az erény közönséges értékelésétől való eltávolodását, lelkesedve egy más jogért és fényért, az élet egy más irányát hirdeti[...]”³³

Habozik az ember, hogy a kanti antinómiatan és a morális alapelv ilyen és másmilyen fölhasználását „dialektikusnak” nevezze, és nemcsak azért, mert ez a szó a korai írásokban sehol sem fordul elő, hanem mert Hegel a dolgot sehol sem tisztázza. Nem magyarázza meg, hogy milyen alapon alkalmazza úgy a történetileg heterogén életformákra az antik és az újkori dialektika érvelési alakzatait, ahogy az antinómiák, a tézisek és antitézisek felől felhasználja. A tisztázás csak a kantianizmustól való elszakadásakor következik be. Ezzel a Platón-recepció első fázisa is befejeződik: megkezdődik a második, amelyhez Schelling mellett, sőt tulajdonképpen még előtte, Hölderlin adja a kezdő lökést.

Az együttállás ugyanaz, csak most már a vizsgálódók álláspontja más. Hegel a Hölderlinnel való legszorosabb barátsága idején kommentálja Kanttól *Az erkölcsök metafizikáját*, azzal az eredménnyel, hogy a kanti filozófia a pozitív vallás oldalán húzódik, azaz, hogy Hegel a kategorikus imperatívusz kanti használatában, sőt már magában ennek az alapelvében, a szemlélet és a fogalom kettősségében az ész antinómiáját, az elkülönítődést látja, amely a legszélsősége-sebb szélsőségben áll Hölderlin egységesítő filozófiájával. Továbbá Hegel 1800 táján foglalkozik Spinoza *Etikájával*, hogy betekintést nyerjen a vita kiinduló írásába és dűlőre jusson vele. És ennek alkalmából nyúl a késői Platón-művekhez, a *Parmenidész*hez és a *Timaiosz*hoz, azokhoz a dialógusokhoz, amelyek az ideatan módszertani alapvetésének tisztázásával a filozófia „legrégebbi hagyományához” való hozzáférkőzést lehetővé teszik.³⁴ Ennek a Hegel számára döntő fontosságú

³¹ Uo., 250. o.

³² Uo., 302. o.

³³ Uo., 267. o.

³⁴ A második Platón-stúdium Hegel korai jénai természetfilozófiájában és az antik és modern szkepticizmussal való összeütközésében dokumentálódik – ez utóbbi most itt a vizsgálódáson kívül marad. Vö. ehhez K. Düsing: *Das Problem der Subjektivität in Hegels*

recepciónak a háttéréről, melyen keresztül eljut az antik dialektikához, mármost szükséges némileg közelebbi fölvilágosítást adni.

3. Nyelv és lét: Hegel és Hölderlin

Hegelnek a kantianizmustól való eltávolodását valószínűleg az „etika à la Spinoza”, a gyakorlati metafizika schellingi terve sugalmazta, amely azokat a legfelsőbb alapelveket volt hivatott fölfedezni, amelyekben a gyakorlati és az elméleti ész egyesül. Schelling fölfedezte ezeket, ha nem is éppen a legeredetibb módon, az abszolút (a még egyetlen objektum által sem föltételezett) énben, Fichte „tudománytanának” első alaptételében. Minden filozófia legmagasabb alapelvevé „a tiszta, abszolút ént” teszi, „azaz az ént, amennyiben pusztán én, az objektum által a dologi föltételek közé még egyáltalán nem helyezett, hanem a szabadság által tételezett. Minden filozófia alfája és ómegája a szabadság.”³⁵ E tétel keretében bontja ki Schelling, meglepően elégségesen — mert a karteziánus szubjektum–objektum műszótár szakszavait egészeiben átveszi — a Minden-Egy panteisztikus gondolatát, anti-spinozista fordulatokban. Nem a világ (az objektum teljes ellentétben a szubjektummal), hanem az „én” a minden[ség]. „Minden csak az énben és az én számára van. A filozófia megtalálta az énben az ő *ἐν καὶ πᾶν*-ját, amelyért eleddig mint győzelme legfőbb jutalmáért küzdött.”³⁶

Ha a szubsztancia a semmi által sem föltételezett *causa sui*, ha a Föltétlen, akkor az én az „egyetlen szubsztancia”. Ez most már tényleg egy igazán eredeti, az abszolút idealizmus filozófiáját bevezető fölfedezés; és megkísérélhetnénk, hogy azt mondjuk: Hegel ehhez fűzött megjegyzése már tartalmazza a dialektika csíráját, amennyiben a konkréciót hangsúlyozza, s emellett Fichtét veszi alapul a tételezés logikai alapformájának alkalmazásában. Ha a szubsztancia és az akcidencia egymás ellentett fogalmai — válaszol Schelling érvelésére Hegel —, annyiban a szubsztancia-fogalom nem az *abszolút* énre, de az empirikusra igenis használható, ahogy ez az öntudatban föllép. Mert az empirikus én *egyesíti* a tézist és az antitézist a szintézisben az oszthatóság harmadik fichtei alaptétele szerint, az én és a nem-én szféráinak kölcsönös korlátozása által.³⁷

Logik, i. k., 85 sk. o., akinek értékes ösztönzéseket köszönhetek rekonstrukciós kísérletemhez, ugyanígy H. Buchner adalékának: „Skeptizismus und Dialektik”, e kötet (*Hegel und die antike Dialektik*), 227. o.

³⁵ „Brief an Hegel vom 7. 1. 1795”, in *Aus Schellings Leben*, hg.: G. L. Plitt, 1. köt., Leipzig 1869, 74. o.

³⁶ *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 12. §., in *Werke*, 1. köt., 117. o.

³⁷ „Brief an Schelling vom 30. 8. 1795”, idézi K. Rosenkranz: *Hegels Leben*, i. k., 72. o. Az biztos, hogy túlzónak tűnik, hogy Hegel érvelésében Dilthey föltételezését véljük (*Jugendgeschichte Hegels*, i. k., 37. o.), miszerint tartós differenciában leledzett Schellinggel

A Kanton való túllépés ténylegesen csak azután mehetett végbe, miután Schelling maga a panteisztikus szimbólum általa adott értelmezését a természetfilozófiai fordulattal párhuzamban azon megállapítás segítségével határolja be, hogy a filozófia legrégibb és legszentebb eszméje a minden létező számára alapul szolgáló változhatatlan lét.³⁸ Schellingtől függetlenül – aki továbbra is elfogadja a fichtei terminusokat – eljutott ehhez az egyesítés tervezett filozófiája – kritikus közelségbe jutva Fichtéhez –, Hölderlin belátta, hogy szükségszerű az önmagát tételező én visszafordítása a lét eredendő szférájába. Ez tette lehetővé Hegel elszakadását Kanttól, és ezzel az antikvitással való módszeres foglalkozást.

Habár Hölderlin belátása csak töredékesen följegyzett, mégis mind szisztematikusan, mind történetileg jól megalapozott. Körvonalait megkíséreljük úgy meghúzni, hogy a Hegel számára döntő pontban fussanak össze. A *szisztematikus* érv – Hegel Schelling elleni kifogásához hasonlóan – az empirikus énre támaszkodik, ahogy ez az öntudatunkban fölmerül, de kiegészíti a *nyelv* föllépésével. Hölderlin fölteszi a kérdést, hogy mi jár szükségszerűen együtt a gondolkodásban azzal, ha Fichte első alaptételével kimondjuk: „Én – én vagyok”. Miképp mondható ki ez egyáltalában? Válaszunk talán ez lehetne: a *közlés* által, mivel a magát az „énnel” megnevező a hallgató figyelmét arra irányítja, hogy ő, a vele *szembenlévő*, ezzel a kifejezéssel önmagát gondolja. Hölderlin válasza, amely a maga részéről nyelvi indíttatású, az ön-szemben-tételezés (Sichentgegensetzen) más szintjén van. A válasz így hangzik: az intellektuális szemléletben egyesített szubjektum és objektum olyan *megítélése* (Urteilung) által történik meg az ön-szemben-tételezés, amelybe egyben beleértendő *eredendő fölosztásuk* (Ur-teilung) is, és amely a szubjektum és az objektum olyan kölcsönös egymásvonatkozásának fogalmát és az egész azon szükségszerű előfeltevését tartalmazza, amelynek a szubjektum és az objektum a részei. Az „Én vagyok” tétele a legjobb példa erre az eredendő fölosztásra, egy teoretikus tétel, mert a gyakorlatban megtörténő ítéletben (in der praktischen Urteilung) az én nem *önmagát* tételezi, hanem a *nem-én*nel szembenit.³⁹ Ha az én mármost ebben az ön-szemben-tételezésben fölismeri önmagát, mint a magával azonosat, akkor ez az önazonosság nem a szubjektum és az objektum egyesítése, tehát nem a filozófia legfelsőbb alapelve. Ez sokkal inkább az *abszolút lét*, amelyben egyáltalán nem foganatosítható semmiféle fölosztás anélkül, hogy e lét lényegét – amelyet most fölosztanánk – el ne pusztítanánk. A lét értelme az „egyesítés”. Hölderlin ezért az *intellek tuális*

szemben. Éppoly kevésbé elegendő az, hogy ebben csak Hegel hiányos Kant-ismeretét lássuk (amint teszi ezt P. Kondylis: *Die Entstehung der Dialektik* című művében, i. k., 427.o. 1. megj.), mivel Hegel érvelésében egészen Schelling újspinozista terminológiájára támaszkodik.

³⁸ „Brief an Obereit vom 12. 3. 1796”, in *Aus Schellings Leben*, 1. köt., i. k., 88. o.

³⁹ *Urteil und Sein*, in Hölderlin: *Sämtliche Werke*. Große Stuttgarter Ausgabe, hg.: F. Beißner, 4. köt., Stuttgart 1961, 216 sk. o.

szemlélet közvetlenségére hivatkozik, Hegel az éppannyira közvetlen hitre⁴⁰ – miután a Hölderlinnel való újratalálkozás után elfogadja azt a belátást, hogy a saját létét tételező énnel szemben szükségszerű az egész ilyenfajta létértelmét előfeltételezni. Minden tételezés egyben ön-ellentételezés (Sichentgegensetzen), egy antinomikus dolog és ezen az alapon csakis az ellentételezett függősége mutatható föl a reflexióban. Azaz az ész antinómiájának hegeli értelmezése szerint, ez Kant transzcendentális dialektikájában annyi, mint „bizonyítani”. Az ellentételezett a meg hasonlításban érezhető illetve fölismerhető. Csakhogy az is fölismerhető, hogy egyesítésnek kell létrejönnie. Ez az itt lehetséges egyetlen bizonyítás. Van egyesítés, mégpedig a szeretetben, önmagának emez érzett megkettőződésében, és ennek azon egységében, amelyben az élet található.⁴¹ Azonban a létben – következteti Hegel – csak hinni lehet és ezt a hitet olyanformán lehet méríteni mindegyik dialektikából, ahogy azelőtt Kant kategorikus imperatívuszát.

A kérdés önmagától is mintegy arra irányul, hogy vajon akkor a hit fölment-e a nyelv alól. És az intellektuális szemlélet képes-e arra, hogy a nyelvtől tényleg annyira elvonatkoztasson, mint amennyire ezt Hölderlin – föltevése ellenére (gondolatmenete megkezdése előtt) – előírja? A nyelv – nekünk legalábbis mintha úgy tűnne, hogy mivel Hölderlin a rá való kérdésben ilyen színben tüntette föl –, mely előfeltevések között az alaptétel tételezése: az „Én vagyok” tétele szükségszerűen létrejön, e tétel többet mond, minthogy reflektálón lehessen fölfogni. A nyelv birtokolja ezt a „többletet”, mint ahogy a szeretet is, melynek Hegel odaítéli a törvény plérómáját⁴², annak saját teljességét, amely a saját magából ellentételezettet harmonikusan egyesíti. A nyelv már mindenkor összeköti beszédünket a hallgatóval, és a nyelv alapjában ezzel az összekapcsoltsággal van az össze-nem-kapcsoltságban, a *syndesmotikus* kettősségben a minden lehetséges és valóságos *thesis* előtt. Ezért alkották meg Hölderlin környezetében az *athesis* kifejezést és a szemlélés görög szavának (kétes) etimológiájával támasztották alá: *aisthesis* [= αἰσ- (αὐτόν) Οἴσις].⁴³ Hölderlin nyilvánvalóan nem csatlakozhatott ehhez, és a történeti érv megvilágítja számunkra, hogy miért nem. Ha a körvonalakat tovább húzzuk, a nyelvi *syndesmos* megkapja mindkét irányban az őt megillető fontosságot. És talán világosabbá válik akkor az abszolút legkorábbi hegeli megfogalmazása is az összekötöttség és össze-nem-kötöttség összekötöttsé-

⁴⁰ Vö.: a frankfurti rendszertervezetek közül a 11. fragmentummal: „Glauben und Sein”, in *Theologische Jugendschriften*, i. k., 382. o.

⁴¹ 10. töredék: „Die Liebe”, i. m., 379. o. (Magyarul: *Ifjúkori írások*, i. k., 117 skk. o.)

⁴² Vö.: *Theologische Jugendschriften*, i. k., 302. o.

⁴³ Ennek az ósatya Iszaak von Sinclair. Vö. D. Heinrich: „Hölderlin über Urteil und Sein”, i. k., 87 skk. o.; H. Hegel: *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel*, Frankfurt 1971, 130 skk. o. – A modern filológia az αἰσθάνομαι igét az αἰσ-θ-őre vezeti vissza, amely kapcsolatban van az αἶσθω, észrevenni, meghallani igével. Vö. H. Frisk: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, 1. köt, Heidelberg 1960, 45. o.

geként⁴⁴ – az, hogy a megfogalmazásban a szintézis a harmadik helyett a második és az első, úgyhogy a harmadik nem kerül az első helyére – mint a dialektika későbbi módszerre-alakításakor –, a minden egy, az eleven struktúrája tehát nem gondolható el kivétel nélkül triadikusként.

A Spinoza-levelekről tartott előadásában Jacobi a *hen kai pan* megfogalmazását részben Parmenidéshez, az Egy, a Végtelen, a Megváltozhatatlan gondolkodójához, részben Hérakleitoshoz rendelte, aki az „ellentételezettek koincidenciáját” gondolta, amely „minden ellentmondást tartalmaz, de ugyanakkor az egységben és az igazságban föl kell oldódnia”.⁴⁵ Doxográfiai fogózó található az újspinozista megfogalmazás számára Hérakleitos 50. töredékében, amely az egőről csak azért beszél, hogy a Minden-Egy-be visszavegye: „Nem engem, hanem a logoszt hallottátok, úgy a bölcs, ha szerinte mondjuk, hogy minden egy (σοφὸν ἔστιν ἓν πάντα εἶναι).” A megfogalmazás átadásának szála Xenophanésig – Parmenidés tanítójáig – nyúlnak vissza.⁴⁶ Azonban a parmenidési módon a lét nem végtelen, hanem ellenkezőleg, egy lehatárolt gömb formájú alak.

A lét végtelennek tűnik a költeményben, és ehhez kapcsolódik a történeti érv. Joggal; mert az „üdvös egyezmény a lét, a szó egyedülálló értelmében” – ahogy Hölderlin a megfogalmazást fordítja⁴⁷ –, és ez az egyezmény eredeti módon nyilatkozik meg a költeményben. Megnevezi, főnnhangon kimondva, az egyezményt: ami „jelen van” (ἔστιν), jelen volt (ἔν) és jelen lesz (ἔσται) anélkül, hogy lenne erre más név, mint a mindig-mindenben-jelen-lét, a sokszoros alakú istenség neve. Hölderlin számára – és ezt a föltevést Hegel nyomban föl is veszi az említett rendszerprogramba⁴⁸ – a költészet a filozófia kezdete és vége. Ahogy Jupiter fejéből Minerva, úgy ugrik elő (némi képzavarral) a filozófia „a végtelen isteni lét költészetéből”, amely lét már a filozófia előtt szóhoz jutott: „Most már hangot adhatunk azon nézetünknek, hogy az egész volt jelen. A virág kivirágzott, aztán szét lehetett szirmaira szedni.”⁴⁹ Ez a szétbontás, analizálás a filozófia dolga. Az egészből való parmenidési tudás útjainak a fölosztásával (Teilung) kezdi a filozófia (ezt közelebbről nem részletezi Hölderlin), a *logos*, mint az eredendő fölosztás (Urteil) végső fokának megidézésével, amely minden olyan kísérlet megcáfolásának az ítéletbeni instanciája, hogy a nem-létezőt a létbe kényszerítsék

⁴⁴ „Systemfragment von 1800”, in *Theologische Jugendschriften*, i. k., 348. o. (Magyarul: „[Rendszertöredék]”, in *Ifjúkori írások*, i. k., 137. skk. o.)

⁴⁵ „Beilagen zu den Briefen über die Lehre des Spinoza”, in *Werke* IV. köt., 2, Leipzig 1819, 39. sk. o. és 43. sk. o.

⁴⁶ Fr. A 29, 33, 34.

⁴⁷ *Sämtliche Werke*. Große Stuttgarter Ausgabe, 3. köt., 326. o., *Vö. Jacobi-Excerpte*, in 4. köt., 207–210. o.

⁴⁸ *Vö. Mythologie der Vernunft*, i. k., 13. o.

⁴⁹ *Hyperion*, 1. kötet, 2. könyv, in *Sämtliche Werke*. Große Stuttgarter Ausgabe, 3. köt., 81. o.

az elmúlt és a keletkező soknevű beszéde által. Az egészet igazán szétbontó gondolkodó Hölderlin számára Hérakleitos. Az Egyet úgy értelmezi, mint amely magát szétválasztja és önmagával szemben tételezi (entgegensetzen), azért, hogy ebben a szép lényegét megőrizze: „Ezt a nagyszerű mondást, Hérakleitos ἔν διαφέρον εἰαυτῷ-ját (az önmagában elkülönöződő Egy), ezt csakis egy görög találhatta ki, mert ez a szépség lényege, és amíg ezt nem találták ki, nem is volt filozófia.”⁵⁰ A szép nem csak látható az Eszmében, ki is kell mondani; a kimondás pedig hozzákapcsolja a meghallást ahhoz, amit a *logos* mond, a harmonikusan ellentételezettnek az én mindenféle tételezése előtti eseményéhez. Ez az eredendő fölosztás (*Urteilung*) (mert hát valami ilyesféléről van szó) nem esztétikusan, hanem – és ebben az esetben a megfelelő kifejezésen múlik minden – *akroamatikusan* értendő.

4. A görög *logos*-filozófia eredeti megközelítése

Ha a létköltészet holderlini vázlatát a görögök léttel kezdődő gondolkodásának a filozófia egészébe való hegeli beleillesztéséhez mérjük, különösen nagy nehézségekkel találjuk szembe magunkat. Nemcsak a hiányzó viszonyítási pont miatt; hiszen a Hölderlinnel való párbeszéd megszakad, majd Hölderlin tragikus végzete miatt végül elnémul, hanem mert máig – a frankfurti és a jénai korszak korai írásainak kiadásában és újradatálásában való nagy előrelépés ellenére is – nincsen teljes betekintésünk a platóni dialektika második hegeli recepciójának lefolyásába.⁵¹ Csupán a legfontosabb hiányzik: a görög filozófia történetéről tartott jénai előadások szövege, amelyek az elsők, amit erről a témáról tartott Hegel. És a téma első megközelítésének az *interpretatio platonica*n keresztül kellett bekövetkeznie – azon a fényen keresztül, amelyet a *Parmenidész* (és a *Sofistés*) mellett mindenekelőtt a *Timaios* vet a kezdődő hegeli gondolkodásra. Amit ma olvashatunk, az egy igencsak ki nem elégítő keverék terméke ennek és a nyilvánvalóan későbbi *interpretatio aristotelica*nak. Ez az értelmezés a legrégibb

⁵⁰ Uo. 81. o. Hölderlin forrása Eryximachos beszéde Platón *Symposion*jában, 187a. A Hérakleitos B 51. töredékére visszamenő idézet ellentmondásos használatáról tudósít G. Wagner: *Hölderlin und die Vorsokratiker* (fil. dissz.), Würzburg 1937, utánn nyomásban Bamberg 1983, 43 sk. o.

⁵¹ Fontos lenne tudni, vajon Hegel ismerte-e Schelling korai (1794-es), Platón *Timaios*ának néhány szakaszát kommentáló értekezését, amely a kutatás számára hozzáférhetővé válik a közeljövőben a Bajor Tudományos Akadémia Schelling-Társaságának egy előzetes kiadásában. Vö. e dialógus jelentőségéhez a jénai kezdkorszak számára legutóbb H. Schneider: „Zur Dreieckssymbolik bei Hegel”, *Hegel-Studien*, 15 (1980), 55–77. o. A dologhoz még érdemes megnézni M. Baum kitűnő könyvét: *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, i. k., 77 skk. o.

logost ott tételezi föl, ahol Aristotelész a *Fizikában* található négy ok tanának ontológiai perspektívájából mint az anyagi okot leli föl újra a thalési vizet, az anaximenési levegőt stb. – egy olyan szempontot tesz magáévá a késői Hegel, amelyben az ión „hylozoistákat” a pythagoreus iskolához rendeli, számunkra ma már ki nem elégítő módon, és amely szempontból nézve csaknem teljes a félreismerése az anaximandrosi *apeiron* és a hérakleitosi *sophon* közötti tárgyi vonatkozásoknak.⁵² A számunkra hozzáférhető szöveg egy palimpszesztus, amelyen Hegel korai platonizmusa olykor még áttetszik, így a *Timaios* azon, eddig alig méltatott hatásán is, amelyet a „minden egy” eredeti-spekulatív értelmezésére és a filozófia rendszerének legkorábbi koncepciójára tett.

Erre vonatkozik egy csupán futva papírra vetett megjegyzés a *Differenz-Schrift*hez, amely a szubjektum és az objektum újkori ellentétét és ennek az abszolútumban tételezett egységét – az összekötöttség és a nem-összekötöttség összekötését, „az abszolút identitás általi reális ellentételezésüket” – az analógia segítségül-hívásával kísérli meg kifejezni: „Az igazán szép kötelék az, amely önmagát és az összekötötteket eggyé teszi”⁵³ – nem szintézis, hanem *syndesmos*. Ezt megint megtaláljuk a filozófiatörténeti előadásokban, amelyek sejtetik annak jelentőségét, hogy az analógia problémája a *Differenz-Schrift*ben már megvolt még a módszer dialektikus háromléptékének megszilárdulása előtt. Az összekötés működteti az analógiát a legszebben (Hegel fordítása szerint az analógia a folytonos viszony): „Ha három szám, tömeg, illetve erő közül ahhoz, amelyik a középső, úgy viszonyul az első, ahogy az első az utolsóhoz, és fordítva: ahogy az utolsó a középsőhöz, úgy viszonyul ez a középső az elsőhöz” ($a : b = b : c$), „akkor ennyiben ez a középső az első és az utolsó lett, és megfordítva: mind az utolsó, mind az első a középsővé; így az következik be, hogy mindegyik szükségszerűen ugyanaz lett, így lesz minden egy” ($\epsilon\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \epsilon\sigma\tau\alpha\iota$).⁵⁴ Ez kitűnő – fűzi hozzá Hegel –, ezt őrizzük továbbra is a filozófiában.

⁵² Ennek nem mond ellent az, hogy Hérakleitos hyletikusan értett tüze mellékesen megemlíthető közelségben van az ión iskolával. Lásd *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 2. köt., Werke, 18. köt., 353 sk. o. (A magyar kiadás [Előadások a filozófia történetéről 1–3., Akadémiai Kiadó, Bp. 1977 (2.)] első és harmadik kötete, amelyet Riedel idéz még a Glockner szerkesztette kiadása a hegeli műnek, a második kötet pedig a Michelet által szerkesztett változata az előadásoknak (Werke 13–15. köt., 1842.), így ez utóbbiak előfordulási helyét a magyar szövegben nem minden esetben lehetséges megadni. [A ford.]

⁵³ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, in Werke, 1. köt., 126. o., – Hegel jénai platonizmusáról tudósít F. Chiereghin könyve kiválóan: *Dialettica dell' assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Trento 1980.

⁵⁴ *Timaios* 31c-32a, Hegelnél: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, i. m., 251 sk. o. (Magyarul: *Előadások...*, i. k., 2. köt. 163. o.) Bizonyítja többek között az is, hogy milyen fontos volt Hegel számára a *Timaios*, hogy utal a Jénában (vagy Halléban) az erről a műről folytatott beszélgetésekre F. A. Wolffal, i. m., 248 sk. o. (magyarul: i. m., 160. o.).

Külön föladat lenne, hogy a *Timaios* Hegel korai „Logiká”-jára tett hatásait (a „folytonos viszonyoknak”, a proporcióknak „Logika”-beli alapállását) utólag megvizsgáljuk, és hogy Hegel első rendszer-eszméjétől fogva megvalósuló kifejtését részleteiben nyomon kövessük tekintettel a fizikai és az erkölcsi természet Platónnál sokrétűen összefonódó viszonyára. A jénai rendszer kétosztatú a hegeli spekulatív gondolkodás legkorábbi fokán (*Deus sive natura*, az Istenről szóló tan és a természetfilozófia), később négyosztatúan épül föl: (a) a logikával mint az Eszméről szóló tannal (*Ideenlehre*) kezdve, (b) ez átvezet az Eszme fizikai (c) és erkölcsi természetébe történő beletestesüléséhez, (d) és végül a valláshoz, mint az Egésznek az Egybe beérkező végeredményéhez, „az Eszme első egyszerűségéhez való visszatéréséhez”⁵⁵ (fölhívom a figyelmet a hegeli rendszer ezen alapirányában a panteista rejtjel visszatérésére). Ezt itt félbe kell hagynom, mivelhogy nem kívánom kimerítőbben megvizsgálni, hogyan viszonyul a *hen panta* kifejezés további kifejtése az Egy és a Sok jénai kori, dialektikus alapproblémájához.⁵⁶ Egyet azonban kijelenthetünk: a filozófia előtörténete *interpretatio platonica*jának közvetítésével a „legrégibb hagyomány” jelen marad Hegel ifjúkori gondolkodásában az Egész, Parmenidés és Hérakleitos általi kezdeti tagolásában.⁵⁷ Csupán *A filozófiai tudományok enciklopédiája* (1817) háromosztatú rendszerének pályáján szorul vissza a spekulatív-dialektikus filozófia eredeti rétegének teljes terjedelme, Aristotelés erősödő hatására. Hegel feladja a *logosra* mint „az intelligenciák eszközére” való eredendő irányulásával, „ezen intelligenciák ésszerű kötelékével”⁵⁸ ifjúsága nagy látomását, hogy közvetlen egységbe vonja össze a görög filozófia legrégibb hagyományát a „kezdet Igéjének keresztényi teremtetésével”. Mert hát ez volt metafizikája első tervezetének a célja. Ez a metafizika „az univerzum teremtetését az abszolút Szó (Wort) kimondásaként és az univerzum magába történő visszamenését ugyanezen univerzum fölfogásaként (Vernehmen)” fejtette ki úgy, hogy – tudósítja a sajnos már elveszett kéziratról Rosenkranz – „természet és történelem magaként a máslétként elenyésző médiummá vált nyelv és felfogás között”.⁵⁹

A rendszer-eszme e lényegbevágóan fontos, átfogó fölosztásának következménye a meghalló ész logikájának, a másik, a filozófia *logoshoz*-tartozó kezdetének világosan észrevehető mellőzése a filozófiatörténeti előadások számunkra később összerendezett szövegéből. Hegel a Parmenidés és Hérakleitos által használt *logos*

⁵⁵ Vö. Rosenkranz: *Hegels Leben*, i. k., 192. o.

⁵⁶ Ezt tárgyalja „Erster und anderer Anfang. Hegels Bestimmung des Ursprungs und Grundes der griechischen Philosophie” című cikkem, in H.–Chr. Lucas–G. Planty-Bonjour (hg.): *Logik und Geschichte in Hegels System*, Stuttgart 1988, 173–197. o.

⁵⁷ Ezt jelzi a Hegel és Parmenidés viszonyát elemző eddig legkimerítőbb vizsgálódás A. Cavarerótól: *L'Interpretazione Hegeliana di Parmenide*, Trento 1984, 25 sk. o.

⁵⁸ „System der Sittlichkeit”, in *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, i. k., 431. o.

⁵⁹ *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, i. k., 349. o.

szót általában a „Vernunft” szóval fordítja, anélkül hogy figyelmet fordítana arra a „költői” szövegösszefüggésre, amelyben ez áll és értendő. Biztosít afelől, hogy Parmenidés filozófiáját legnagyobbbrészt annak saját szavaival adja vissza, amihez egyébként messzemenően tartja is magát. Azonban éppen a kettős tudásról való tanítás főrésének kezdetekor, amikor Parmenidés elmondja az egész eredeti fölosztását (Urteilung) az igazság és a látszat gondolására, Hegel nem egészen tökéletesen referál (legalábbis a *Timaios* Proklos-kommentárja szerint): εἰ δ' ἄγ ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦτον ἀκούσας, αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι (B 2, 1-2). Hegel ezt átfogalmazza: „»Vedd« – mondja az istennő – »melyik a tudás mindkét útja.«”⁶⁰ Ezzel eltűnik a döntésre felszólító *logos* akroamatikus, meghallgatásra-szánt alapiránya. Hegel átnéz afölött, hogy az út választása az önmagát egóként megnevező istennő felszólításával kezdődik, amelyet a „te”-vel megszólított halandóhoz intéz, hogy a lét kimondott szavára hallgasson (κόμισαι δὲ σὺ μῦτον ἀκούσας, ezt én így fordítom: Te pedig vedd használatba azt a szót, amelyet hallasz).

Hasonló történik a Hérakleitosról szóló előadásban is, ahol Hegel helyesen megjegyzi, hogy Hérakleitos könyvének egyik áthagyományozott címe úgy szól: „A Múzsák”⁶¹, de csak azért, hogy aztán a múzsait – amelyet mi manapság mint a meghallani-való *logosz*-ról szóló első töredéket ismerünk – csupán a legvégén idézze.⁶² Olykor pedig Hegel a hérakleitosi *logos*t az abszolút „viszonyban” látja, „mely az egész léten keresztülvonul” (λόγος ὁ διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντός διήκων).⁶³ Azonban a *logosz* sem itt, sem a befejező idézet szövegösszefüggésében nem vonatkozik az 50. töredékre, amely ezt a „keresztülvonulást” – függetlenül attól, ami Hegel számára a háttérben áll, ti. a tűz megváltozásának folyamatára való vonatkozástól – a Minden-Egy megfogalmazásával írja körül.

Ez annál rejtélyesebbnek tűnik, minthogy ez a megfogalmazás és ennek (Hérakleitosnál végigvitt) megfordíthatósága az, ami Hegel gondolkodását kezdettől foglalkoztatja. A rejtély megoldódik, ha magunk elé idézzük azt, ahogyan Hegel olvasta Hérakleitoszt; hogy Hegel a *logika tudománya* és az *Enciklopédia*-rendszer befejezése után éppen a rendszer ama logikái „fogalmának”

⁶⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1. köt., i. k., 130. o. (Magyarul: *Előadások...*, i. k. 216. o.)

⁶¹ Uo., 346. o. (Magyarul: 241. o.)

⁶² Az idézet kommentár nélkül marad és csak kevés átfogalmazást tartalmaz: „Mivel a környező az ész (λόγος), következésképp esztelenek az emberek: mind mielőtt hallották, mind mikor először hallják. Mert ami itt történik, emez ész szerint történik: tehát tapasztalatlanok ők még, mikor megpróbálják azokat a beszédeket és tetteket, amelyeket én feltárok” (διηγέσθαι, kifejtek, elmagyarázok, megvilágítok), „mindent a természete szerint megkülönböztetve és elmondva, mi a helyzet vele. De a többi ember azt sem tudja, mit tesz ébren; ahogy azt is elfeledik, mit tesznek álmukban.” (Uo., 367. o., magyarul: 255.o.)

⁶³ Uo., 363. o. (Magyarul: 252. o.)

szintjére igyekszik helyezni Hérakleitoszt, amelyet először történetileg az ő művében látott meg. És a fogalomban immanens dialektika megköveteli, hogy Parmenidés alaptételére: a *lét-minden* következzen az ellentétel: a *valamivé-levés minden*, amely Hegel szerint *Hérakleitos alaptétele*. E tétel alapján a *logos*ról szóló fragmentumokat részben *tisztán logikailag* (az *interpretatio aristotelicának* köszönhető „általános alapelv” miatt), részben *reálfilozófiai módon* magyarázza. Ebből világossá válik az egyébként oly furcsa értelem-eltolódás, Hegel azon föltételezése, hogy „habár” Hérakleitos alapelve „logikai, mégis a maga természetes módján mint az általános természeti folyamat fogható föl”. És mivel ez a „szellem” fokán folytatódik tovább, Hegel számára az első töredék szövegösszefüggésének vizsgálata kimerül abban a kérdésben, hogy a *logos* miként jut „tudathoz”, hogyan viszonyul az individuális lélekhez⁶⁴, anélkül hogy a meghallás viszonyának mozzanatát figyelembe venné. Hegel Hérakleitos-értelmezése a logika dialektikáján alapszik, azonban Hérakleitos *logosa* nem „dialektikus” a fogalom hegeli értelmében; inkább *akroamatikusnak* kellene nevezni.⁶⁵ Semmi kétség: a késői Hegel a kezdődő gondolkodás értelmezéséből az Egész adományát kizárta, amelyet pedig egykor ő maga a Hölderlinhez szóló „Eleusis”-himnuszban megénekelt. Kizárja a végtelen lét költészetét, amelyet Hölderlinnel és Schellinggel együtt a görög misztériumvallásban mint a panteista szimbólum korai megsejtésében kimondani vélt (Kybelé, „a fenséges istennő” himnikus megidézésében, „aki minden, ami van, ami volt és ami lesz”).⁶⁶

Ezt kényszerítette ki a rendszer enciklopedikus háromosztatúsága és az önmagát meghatározó fogalom benne fölépített dialektikus módszere. Emlékezzünk: Hegel szerint a görögség idejében a művészet az a legmagasabb meghatározás, amely az istenit kinyilváníthatja. A nyelvi műalkotás – az epikus költészet – az alkotások alkotása, ennek szóbeli előadása az erkölcsi népszellem folytonos alkotásban-léte. A kereszténységgel átveszi ezt a föladatot az abszolút vallás. Ez a vallás az istenit, a hús feneketlen mélységébe vetett logoszt a kinyilatkoztatás folyamatába teszi, ahová az epikus alkotásban-lét nem ér el és – folytathatjuk a fiatal Hegellel – a görög filozófia dialektikus gondolkodása sem. „Kezdetben *vala* a Logosz és a Logosz *vala* Istennél és Isten *vala* a Logosz...” – ezek a fiatal Hegel által thetikusként nevezett, János evangéliumának préteritumban ismétlődő, és mint ilyenek, közvetlen tételei⁶⁷, amelyeket tézisekként hagy fönnállni, miközben a rendszer beemeli őket a dialektika hármasléptékébe. Az abszolút valláson végül

⁶⁴ Uo., 364. o. (Magyarul: 252. o.)

1 ⁶⁵ Vö. ehhez tanulmányomat: „Logik und Akroamatik. Vom zweifachen Anfang der Philosophie”, *Philosophisches Jahrbuch* 91 (1984).

⁶⁶ *Theologische Jugendschriften*, i. k., 250. o., j. Vö. ezzel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, I, 49. §., megj. az A 197-hez.

⁶⁷ *Theologische Jugendschriften*, i. k., 306. o. A préteritum egyneműségének kiemelése Hegeltől származik.

az abszolút filozófiája lép túl. E filozófia viszi a logosz e filozófia által nagyra becsült tartalmát a logikai, a dialektikus tételezés és ellentételezés és az ennek csúcspontját jelentő, az önmagát fogalmilag megragadó fogalom módszertani formájára. E fogalom legmagasabb, legmeredekebb csúcsa az isteni személyiség *A logika tudománya* lezárásában, amely „pusztán az abszolút dialektika miatt – amely a természete – éppennyire *mindent magában foglal* és tartalmaz, mert a legszabadabbá tette magát”, azaz fölzárkózik a fizikai és az erkölcsi természet fönnálló egyszerűségéhez, amely az a teremtés mellett való fölfoghatatlan döntés, amellyel a rendszer a lét első közvetlenségébe és általánosságába visszatér.⁶⁸

Hegel a következőképpen írta le az ember erkölcsi természetének existenciáját reálfilozófiai összefüggésében, ahol a „dialektika” címszava először fordul elő a filozófiai bizonyítás módszerére alkalmazva: az abszolút fogalom „önmagának közvetlen ellentéte, és a »semmi nem kevésbé van, mint a valami« – mondta egy ókori bölcs”.⁶⁹ Az antik hagyomány szerint ezt Démokritos mondta⁷⁰ (illetőleg félig mitikus elődje, Leukippos), amit azonban Hegel a görög filozófia történetéről szóló előadásainak atomizmusról szóló fejezetében nem világít meg. Ezt a tételt sokkal inkább a dialektika hérakleitosi kezdetére való tekintettel vezeti föl.

Persze Hérakleitos nem így beszélt. Hegel átviszi rá azt, amit a fizikai és erkölcsi természet újkori problematikájának köszönhet: azt, amit az erkölcsiséget megelőző természeti állapot, a *természet* abszolút fogalmában *immanens negáció* és a semmiből való teremtés ókoriak számára elképzelhetetlen gondolatának köszönhet. Amit Hérakleitos valószínűleg mondott, Hegel filozófiatörténeti előadásaiban Aristotelész *Metafizikájából* idézi: „A lét nem több, mint a nem-lét” (οὐδὲ μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι) és: „a lét és a semmi ugyanaz” (πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι).⁷¹ „Az igaz – értelmezi Hegel – csak az ellentételezettek egysége... Ezt mondjuk Hérakleitos kifejezése kapcsán: az abszolút a lét és a nem-lét egysége.”⁷² Az idézet sehol sem található Hérakleitosnál, hanem Aristotelésznek azzal a fáradozásával áll kapcsolatban, hogy a heraklitianusok tanait pusztán antilógiaként visszautasíthassa. Aristotelész nem ezt nevezi dialektikának. Számára

⁶⁸ *Wissenschaft der Logik*, 2. köt., 3. szakasz, 3. fejelet, i. k., 502. o. (Magyarul: *A logika tudománya*, 2. köt., 437. o.)

⁶⁹ Vö. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts etc.*, in *Sämtliche Werke*, 1. köt., 507. o. (magyarul: *Ifjúkori művek*, i. k., 281. o.) a „System der Sittlichkeit”-tal, in *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, i. k., 446. o.

⁷⁰ B 156. fr., citálva in *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1. köt., 382. és 391. o. (magyarul: *Előadások...* 1. köt., 265., 371. o.) Vö. D. Saintillian: „Hegel et Héraclite”, in J. d'Hondt (éd.): *Hegel et la pensée grecque*, Paris 1974, 37 sk. o.

⁷¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1. köt., i. k., 348. o. (Magyarul: *Előadások...*, 1. köt., 242. o.) (Az Aristotelészre való hivatkozási helyek: I. 4., IV. 7.) Lásd még e kötetben H. Boeder tanulmányát: „Vom Schein einer Heraklitischen Dialektik”, in Riedel (hg.): *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp 1990, 98 skk. o.

⁷² I. m., 348. o. (Magyarul: 242. o.)

ez inkább a paradox beszéd mód és a példabeszédgyártás egy lehetséges és érdekes, sőt egyenesen populáris álláspontja, csakhogy amelynek sajnálatosan megvan az a hátránya, hogy nem talál utat a szigorú tudomány alapelveiből való bizonyításhoz.

Aki jobban belegondol, mire is alapozódik Hérakleitosnak mint az első filozófiai dialektikusnak az értelmezése, hajlani fog rá, hogy Hegel Hérakleitos-értelmezését mint tárgyilag ki nem elégítőt visszautasítsa. És meg fogja kérdezni magától, milyen jogon terhelhető meg Hérakleitos úgy, hogy a dialektika ama típusának bizonyítéka legyen, amelyet Hegel maga a Minden-Egy szimbólumának módszeresen keresztülvitt reflexiók fokán mint „objektívát” jelöl meg, szemben a zénóni paradoxiók „szubjektív” mivoltával.⁷³ Ezek sajátosan újkori megkülönböztetések, amelyeket Heidegger óta többé már nem merünk használni korlátozás nélkül a görög filozófia kezdetének értelmezésére. Mindenkor megfontolásra kell késztetnie annak, hogy Hegel milyen határozottan rendszerezi a történelmet az elért módszerrel. És aki elmélyül a hagyományban századunk klasszika-filológiájának kritikáján keresztül tanulmányozva a kora görög gondolkodás aristotelési módon kialakított doxográfiáját, annak a számára végeredményben a dogmatikus konstrukció fényében fog föltűnni a hegeli triász: az ide-oda-okoskodás tárgy számára „külsődleges” dialektikája Parmenidésnél, a tárgyban immanens dialektika Zénónnál, amely teljességgel a szubjektum szemléletébe esik, tehát „szubjektív”, és végül Hérakleitos „objektív” dialektikája, amely az előző kettőt magának a logikai objektivitásának kiindulópontjaként ragadja meg. Csakhogy ez nem a teljes igazság. Ez azt jelentené, hogy félreismernénk Hegel nagyszerűségét, amennyiben az antik dialektikához és történetének föltárásához való hozzájárulását a mai történeti-filológiai mércéhez mérnénk. Egy gondolkodó nagyságát csupán aszerint lehet fölbecsülni, hogy vajon képes-e magába fordulni és saját eredetére emlékezni.

Emellett szóló nyomokat és jelzéseket egészen Hegel legutolsó korszakáig is elegendőket ismerünk. Mind bizonyosságot tesznek arról, mit jelentett Hegel számára Hölderlin. Ilyen bizonyágtételt találunk Hegel előadásában Hérakleitos-ról, és azt gyanítom, hogy az előadás ennek a szövegnek a legrégibb rétegéhez tartozik. Hegel a szép megértéséhez Hölderlin kulcsszavát idézi Platón *Symposion*jából, s eltérően Hölderlin némileg félrevezető átiratától (az önmagában elkülönülő Egy), helyesen fordítja le: „Az Egy, az önmagától elkülönülő, eggyé válik önmagával” — ez az elevenség folyamata — „mint az íj és a lant harmóniája.”⁷⁴ A dialógusban egy orvos által előadott felszínes kritikához —

⁷³ Vö. a Hérakleitos-fejezet kezdetével a *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, i. k., 344. o. (Magyarul: *Előadások...* 1. köt., i. k., 239. o.) Ennek az értelmezésnek a kiindulópontjához lásd N. Psimmenos: *Hegels Heraklit-Verständnis* (phil. Diss.), Basel 1974, 57 skk. o.

⁷⁴ *Symposion* 187a-b, *Geschichte der Philosophie*, 1. köt., i. k., 352. o. (Magyarul:

miszerint a harmónia folytonosan diszharmonizál avagy az ellentételezettek­ből van, mint a zenében a magas és a mély hangokból létrejövő keverék – megjegyzi Hegel, hogy ez egyáltalán nem lehet kifogás Hérakleitos alapelve ellen: „Az egyszerű, egy hang ismétlése, nem harmónia. A harmóniához hozzátartozik a különbség, a harmóniának lényegileg éppen a különbségnek kell lennie. Ez a harmónia pontosan az abszolút létesülés, megváltozás – nem mássá-levés, nem most ez és aztán a másik.”⁷⁵ Gondolkodni nem egy tetszőleges másik elgondolása, amivé valami lesz, vagy amik mi magunk voltunk, hanem az ő saját másika és a mi saját másikunk, csak ezt lehet megragadni, csak ez ragadható meg fogalmilag. Csak annyiban van bármi is, amennyiben saját mását magábanvalóan a fogalmában tartalmazza.

A fogalmat így elgondolni azt jelenti, hogy ama bensőleg őrzöttet éppúgy megkülönböztetjük, mint összehozzuk, mindkettő a gondolkodásban, a *logos*ban – mint a harmonikusan ellentételezettek legmagasabb kifejezésében – való *egy* összefogás. Erre emlékeztet Hegel: „A harmóniában avagy a gondolkodásban ezt valljuk... A szellem a tudatban vonatkozik az érzékire és ez az érzéki az ő mása. Így a hangok esetében is; megkülönböztetve kell lenniük, de úgy, hogy képesek legyenek eggyé is válni – és ezek a hangok magánbanvalóságukban. A harmóniához hozzátartozik a meghatározott ellentét, az ő saját ellentételezettje, mint a színharmóniában.”⁷⁶ Valójában ez Hérakleitos nagyszerű alapelve. Ha logikai természetű lenne a harmonikusan ellentételezett, akkor és csak akkor mondhatnánk: alapjában véve ez a nagyszerű alapelve a hegeli dialektikának is.

(Fordította Drimál István)

Előadások ..., 245. o.)

⁷⁵ Uo.

⁷⁶ Uo.

SCHELLINGTŐL MARXIG

A kései Schelling és utókora*

NICOLAS TERTULIAN

Az alábbi gondolatmenet kiindulópontja egyfelől Schelling kései filozófiájának látványos újraértékelése, amelyet az utóbbi évtizedekben különböző német, olasz, francia szerzők végbevittek¹, másfelől azok a törekvések, amelyek a kései Schellingnek a hegeli dialektikát illető kritikáját össze akarják kapcsolni Feuerbach és Marx utóbb kifejtett kritikájával.

A bevett állásponttal szemben, amely a kései Schelling filozófiáját a retrográd irányzatok közé sorolta és merő visszafejlődésnek tekintette Hegel gondolati hozamához képest, az említett szerzők érvényes gondolatok nem sejtett lehetőségét és egy spekulatív gazdagságot fedeznek föl a kései Schelling filozófiájában: Hegel „logikai idealizmusát” illető kritikája szemlátomást jóval termékenyebb, mint gondolták, s a közelmúlt kutatásai hajlanak rá, hogy nagyra becsüljék a kor gondolkodóira tett döntő befolyását – kivált az ifjúhegelianusokra², kimutatva,

* *Archives de Philosophie* 50 (1987), 621–641. o.

¹ Walter Schulz: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955; Luigi Pareyson: „Lo stupore della ragione in Schelling” (in *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Milano 1979); Xavier Tilliette: *Schelling. Une philosophie en devenir I–II*, Paris 1970 és *Attualità di Schelling*, Milano 1974.

² Lásd e kérdésben elsősorban Manfred Frank bevezetőjét a *Paulus-Nachschrift* új kiadásához: F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841–1842*, Frankfurt 1977. Vö. még Hans-Martin Sass: „Schelling und die Junghegelianer. Ein unbekannter Brief Schellings”, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* XIV (1962), 283–285. Schelling kései filozófiájának újabb kommentátorai közt Manfred Frank ment a legmesszebbre a hagyományos kép fölülvizsgálatában. Nemcsak azt veti föl, hogy el kell fogadni e filozófiának a szocialista mozgalomra tett befolyása tételét (azt állítja, hogy még Lenin *Filozófiai füzet*eiben is megellelhető a visszhangjuk!), hanem azt is kifejti, hogy Schelling „exisztenciális-filozófiai” paradigmája sokkal több joggal alapozhatja meg e mozgalom anarchista törekvéseit, mint a „hegeli-spinozai *discours*” (vö. 25, 40, 41, 67). Célkitűzésünk e tételek helyességének vizsgálata.

hogy megelőlegzően, netán közvetlenül is hatással volt az ifjú Marxra, amikor a hegeli idealizmus bírálatába fogott.

Általánosabban véve, a Schelling iránti érdeklődés megélénkülése összekapcsolódik annak a kritikájával, amit a német szerzők *Bewusstseinsphilosophien*-nek neveznek, amely a transzcendentális szubjektivitáshoz alkotóerőt kapcsol: határozottan állítja, hogy a Létező ontologikusan autonóm a fogalom démiurgoszi hatalmához képest, amit a hegeli *Logika* szentesített – Schelling a jelenkori gondolkodás ontológiai fordulatát előlegzi meg.

Manfred Frank a kései Schelling filozófiájának szentelt kis műve, a *Der unendliche Mangel an Sein* programszerű alcímével: Schelling Hegel-kritikája és a marxi dialektika kezdetei (*Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, megjelent 1975-ben a Suhrkampnál), Michel Theunissen tanulmánya 1976-ban a *Philosophisches Jahrbuch*-ban: „Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings”, mindkettőt megelőzi pedig Jürgen Habermas nagyszabású esszéje: *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus*, amelyet annak a kérdésnek szentelt, hogy „milyen következményei vannak az isteni korlátozás schellingi gondolatának a történelemfilozófiára nézve”, és a *Theorie und Praxis* című kiadványban jelent meg újból – mindezek a művek sorban megpróbálták kimutatni, hogyan került át Schelling második korszakának némely alapvető motívuma Marx gondolatvilágába, és egyik-másik ponton még a két filozófus közti „strukturális homológiát” is fölvetik.

Természetesen egyik szerző sem hagyhatta figyelmen kívül az ifjú Marxnak valamint az ifjú Engelsnek a kései Schellingre vonatkozó szerföltött kritikus reagálását. Marxnak, Ludwig Feuerbachhoz írt, 1843. október 3-án kelt levele, amelyben bíráló cikket kér a *Deutsch-französische Jahrbücher* számára, továbbá Engels két pamfletje, a *Schelling und die Offenbarung* és a *Schelling, der Philosoph in Christo*, amelyek 1842-ben jelentek meg Berlinben, egyértelmű bizonyítékot szolgáltatnak. Ahhoz sem fér kétség, hogy olyan szerzők, mint Lukács György *Az ifjú Hegelben* és *Az ész trónfosztásában*, vagy Herbert Marcuse az *Ész és forradalomban*, akik egyébként egyenes folytatói a marxizmus alapítóinak a kései Schelling bírálatában, mindvégig jelentős filozófiai és ideológiai visszalépésnek tekintették ezt a gondolatrendszert a klasszikus német idealizmus fénykorához képest.

Elébe menve a lehetséges ellenvetéseknek, amelyek a Schelling–Hegel–Marx vonal hagyományos fölfogásán alapulnak, az egyik fönt idézett szerző, Manfred Frank különbségtételt javasol az eszmetörténet *strukturális* és *esetleges* síkja között. Másrészt pedig elvárja, hogy Schelling ugyanolyan bánásmódban részesüljön, amilyenben Engels részesítette Hegelt, amikor a *Ludwig Feuerbach*-ban különválasztotta a gondolkodásmód „merőben forradalmi voltát” a hegeli rendszer „viszonylagos konzervativizmusától”. A strukturális és morfogenetikus összefüggésbe ágyazott eszmetörténeti elemzés Manfred Frank és Theunissen szerint föltárhathná a mélyen rejlő rokonságot és a folyamatosságot a kései Schelling és Marx antihegelianizmusa között, valamint Habermas szerint a világ

történetiségének a *Weltalter* fogalmán keresztül Schellingnél kifejtett gondolata és a Marx által kidolgozott történetiség-fogalom között, s megbolygathatná a két gondolatvilág közt fönnálló, meg-nem-szüntethető antagonizmus egyszerűsítő elképzelését. Schelling társadalmi és politikai konzervativizmusa eszerint létének „magánjellegű” és „esetleges” síkjára tartozik, gondolkodásának mély – strukturális – artikuláltsága pedig egy haladó és öntörvényű filozófia lehetőségét rejtí: az eszmetörténetnek főként az utóbbi dimenziót kell tekintetbe vennie és igazságot kell szolgáltatnia Schelling nagyságát illetően.

A hegeli rendszerre vonatkozó kritikája abból indult ki, hogy kárhoztatta a dolgok valóságos mozgásának a fogalom tisztán logikai mozgásával való helyettesítését. A hegeli gondolkodás célja „a logikai fogalom tiszta öröme” (die reine Seligkeit des logischen Begriffs) – ezt a megfogalmazást Schelling használta a pozitív filozófiáról szóló előadássorozatában, amelynek szövege sokáig kiadatlan maradt (először Horst Fuhrmans publikálta 1972-ben).³

A schellingi kritika végső célkitűzése azonban az volt, hogy megmutassa: Hegel, amikor a logikai determinációk hálójába rekeszti a valóságot, óhatatlanul behódol a világ tisztán szükségszerűségeen alapuló és szigorúan immanens víziójának, amely merőben kontemplatív jellegű és nem hagy teret a szabad cselekvés áradásának, a tettnek és a döntésnek, és amely elhomályosítja a jövőndőt. „Ez a rendszer sem a világnak, sem az emberi individuumnak nem hagy valóságos jövőt.”⁴ Schelling följosogítva érezte magát annak a következtetésnek a levonására, hogy az a gondolatrendszer, amely ennyire behódol a logikai univerzum eszméjének, a társadalmi élet síkján óhatatlanul az „állam megistenüléséhez” (Vergötterung des Staats) vezet, minthogy az egyéneket csupán az egyénfölkötti, merőben negatív determinációkkal határozza meg, amelyek nem hagynak semmi teret a magasabb rendű szellemi életnek és az igazi szabadságnak. E bizonyítás abban tetőzik, hogy Hegelt és rendszerét „illiberalizmussal” vádolja, beleértve, hogy Schelling számára a szabadság csak a kinyilatkoztatott vallásban és a személyes Istenben gyökerezhet (nyilvánvaló másfelől, hogy a hegeli rendszer szükségszerűség-hívésben és immanentizmusban való elmarasztalása arra irányult, hogy egyfajta panteizmusként és átlényegített spinozizmusként [ein ins Idealische umgeschriebener Spinozismus] tagadja, hogy emez összeegyeztethető volna az egyház tanításával és a kinyilatkoztatott vallással). Éppen Hegel úgynevezett „illiberalizmusát”, rendszerének merőben kontemplatív jellegét és a cselekvés és jövő fogalom homályba-burkolását illető kritikája⁵ készítette Schellinget arra, hogy

³ F. W. J. Schelling: *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesung* WS 1832–1833 und SS 1833 herausgegeben und kommentiert von Horst Fuhrmans (I), Bottega d'Erasmus 1972, 234. o.

⁴ I. m.

⁵ I. m., 234–235. o.

egyidőben lehetségesnek vélje a dialógust az ifjúhegeliánusokkal és azt higgye, saját álláspontjára térítheti őket.

A kései Schellingről alkotott kép ellen irányuló hadakozás, amelyet Manfred Frank szavával a „marxista ortodoxia” terjesztett el – elsősorban is Az ész trónfosztása Lukács Györgyére céloz, bár jóformán egyszer sem idézi a nevét –, amely afféle „vaskalapos és önfejű Metternichnek” tartja (a hasonlat François Chatelet-től származik, és fejére idézte Jean-François Courtise szarkazmusát), bizonyos történelmi tényeken alapul, s igazolja napjaink szellemi és politikai baloldalának a kései Schelling iránti vonzódását. Manfred Frank terjedelmes előszava Schelling „A kinyilatkoztatás filozófiájáról” szóló berlini előadásainak új kiadásához (a nevezetes *Paulus-Nachschrift*-ről van szó, amelyet Schelling vitatott, amelyet azonban a kommentátorok egyhangúlag hitelesnek fogadnak el), ebbe az irányba tart. M. Frank egymás után idézi a gondolat fontos visszhangját a keresztényszocialistáknál, például Pierre Leroux-nál vagy Barthélemy-Prosper Infantinnél, jelentős befolyását az ifjúhegeliánusok „legaktivistább” képviselőjére, August von Cieszkowski lengyel grófra, és hogy mekkora elragadtatást váltott ki, egy – igaz, rövid – időre Bakunyinból. A meglepő egyezés, Schellingnek Hegellel szemben a müncheni tanárévek alatt hangoztatott érvei és a mesterüket meghaladni kívánó ifjúhegeliánusok álláspontja között, régóta fölkeltette a kommentátorok figyelmét. Elsőként Karl Löwith tesz róluk említést *Hegeltől Nietzschéig* című könyvében, Hans-Martin Sass pedig fölhasználta annak a levélnek a viszonylag újabb keletű fölfedezését, amelyet Schelling 1838-ban Arnold Rugénak, Marx *Deutsch-französische Jahrbüchere* majdani társszerkesztőjének írt, hogy vitát indítson egy 1962-ben publikált rövid cikkel a *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* című folyóiratban.

Ez a levél éppen Schelling „liberalizmusát” tanúsítja: a filozófus érdeklődéssel viseltetett a Ruge kiadásában megjelent *Hallische Jahrbücher* iránt (még azt is megtette, hogy közbenjárta az érdekében, amikor a porosz kormány betiltotta), és elítélvén a „filozófiai szervilizmust”, amely odáig uralta a német bölcseletet – utalással a hegeli filozófia alattvalói szellemére – fogékonynak mutatkozott „a tudomány liberalizmusára” (*freie Bewegung in der Wissenschaft*) és a jövő felé irányuló gondolatra, amelynek Ruge folyóirata az orgánuma kívánt lenni. Ugyanebben a levélben Schelling párhuzamot vont a Németországban az előző század végén lezajlott filozófiai forradalom (azzal büszkélkedett, hogy ennek ő az egyedüli igazi szerzője, Hegel az ő szemében csak „későn-jött” volt, kezdeményező az „új wolffianizmus” vására fölött) és az új világ között, amely attól kezdve ígérete szerint föl fog tárulni a pozitív filozófia jóvoltából. „Emlékeznie kell – írta Rugénak –, hogy régebben már megnyitottam egy utat, amelyre senki sem gondolt, és legalább a lehetőségét el kell fogadnia, hogy másodsorra sikerrel járok, és föltárok egy olyan világot, amelyről elődeimnek sejtelmük sem volt.” Arnold Ruge azonban, az ifjúhegeliánus, aki egy pillanatra engedte, hogy elcsábítsa a nyitás és együttműködés szelleme, amelyet Schelling hirdetett (elannyira, hogy 1841-es karlsbadi találkozásuk után „politikailag és vallásilag

liberális" (religiös und politisch freisinnig) szelleméről beszélt egy Robert Prutznak szóló levelében), nagyon hamar túlságosan is kritikus lett a „visszatérő” iránt, megmutatva *A kinyilatkoztatás filozófiájában* „a filozófiai reakció és restauráció” kifejezését (az 1842 áprilisában Karl Rosenkrantznak írt levél ékes bizonyossága ennek).

Nyilvánvaló, hogy azok a reménységek, amelyeket egy időben Schelling az ifjúhegeliánusokkal való szövetségről táplált, azon az előfeltevésen nyugodtak, hogy ezek teljesen szakítanak mesterük álláspontjával és radikálisan az ő rendszere felé fordulnak. Figyelemre méltó tanúbizonyságát látjuk ennek Schelling válaszeleveiben Christian-Felix Weisséhez, ahhoz a gondolkodóhoz, akinek premisszái pontosan a hegeli gondolkodás útján helyezkedtek el, de aki az anti-panteista és deista álláspont irányában fejlődött, Schellinghez közeledve, miközben megpróbált valamennyire hűséges maradni Hegel dialektikus módszeréhez. Schelling, akinek meglegedésére szolgált Weisse gondolati megtérése, 1832 szeptemberében, hozzá írt levelében azt kérte tőle, hogy égessen föl minden hidat ahhoz a gondolkodásmódhoz, amelyben ő a filozófiai haladás igazi vonalától való veszélyes eltávolodást látott: „Ne folytassa — írta neki — az úgynevezett hegeli filozófiát”, amely „szomorú epizód” a filozófia történetében, „hanem szakítson vele teljesen: nemlétezőnek kell tekinteni, ha el akarjuk érni a haladás valódi irányát.” Schelling türelemre intette Weissét, addig is, amíg tudatára ébred, hogy mi a „valóban új” (das wahrhaft Neue) a tulajdon pozitív filozófiájában, amelynek megjelenése már nem késlekedhet⁶.

Hogy megértsük, miért váltott ki oly sokféle reakciót Schelling kései filozófiája — különösen azután, hogy 1841-ben Berlinbe hívták, hogy IV. Frigyes Vilmos porosz király szavával élve eltapossa „a hegeli panteizmus sárkányveteményét” (Drachensaat des hegelschen Pantheismus), kezdve Pierre Leroux elragadtatottságával vagy az olyan meggyőződéses ifjúhegeliánus látványos megtérésével, amilyen Cieszkowski volt, egészen Feuerbach, Engels és Marx rendkívül epés kritikájáig, még figyelmesebben szemügyre kell vennünk a hegeli filozófiát illető bírálatának jellegét. Amikor vitatta a hegeli rendszer logicizmusát, a fogalomnak tulajdonított szuverén hatalmat, nemcsak a valóság uralásában, hanem létrejöttében is, Schelling valóban az egyik lényeges gyöngeségét tárta föl annak, amit Hegel „logikai idealizmusának” nevezünk. Feuerbach és Marx, ahogy Manfred Frank helyesen hangsúlyozta, később ugyanezt az érzékeny pontot érintik, akkor is, ha Hegel-bírálatuk más jellegű és célkitűzésű, eltérő Schelling kritikájától. Amikor kimutatja, hogy Hegel rendszerében a Természet a szellem önelidegenítésének aktusa révén jelenik meg, úgy, hogy minden állandóságot és ontológiai autonómiát elvitat tőle, Schelling szintén helyesen látta: még gúnyolódhatott is a

⁶ Aus Schellings Leben. In Briefen, hg. v. G. L. Plitt, Bd. III., Leipzig 1869–1870, 63.o.

logikai Eszme *sic volo*ján, azzal vádolván Hegelt, hogy visszaesik a szubjektív idealizmusba⁷.

De ha követjük az okoskodását, észre lehet venni, hogy kettéválasztotta Hegel logicizmusát, mert szükségképpen tisztán immanens és önmagában elégséges magyarázatát adta volna a világnak, amely a dolgok benső racionalitásán nyugszik, semmi teret nem hagy valamely szabad akaratnak, tehát az isteni *fiat*nak. A kései Schelling a modern racionalizmus valamennyi rendszerét azzal vádolta, Descartes-tól Spinozáig és Hegelig, hogy a dolgok merőben fatalista vízióját fejtik ki, amely *a priori* kizárja a világ *historicitását*, azt a princípiumot, amely a szabad cselekedet megnyilvánulásán alapszik. „A szigorú racionalizmus kizár [...] mindent, ami invenciózus, leleményes (alles Erfinderische, Ingeniöse)” – mondta Schelling a pozitív filozófiáról tartott előadásában.⁸ A jelenségek közti szükségszerű kapcsolatokon alapuló világ képe, amely értelmességgel és tökéletes áttetszőséggel van fölruházva (ahogy a hegeli filozófiát tekintette⁹), Schelling szerint kevésbé egyeztethető össze az isteni Gondviseléssel – *des „Herrn”* (az Úr) *kifürkészhetetlen* cselekedetével.¹⁰

A hegeli racionalizmus alapjában az ateizmus miatt nyomasztotta annyira. Figyelemre méltó, hogy Victor Cousinhoz intézett, 1828. novemberi levelében Schelling „a szükségszerűség és a neoplatonizmus” rendszerének nevezi.¹¹ Ez a levél megérdemli, hogy figyelmet fordítsunk rá. Miután megkapta Cousin első párizsi előadásainak szövegét a német filozófiáról, amelyekben éppen Hegelről és róla magáról volt szó, Schelling kíméletlenül megfeddi némely tézise miatt, amelyeket túlságosan rokonnak vél az immanencia filozófiájával, tehát kevésbé összeegyeztethetőnek a keresztény vallással: „[...] vannak benne olyan állítások, amelyeket nem pusztán leereszkedésből vetnek föl, mint például a teremtettség *szükségszerűsége*, amelyben Isten van, és hogy a világ »nem tud nem lenni«, ami olyan állítás, amellyel Ön egyenes és nyilvánvaló ellentétbe kerül mindazzal, amit ezidáig kereszténységnek hívtak”.^{*} Schelling óva inti francia levelezőpartnerét és csodálóját, hogy túlságos engedményeket tegyen a világ önmagában-való elégséges volta szempontjából, mert ezeket a „szükségszerűség és neoplatonizmus rendszere” kárhozatos befolyásának tulajdonítja. Emlékezteti rá, hogy tulajdon munkái is már az ellenkezőjét mutatták. Nem lehet vitatni Isten szabadságát, hogy

⁷ F. W. J. Schelling: *Grundlegung der positiven Philosophie*, 234. o.

⁸ Schelling, i. m., 248. o.

⁹ „Die Hegel'sche Philosophie ist nur ein Wolffianismus in der höheren Potenz”, uo. 225.o.

¹⁰ Schelling páratlan világossággal határozta meg egy 1826. november 8-án Neanderhoz küldött levelében filozófiai tevékenysége végső célját (tehát *Spätphilosophie*ját): „[...] dass ich dadurch fähig werde für die Vollendung der Arbeit, die wenigstens meiner Intention nach nur ein Ziel hat – *den Herrn*”. *Aus Schellings Leben. In Briefen*, i. k., Bd. III., 23. o.

¹¹ Uo., 40–41. o.

^{*} Cousinnak szóló levelét Schelling franciául írta, néhol hibásan.

megteremtse vagy ne teremtsen meg a világot, mintha ezt mondta volna Schelling Cousinnak: ha a teremtés szükségszerűségéről beszélünk, azt jelenti, hogy bízunk Isten szabadságában, és túlságos kiváltságokat tulajdonítunk a világnak. Visszautasította, hogy Cousin bármilyen joggal összekapcsolja őt Hegellel – a gondolkodása második szakaszában tett fordulat, a negatív filozófiával szembeállított pozitív filozófia véglegesen eltávolította őt a „szükségszerűség” minden hegeli típusú eszméjétől: „[...] és azóta, hogy Jacobi ellen írott könyvem (1812) és értekezésem *Az ember szabadságáról* (1809) megjelent, az értelmes és józan emberek számára nem volt többé kérdéses állítólagos reformátori voltom neoplatonikus zsargonja, és már akkor sejteni lehetett első alapelveim egészen más irányú fejlődését.” A hiúság Schellingben haraggal párosult ellenfelének rendszere iránt, akit azzal vádol, hogy nemigen egyeztethető össze a keresztyénységgel: Schelling habozás nélkül megbélyegzi a hegeli rendszert, mint „egy igencsak fölháborító epizódját a filozófiatörténetnek, amelyből eredt”.

A kései Schelling csak azért tételezi a Természetet, hogy tökéletes alávetettségét vagy heteronimiáját állítsa: csak egy transzcendens, tisztán szellemi ok cselekedetének függvényeként létezik. A világ történetét úgy fogja föl, mint az anyagi aspektus „fokozatos visszaszorítását” (Jean-François Marquet) a szellemi aspektus által, a valóság princípiumának visszaszorítását az ideális vagy szubjektív princípium által: magát az emberi szellemiséget úgy tekinti, mint az isteni szellem eszközét, amellyel kinyilvánítja a világ fölötti hatalmát (az emberi tudat, ahogy Marquet mondja, „az isteni létezés eksztatikus hordozója”). Ahhoz, hogy megértsük a neoplatonizmus fogalmának negatív konnotációját, ahogy a Cousinhoz írott, fönt idézett levelében használja, és amelyben pejoratívan kapcsolódik a hegeli rendszerhez, össze kell esetleg vetnünk az 1833–34-es *Előadások a pozitív filozófiáról* egyik bekezdésével. Miután magasztalta Sokratést és azt az állítását, hogy „tudom, hogy nem tudok semmit”, ami az eleiaiak szélsőséges racionalizmusának visszahatása, Schelling kérdésessé teszi a platonikus filozófiát és hajlamát a racionalizmusra, szembeállítva vele Aristotelés realistább és empirikusabb filozófiáját, amely az ő szemében kevésbé „veszedelmes” a tisztá keresztyénységre.¹²

A Természet ontologikus relativizálása az isteni mindenhatósággal szemben tisztán kitetszik Schelling egyik, Georgiihoz intézett leveléből, aki a württembergi konzervativizmus egyik vezető egyénisége volt, és aki azt firtatta, hogyan egyeztethető össze Schelling új filozófiája a keresztyén dogmákkal (a levél 1810 júliusában kelt, egy időben Schelling stuttgarti *Privatvorlesung*jaival, amelyeket Georgii szervezett). Schelling megadta levelezőpartnerének a szükséges magyarázatokat, leereszkedő és megnyugtató tanáros modorban. Georgii kérdésére válaszolva, a hangsúlyt Istennek és személyének „hiposztatikus különbségére” veti az empiriához és a teremtményhez képest. A valóságos világ (amelyet ez

¹² *Grundlegung der positiven Philosophie*, i. k., 257. o.

alkalommal *B* princípiumnak nevez) csak az ideális ok (*A* princípium) cselekvése révén létezik, amely fölébreszti konszubsztanciális némaságából és szóra bírja: Schelling habozás nélkül úgy definiálja itt a Természetet, mint nem-létezőt. „Isten abban különbözik specifikusan a Természettől – írja Georgiinak –, hogy ez utóbbi alapvető lényege (*das Grundwesen*) a tiszta Lét, vagyis a nem-létező (*das Nichtseiende*), hogy fogalmának megfelelően *natura sua* vagy *a se*, a nem-létező (ahogyan Isten természete szerint létező), és csak Isten eleveníti meg, az *A* princípium, tudniillik önnön (korábban elnyomott) létezését kelti föl ebben a létezőben. Így az ideális (*das Ideale*) minden megnyilvánulást megelőzően (a hatékony kifejezés előtt) *önmagában* van, a Létező, a Valóságos *önmagában* van (*in sich selbst*), a megnyilvánulás előtt, a nem-létező – csak *a szó*, az *ige* révén válik létezővé.” És Schelling arra a következtetésre jut levelében, hogy Isten a természetben nem *kat'exochén* Isten, hanem Fiú-isten: „A teremtető Isten (az Abszolútum) és a *B*-ben fogant Isten nem egészen egy (hasznalók) (éppen mint a Szellem-isten és a Fiú-isten a kereszténységben).” Schelling ily módon kijelenthet, hogy új filozófiája – a fordulat 1810-ben már végbement – tökéletes igazolását nyújtja a keresztény vallásnak¹³.

Megérthetjük hát az olyan keresztényszocialista elragadtatottságát e filozófia láttán, mint Pierre Leroux, aki azzal a váddal illette Hegelt és a hegelianizmust, hogy „a tudós és egyszersmind voltériánus hitetlenség mozgalma”, amely „megfertőzte a német egyetemeket”. A vallás és filozófia megkülönböztetése, amelyet Hegel fogalmazott meg, és hogy ez utóbbit ítéli magasabb rendűnek az elsődöz képest az abszolút szellem formáinak hierarchiájában, az ő szemében bűn. A *Revue Indépendante*-ban megjelent hosszú cikkeiben 1842-ben, amelyek Schelling berlini, *A kinyilatkoztatás filozófiája* című előadássorozatának nyitó darabját visszhangozták, Leroux egy gyakori konfúzió áldozata lesz, amely más formákban is visszatér a Hegelről szóló irodalomban. Miközben elismeri, hogy a hegeli filozófiát áthatotta a fejlődés elve és a haladás vallása, amit olyan szerzőknél is föllelni, mint Condorcet, Lamarck vagy Saint-Simon, a szemére veti Leroux, hogy mint logikai idealizmus, amely a szükségszerűség rendszerét fejt ki, igazolja a létező valóságot, tehát a fönnálló hatalmat, a gazdagok és hatalmasok uralmát. Elsősorban azzal vádolta, hogy érzéketlen a lelki és szívbeli értékek iránt, az irgalom és szeretet értékei iránt, amelynek szerinte egyedüli letéteményese a vallás. Schellinget azért dicséri, mert vállalkozott a vallás és a filozófia összebékítésére, véget vetve a hegeli filozófia „irdatlan tévedésének”. Pierre Leroux, amikor Hegel filozófiájának „fatalista indifferentizmusáról” beszél, mintha figyelmen kívül hagyná, hogy a tiltakozásnak és fölforgatásnak milyen lehetőségei rejlenek magában a hegeli dialektikában. Vajon az a tény, hogy Hegel ellenséges érzéssel viseltetett minden transzcendens *Sollennel* szemben, s dialektikus realizmusa révén az immanencia filozófiájáig jutott, igazolná Leroux törekvését, hogy

¹³ *Aus Schellings Leben. In Briefen*, i. k., Bd. II, 220 és 222. o.

humanitárius és szocialista krédójához a schellingi transzcendenciában keressen támpontot, bár neki, a szocialistának nem kerülhette el a figyelmét, hogy milyen bensőséges szálak fűzik ezt a monarchiához és a klérushoz?

A korszak egyik ifjúhegeliánusának, August von Cieszkowskinak a gondolati fejlődését, láthattuk, szintén fölhasználták érvként Schelling filozófiája „kritikai potenciáljának” tézise alátámasztására, aminek bizonyítékául az szolgál, hogy néhány „baloldalinak” nevezett gondolkodóban közönségre talált (ahogy Manfred Frank tanúsítja Schelling *A kinyilatkoztatás filozófiája* című művéhez írt bevezetőjében). Cieszkowski, miután 1838-as *Prolegomena zur Historiosophie* című első művében kifejtett egy *cselekvés*filozófiát, amelyben fölírta Hegelnek, hogy megreked a történelmi jelen abszolutizálásában, második könyvével, a *Gott und Palingenesie*-vel (megjelent 1842-ben) közeledik a hegeliánus jobboldal álláspontjához és, bizonyos aspektusokban, Schellingéhez. Ez a munka polémia Karl-Ludwig Michelet tézisével, aki Cieszkowski barátja volt, és általában a „centrumban álló” hegeliánusnak tartják. A nyilak, amelyeket Feuerbachra, David-Friedrich Straussra és Bruno Bauerra lödöz, azzal vádolván őket, hogy bírálatukkal eltorzították a pozitív vallás eszméjét, jól mutatják Cieszkowski előadásának irányultságát: „haladó konzervatívnak” tartja magát. Cieszkowski cáfolta Michelet elgondolását a vallás és a filozófia kapcsolatáról: egy vallásfilozófia, amely Hegel módjára az egyetemes logikán alapul, vagy az emberiség generikus fogalmán, szerinte teljesen elfedi a *személyiség* vagy a pozitív egyediség eszméjét, és egyúttal egészen kívül marad a lélek halhatatlanságának valódi megközelítésén. Valóban meghökkentőek az analógiák és rokonságok Schelling némely álláspontjával: nemcsak az „aktív intuíción” dicséri, a schellingi „intellektuális intuíció” folytatásaképpen, nemcsak hogy úgy ítéli meg, hogy a misztikus tapasztalat a spekuláció igazi forrása, a hegeliánusok fölhígult spekulációjával szemben, hanem megrója a szubsztanciális vagy tisztán logikai gondolatot is (amelyet *negatív*nak is neveznek), amit maga a kései Schelling folyvást kárhoztatott, merthogy képtelen elérni a dolgok igazi valóságát (a *quodditast*, a *Dassheitet*). Szembehelyezkedve a merőben kritikai gondolat állítólag romboló jellegével (megjósolta, hogy a guillotine-t állító Bruno Bauer maga is a nyaktíló alá kerül). Cieszkowski az organicitás pozitív eszméjét követelte, amely az egyetlen ellenszer a megosztó intellektus tevékenysége ellen: „Veni creator spiritus” – ez a fölkiáltás koronázza meg művecskáját.¹⁴

Bár mutatkoznak analógiák azzal a bírálattal, amelyet Marx gyakorolt az „ön-tudat” dicsőítésével szemben az ifjúhegeliánusoknál és Bruno Bauer „kritikai kritikájával” szemben, Cieszkowski irányultsága nyilvánvalóan ellentétes Marxszal. Roppant nehéznek, már-már lehetetlennek tűnik, hogy elfogadjuk Manfred Frank tézisé, amely szerint „homológia” állna fenn Cieszkowski (vagy Schelling, vagy Kierkegaard) „argumentációs stratégiája” és a Marxé között, akiket összehoz az egyes íratlan jogainak védelme a logikai univerzális hegemoniája ellenében a

¹⁴ August Cieszkowski: *Gott und Palingenesie*, Berlin 1842, 113. o.

hegeli idealizmusban. Valóban megtaláljuk Cieszkowskinál a konzervatív, romantikus-vallásos kritika sztereotípiáit Hegel úgynevezett pánlogizmusával szemben: az egyediség védelmének Cieszkowskinál, csakúgy, mint a kései Schellingnél, az volt a rendeltetése, hogy megóvja a vallásos tapasztalat autonómiáját a logikai intellektus fölaprozó tevékenységével szemben.

Marxnak 1843. október 3-án Feuerbachhoz írott levele, a *Deutsch-französische Jahrbücher* első füzetének megjelenése előtt, azt mutatja, hogy Marx jól tudta, milyen közönségre számíthat Schelling elgondolása bizonyos francia körökben, amilyen például a keresztényszocialista Pierre Leroux és barátai. Marx fölfedte Schelling filozófiájának azt a képességét, hogy illúziót keltsen valódi természetét illetően, mert olyannak mutatkozik, mintha meghaladná egy merőben racionális filozófia hideg absztrakcióit egy a valóság eleven élményében gyökerező gondolkodásmód irányában (Schelling kései gondolatvilága számára csakugyan az „empirizmus” vagy „a tapasztalat filozófiája” nevet kívánta meg, de egészen sajátos értelmezést adva e fogalmaknak, amellyel az érzékfölöttivel való közvetlen kapcsolatot akarta legitimálni). „Milyen ügyesen tudta lépre csalni Monsieur Schelling a franciákat” írja Marx, Feuerbachnak¹⁵, „először a gyöngét, Cousint, később még a zseniális Leroux-t is. Pierre Leroux-nak és a hasonszőrűeknek Schelling továbbra is az az ember, aki a transzcendens idealizmust az értelmén alapuló idealizmussal helyettesítette, az absztrakt gondolatot a hús-vér gondolat-tal, a szakemberek filozófiáját (Fachphilosophie) a világ filozófiájával (Weltphilosophie)!” Marxot láthatólag megdöbbeníti a mód, ahogyan a kései Schelling összezavarja a nyomokat, azt állítván, hogy meghaladta a hagyományos fölosztást, és az „élet filozófusának” mutatkozva az „iskola filozófusával” szemben, mint a tapasztalat gondolkodója, aki visszaállítja jogaiba a vallásosságot: „A francia romantikusoknak és misztikusoknak azt kiáltja: »Összebékítettem a filozófiát a teológiával«, a francia materialistáknak: »Összebékítettem a testet és az eszmét«, a francia szpektikusoknak: »Leromboltam a dogmatizmust«, egyszóval: »Én, Schelling«!”

Marx azért fordult Feuerbachhoz, mert *A kereszténység lényegének* második kiadásához írt előszót olvasva (amely ugyanebben az évben, 1843-ban született), azt hitte, ez utóbbi egy részletes Schelling-kritikát készít. Hőn óhajtotta, hogy egy ilyen tanulmány jelenjék meg a *Deutsch-französische Jahrbücher*-ben, az ellen irányítva, akit ő kerek perec „szájhősnek” tartott (*dieser Windbeutel*). Marx Schellinggel szemben tanúsított magatartása páratlan. A legfensőbb porosz hatóságok oltalma, amit Schelling élvezett, az ő szemében csak külső jele volt egy mélyebb valóságnak (a Kamara 38. tagjának nevezte, abból a tényből kiindulva, hogy „az egész német rendőrség a rendelkezésére áll” — Marx arra a rendelkezésre utal, hogy a cenzúra utasítást kapott, semmit ne engedjen sajtó alá a „szent Schelling”

¹⁵ Marx–Engels: Gesamtausgabe (MEGA), Dritte Abteilung: Briefwechsel, Band I, Dietz Verlag, Berlin 1975, 58–59. o.

ellen): már csak a kései Schelling gondolkodásmódja is és a vallással való összefonódása a fönnálló hatalom érdekei igazolásának látszott. Úgy vélte, egy bíráló Feuerbach-tanulmány a *Jahrbücher*ben eloszlatná a francia oldalról mutatkozó félreértéseket Schelling filozófiája kapcsán, megfosztván ezt dicsfénytől és lerombolva kiválóságának képét. „Egy Schelling elleni támadás – írja Marx Feuerbachnak – közvetve tehát egész politikánk, kivált a porosz politika elleni támadás volna. Schelling filozófiája a porosz politika *sub specie philosophiae*.“

Marx kérése Feuerbachhoz kétségkívül különösen jó fogadtatásra talált. Marx nem tévedett, amikor „fordított Schellingnek” nevezte, akinek az a föladata, hogy szigorú kritikusa legyen, akár még az ellensége is. Feuerbach levelezése Christian Knapp-pal (heidelbergi barátja, egy 1843-ban megjelent Schelling elleni maróan gúnyos pamflet szerzője, amelyre Marx utal a levelében, és „zavarosnak” minősíti), akárcsak Marxhoz intézett válasza (amelynek három változata maradt fenn és jelent meg Marx és Engels írásainak közelmúltbeli kiadásában), arról tanúskodnak, hogy vége van az ádáz elutasításnak, amellyel Feuerbach a kései Schelling filozófiája iránt viseltetett. „Micsoda teozófiai tréfa!” – fakad ki egyik Marxnak szánt levele első vázlatában: inkább egy „teozofisztikusról” van szó, jegyezte meg annak kapcsán, akit *A kereszténység lényege* előszavában a „tizenkilencedik század filozófiai Cagliostrojának” nevezett; egy 1841 októberében Knappnak írt levélben pedig a „filozófia Iskárióti Judásának”. Izgalomba hozta Marx fölkérése, hogy adjon „jellemzést” Schellingről, ezért Feuerbach belevetette magát *A kinyilatkoztatás filozófiája* előadássorozatának olvasásába, amelyet Paulus adott közre: fönnmaradtak lapszéli megjegyzései – a jegyzeteket nemrég teljességükben kiadták – és ezek ugyanarról a fölháborodásról tanúskodnak Schelling spekulatív önkívülete kapcsán. „Az önkényest akarja szabadságnak föltüntetni, az abszurditást értelemnek [...] és a legidejétmúltabb miszticizmus mákonyáról állítja, hogy az eljövendő új élet virágszála.” Végül Feuerbach nem vállalkozik a Marx által sürgetett tanulmány megírására: tudtára adja levelezőpartnerének, hogy csak „benső szükségletből” tud írni, és ez hiányzik belőle a „hitvány tárgy” és a „hívság filozófusa” kapcsán. Visszautasítja az ajánlatot, bár tökéletesen tisztában van vele, mennyire „szükséges politikailag” egy visszavágás Schellingnek¹⁶.

Megfogalmazták azt a hipotézist, hogy Feuerbach elutasítását mélyebb ok motiválja, ami titkolt zavarát mutatja. Manfred Frank többször is azt állítja, hogy Feuerbach, bár élesen vitatkozott Schelling gondolatrendszerével, attól még úgy érezte, adósa annak a filozófusnak, aki akkora erővel szállt vitába Hegel logikai idealizmusával. Manfred Frank úgy gondolja, hogy Marx, amikor azt írja

¹⁶ Feuerbach Marxhoz írott levelének három változata és jegyzetei Schellinghez megjelentek: *Karl Marx–Friedrich Engels: Gesamtausgabe* (MEGA), Dritte Abteilung: Briefwechsel, Bd. I, Dietz Verlag, Berlin 1975, 413–420. o. és a Függelék (Apparat) kötetben, 800. o.

Feuerbachnak: „Schelling előzetesen az Ön eltorzított képe”, azokra a rejtett vonzalmakra utalt, amelyek a két hadilábon álló filozófust összekötötték, rátapintva ezzel Feuerbach érzékeny pontjára (Frank egyenesen Feuerbach „traumájáról” beszél: amikor fölszólítják, hogy szálljon harcba azzal, akitől némely lényeges gondolatát kapta, kényes konfliktusos helyzetben találja magát, ami végül is megmagyarázza, miért hárította el, hogy megírja a kért tanulmányt). Nehezen értjük meg ezeket a spekulációkat: Feuerbach világosan jelezte Marxhoz intézett válaszában, hogy nemleges döntésének oka kelletlensége (hogy ne mondjuk: émelységése) Schelling kései filozófiájának szertelen teozófiai spekulációi kapcsán. Kevéssel később, egy Christian Knapphoz írt 1843. november 14-én kelt levelében, így magyarázza Marx fölkérésére adott válaszát: „[...] lehetetlen volt, hogy elmémet egy ilyen undok szörnyeteggel, tökéletes nullával foglalkoztassam”¹⁷.

Ugyanakkor azonban vitathatatlan, hogy Marx, akárcsak Feuerbach vagy a fiatal Engels, a schellingi kinyilatkoztatás-filozófia ellen íródott művecskéjében heves csodálatot tanúsít Schelling korai filozófiája iránt, jelesen a *Naturphilosophie* iránt. Marx ezt ki is emelte Feuerbachnak szóló levelében, nyíltan arra buzdítva, hogy jót is mondjon ellenségükről: előtérbe állította „Schelling ifjúságának őszinte gondolatvilágát”, és hangsúlyozza, hogy ami Schellingnél „az ifjúság lidérces álma maradt”, az Feuerbachnál „igazság és valóság” lett. Kétségkívül a természetfilozófiára és annak materialista implikációira gondolt, amelyeneket később Feuerbach fejtett ki. A fiatal Engels is lelkes szavakkal méltatta Schelling kezdeti filozófiáját *Schelling és a kinyilatkoztatás* című pamfletjének a végén, dicséretével még nagyobb súlyt adva vádjainak a kései filozófiában bekövetkezett visszaesést illetően. Ami Feuerbachot illeti, fönttartás nélkül elismerte, bizonyos árnyalatokkal bár, hogy milyen érdemei vannak Schelling *Naturphilosophie*-jének Fichte szubjektív idealizmusa meghaladásában: a Feuerbach *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* című művében Schellingnek szentelt oldalak dicsérő hangú részleteket tartalmaznak.

Ha szemügyre vesszük a fönt idézett szerzők által védelmezett álláspontot, azokét, akik azt állítják, hogy rokonvonások vannak a kései Schelling és Marx gondolkodása között, közös vonásokat fedezhetünk föl argumentációs stratégiájukban.

Mindannyian a hegeli dialektika bírálatát veszik kiindulópontnak, vagy általánosabban az ész hatalmának ontológiai korlátozását Schelling kései filozófiájában. Ez a filozófia az *essentia* és az *existentia* megkülönböztetésének nagyon sajátos alkalmazásán alapul. A kései Schelling szerint az ész tudománya, amelynek Hegel dialektikája tipikus kifejezése, csak a jelenségek *lényegéhez* fér hozzá, a *tartalmukhoz* vagy *anyagukhoz* (a *quid*hez, a *Was-sein*hez), de nincs hatalma magán a *létükön*, az *exisztenciájukon* mint olyanon, a szó emphatikus jelentésében (a *quod*on, a *Dass-sein*on). Michael Theunissen sokat foglalkozik 1976-

¹⁷ *Briefwechsel zwischen Ludwig Feuerbach und Christian Knapp*, Otto Wigand, Leipzig 1876, 236. o.

ban a *Philosophisches Jahrbuch*-ban közzétett tanulmányában az értelem hatalmának és tehetetlenségének dialektikájával, ahogyan Schelling kései filozófiájában megjelenik. Az ész szuverén módon fejt ki hatalmát a jelenségek tartalmának, logikai artikulációjuk világában, de tehetetlennek bizonyul *existenciájuk* előtt, ami merő mesterkélttség (ez az, amit sem dedukálni, sem megmutatni nem lehet). Az ész hatalmának és a dolgok elgondolhatatlan szubsztátumának (*das Unvordenkliche*), ami megelőzi az értelmet és független tőle, föloldhatatlan különeműségén alapul a lényegbevágó schellingi különbségtétel a negatív filozófia, vagyis a tisztán racionális tudomány, és a pozitív filozófia között, amely abban kapaszkodik meg, ami az előbbinek csak „fogalmivá nem alakítható előfeltevés” (Xavier Tilliette). Érvényre juttatván a lét alapvető más milyenségét a logikus gondolat tevékenységéhez képest, sőt: az értelem „bukását” a lét megmérhetetlenségével szemben, Schelling kései filozófiája egészen megbolygatta hazájának idealizmusát (főleg a hegeli logikai idealizmust), és ahogy Theunissen mondja, előlegzi a hegeli dialektika „materialista” bukását is Marx gondolatrendszerében.

Jürgen Habermas szintén megkísérelte bemutatni *Dialektikus idealizmus és átmenet a materializmushoz* című tanulmányában, amely a *Theorie und Praxis*-ban jelent meg, hogy „Schelling előlegez, idealizmusának fordulatával, bizonyos, a történelmi materializmusra jellemző intenciókat”. Kiindulópontul véve Schelling bírálatát a világ „romlásáról”, valamint, hogy azzal vádolja az államot, mint az emberi természet ártalmas „elfajulását”, Habermas analógiák hálóját szövi az állam marxi kritikája (amely szerinte a természet és az emberi nem azonosságán alapszik) és a schellingi tézisek között a világ helyreállításáról, ami a természet újjáéledése jóvoltából következik be. „Schellingnél, ahogyan Marxnál is – írja Habermas – az emberi nem termelése megjövendőli a természet föltámadását... Mind a ketten azt az állapotot jelzik, amelybe akkor kerül majd az emberiség, ha megszabadul a materializmus fogságából, a »társadalom« kifejezésével, amit emfatikus jelentésben értenek, és mindketten attól teszik függővé, hogy hogyan sikerül az emberiségnek kiszabadítani a természetet – akár az univerzumot, akár az emberi természetet (szervetlen) alakjából.”¹⁸

Az, ahogyan a fönti szerzők rokonítják Marxot és Schellinget (amihez még hozzá kell tennünk Manfred Frank téziseit, könyvének, *Der unendliche Mangel an Sein* utolsó részében, olyan premisszákon nyugszanak, amelyek számunkra korántsem maguktól értődők. A lét ontológiai előbbrevalósága a gondolathoz képest, amit Schelling posztulál, hogy jelezze az ész tetszőleges hatalmának korlátait, egészen más jelentéssel bír, mint Feuerbachnál vagy Marxnál. Nemcsak azért, mert ez utóbbi Létező természete, amin a pozitív filozófia kiindulása alapul, Schelling számára különösen *spirituális* jellegű, hanem mert arra van hivatva rendszerében, hogy megalapozza a *szabad cselekedetet*, hogy a szabadság

¹⁸ J. Habermas: a francia kiadásban I. köt. (Payot 1975), 228–229. o.

fundamentum inconcussum. Schelling szerint a kontaktust ezzel a létezővel az értelem halálos konfliktusa előzi meg, amely megdermed (*attonita*, mondja) az előtte föltáruló végtelen lét mélysége láttán. (Luigi Pareyson egy jelentős tanulmányt szentelt ennek a témának, címe: *Lo stupore della ragione in Schelling*). Ez utóbbi Léttel való kapcsolat, ami Schelling szerint azonos az *actus purissimusszal* vagy Istennel, elméleten-kívüli aktussal jön létre, ami a tiszta akarathoz, a világ megsemmisítésének heroikus döntéséhez, tehát egy tiszta *praxis*hoz tartozik. Habermas igyekszik bemutatni tanulmányában, hogy Marx a *praxis* schellingi fogalmában adekvátabb megalapozását lelte saját, a fölszabadító *praxis*ról szóló elméletének, kívül a hegeli dialektika túlságosan szűkös és a szükségszerűséget állító keretein. Schelling ontológiájával a történelem féktelenségét állítja (Habermas azt mondja: „*der Überschwenglichkeit der Geschichte*”, ezzel valóban átvéve egy schellingi fogalmat), ellentétben azzal, ahogy a hegeli ontológia tisztán logikai determinációi kalodába zárják.

Marx materialista ontológiája azonban véleményünk szerint igencsak messze esik az állítólagosan leküzdhetetlen hasadástól, amely a gondolat és a lét, a *ratio cognoscendi* és a *ratio essendi*, az értelem hatalma és a lét mélysége között fönnáll, s ami magával vonja Schellingnél a negatív filozófia (az ész filozófiája) és a pozitív filozófia (a lét elgondolása) szétválását. Az a létező, amelyről Marx beszél, természeténél fogva objektív és tárgyias: „*Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen*” – szögezi le a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* ban. Marxnál a szabadság (beleértve a fölszabadító *praxis*t) nem egy őseredeti szabad létező (az *actus purissimus* vagy a *laute Freiheit* Schellingnél), hanem a tudat fokozatos tapasztalatszerzése, amely kezdettől fogva dialektikusan feszült viszonyban van a valóság objektív determinizmusaival (amelyek nemcsak a jelenségek közti szükségszerű kapcsolatokat jelentik, hanem a dolgokban virtuálisan rejlő eshetőségeket és lehetőségeket is). A hegeli logicizmus kritikájának, amely mind a fiatal, mind az érett Marxnál jelen van, nem az a célkitűzése, mint Schelling bírálatainak, aki az értelem álmélkodásáról ír a végtelen létező láttán: a hegeli módszerrel, amely a konkrétat logikai determinációkon keresztül rekonstruálja, Marx egy ontológiai-genetikai módszert állított szembe, amely a jelenségekben bennrejlő determinációkon és tulajdonságokon alapul. Kategóriái definíciójának jelentése, mint *Daseinsformen*, *Existenzbestimmungen* megmutatják, hogy Marx szerint a létező immanenciájában strukturált és artikulált, teljesen objektív módon, szemben a Schelling által posztulált, logikán kívüli és transzracionális létezéssel.

Wolf-Dietrich Schmied-Kowarzik munkái, akit baloldali schellingiánusnak nevezhetnénk, külön helyet foglalnak el a Schelling és Marx gondolatai közti kapcsolatokra vonatkozó vitában: 1984-ben megjelent utolsó műve, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur (Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx)*, megkísérel filozófiai alapozást nyújtani az ökológiai mozgalomnak, föltárva Schelling Marxra gyakorolt hatásának rejtett vonalát. Hogy megértsük állásfoglalásának tétjét, föl kell idéznünk, hogy húsz esztendővel korábban egy Manfred Schröter tiszteletére íródott tanulmányában

(Schelling-Studien, Festgabe für M. Schröter 85 Geburts, München 1965; „Marx–Kierkegaard Schelling, zum Problem von Theorie und Praxis” címen), Schmied-Kowarzik megpróbálja korrigálni a marxi valamint a hegeli logicizmus egyoldalú *praxis*-fogalmát (közös *hybris*ükről beszél) Schelling *praxis*-fogalmának hatékony átértékelésével, amelyet főleg kései filozófiájában fejtett ki. Időközben Marx elgondolásával szembeni magatartása szemlátomást fejlődött: korántsem tagadja meg érett kora gondolkozását, ahogy tette egy korábbi tanulmányban, hanem igyekszik a fiatal és az érett Marxnál nagyon pozitív filozófiai attitűdöt találni a természettel szemben, ami öszerinte Schelling gondolatának egyenes folytatása. A hangsúlyváltozások ellenére Schmied-Kowarzik érintetlenül őrizte meg meggyőződését, hogy Schelling intellektuális intuíciójában (amit *Erlanger-Vorlesung*jai úgy fognak föl, mint valami *eksztázist*, az Abszolútummal való *ekszztatikus* azonosulást) lehet valódi ellenszert találni Marx gondolatának szcientista és objektivista értelmezése ellen, ami Engelstől és az „ortodox” marxistáktól fogva merült föl. Figyelemre méltó, hogy a természet autonóm filozófiai fogalmának szenvedélyes védelmezésében, ami az ő szemében független a különböző tudományok eredményeitől, Schmied-Kowarzik dicsérő szavakkal idézi Heidegger *Die Technik und die Kehre* című munkáját. Schelling, Marx és Heidegger ily módon együvé kerülnek a természet autonóm filozófiája jegyében, amely szemben áll a tudomány és a technika fetiszmusával, amely ma komoly veszélybe sodorja az emberiséget.

De a téziseit alátámasztó érvek ellenére, nehéz, mi több, lehetetlen elfogadnunk a Schmied-Kowarzik által kifejtett összefüggést az Abszolútum schellingi fogalma, amelyet az intellektuális intuícióval ragad meg, és Marx természetfogalma között. Semmi nem indokolja Marx természetfogalmának transz-szubsztanciációját, amely *per definitionem* külsődleges volna a tudományos intellektus munkájához képest (ez utóbbi elaprózó tevékenységét valójában a schellingi intellektuális intuíció vonja ide). Amennyire plauzibilisnek és legitimnek tartjuk, hogy Marxot mint a korai Schelling természetfilozófiájának csodálóját tüntessük föl (ez lehet szavainak jelentése „Schelling ifjúkorának őszinte ötletéről”), megalapozatlan vállalkozás lenne a tudományos fogalmak és a filozófiai spekuláció dichotómiáján alapuló romantikus filozófiától kölcsönzött természetfogalmat belevetíteni a gondolatvilágába.

Schmied-Kowarzik az utolsó szószólója annak a szélteben elterjedt előítéletnek, amely a természet pusztító manipulálását az eszközhasználó racionalitás hegemoniájának tulajdonítja, ezt pedig a tudományos racionalitás diadalának. Hogy elháríthassuk a veszélyt, vissza kellene térnünk Schellingnek a természettel szemben tanúsított magatartásához, amely nem objektiváló, hanem „eksztatikus”, pontosabban a „praxis” schellingi fogalmához, amely eredetében Kanthoz megy vissza, s amelynek Marx az örököse. „Amire itt szükség van – írja utolsó könyvének következtetéseiben –, az az *eksztázis* (hogy Schelling szavával éljünk), az abszolutizált és autonomizált létrehozó akarat eredménye, [...] amely az ember

és a természet ellen irányul, eltérő módon valósítva meg a természettel való tudatos szövetséget.”

A természet ontológiai autonómiájának védelme tökéletesen jogosult teoretikus álláspont, főleg azután, hogy mekkora zűrzavart támasztottak Marx attitűdje körül a Frankfurter Iskola képviselői (beleértve Alfred Schmidt *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx* című művét). De a különböző tudományok eredményeivel összhangban álló ontológia teljes joggal alapozza meg, s nem kell legyen a tudományos racionalitás és szükségszerű velejárója: a természet fölötti uralom gyanús hibáztatásához folyamodni, és nem kell a Schellinghez való visszatérést és Marx és a kései Schelling közti, a természetet ellenségesen szemlélő kapcsolatot kimutatni. Schmied-Kowarzik egyébként szemlátomást zavarban van Marxnak a *Kéziratokban*, 1844-ben kifejtett tézisei kapcsán, amelyeket fönt idéztünk: „Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen”, mert az ilyen állítások azt mutatják, hogy Marx szigorúan objektívan fogja föl az ember világban-való-létét, és nem úgy, mint Heidegger (akinek fölfogását Kowarzik föleleveníti), tehát mint nem-objektív és nem-objektíváló létezőt, ami pedig ugyane szerző nézetét illeti a schellingi filozófia kései, kifejezetten materialista fordulatáról („die späte ausgesprochen materialistische Wende der Schellingschen Philosophie”), az valami elképesztő félreértésen alapul, mint már említettük.

Ellenük lehetne vetni ama filozófus példáját, aki nyilvánvalóan a marxizmus gondolat nyomdokain jár, és mégis mélységes rokonságot mutat Schelling ontológiai spekulációjával: s ez Ernst Bloch. Az ő esete rendkívül érdekes, mert megpróbált megalapozni egy materialista ontológiát (utolsó könyvére, az *Experimentum mundi*ra gondolunk), beleépítve azt, amit értékesnek tartott Schelling Hegel-kritikájában: a lét alogikus alapjának (der Ungrund) a rehabilitálását, aminek az impulzusa nélkül semmilyen kategoriális és logikai folyamat nem volna lehetséges. Ernst Bloch megvallotta hallgatónak, mennyire hatott rá Schelling kései filozófiája, hogy kora ifjúságától kezdve valósággal falta az írásait („jobban ismertem őket valószínűleg, mint bárki más a világon”, mondta José Marchand-nal folytatott beszélgetéseiben)¹⁹. Amikor Lukács György 1954-ben elküldte neki *Az ész trónfosztása* című könyvét, amelyben szigorú kritikával illeti az intellektuális intuíciót mint az Abszolútum megközelítését és főleg Schelling kései filozófiájának irracionizmusát, Ernst Bloch nem rejtette véka alá heves ellenérzését Lukács Schellinghez való viszonya miatt (Blochnak 1954-ben Lukácshoz írt levele a könyv szerencsétlen alcímére utal: „Schellingtől Hitlerig”): „Meghökkenő látni, hogy hogyan hozod napvilágra *post numerando* és túlzásokkal, Hegel ki nem mondott, Schelling-ellenes szitkait.”²⁰

¹⁹ Vö. *Tagträume von aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, herausgegeben und eingeleitet von Arno Münster, 2. Auflage, Frankfurt 1978, 27.o.

²⁰ *Ernst Bloch und Georg Lukács: Dokumente zum 100 Geburtstag*, MTA Filozófiai Intézet Lukács Archívuma, Budapest 1984, 139. o.

Bloch különböző műveiben ékes szavakkal dicséri Schelling némely spekulatív tézisé, a Hegel „a pánlogizmus óriása” által védelmesztett tézisek ellentettjeit, s okvetlenül meg kell jegyeznünk, hogy csodálata saját filozófiáján is mély nyomokat hagyott. Először is az őseredeti létező és az akarat nevezetes schellingi azonosítására gondolunk: „Az akarat az őseredeti létező” – írta Schelling 1809-ben a szabadságról szóló értekezésében. Bloch rendkívül fogékony volt arra, ahogyan Schelling a tiszta eshetőséget helyezi a világ eredetéhez (ein Urzufall), egy intenzív és alogikus tényezőt, amely a kezdetektől fogva áthatja a kozmoszt egészen a legfejlettebb emberi történelemig. A schellingi gondolat mély hatása Ernst Bloch ontológiájára tisztán megmutatkozik az *Experimentum mundi* következő részletében: „A létező eredetileg úgy jelenik meg, mint aminek a tartalma bizonytalan, következésképp függőben van, a keresés állapotában a Még-nem (Noch-nicht) és a birtoklás között, és forrongása, gyötrődése elárulja, hogy ki akar kerülni ebből az állapotból.”²¹

Nem tudjuk itt tüzetesen bemutatni hipotézisünket arra vonatkozóan, hogy a blochi ontológia lényegében *sui generis* fölújítása a schellingi különbségtevésnek a világ *quodja* és *quidje* között, azon az értelmezésen keresztül, amelyet „a kései Schelling egyik hasznélvezője” javasolt, Eduard von Hartmann *A kategóriák elméletében*. Elegendő annyi, hogy Bloch számára a világ *quodja* azonos a „vagyakozó létezéssel” (a schellingi akarat transzponálása), és hogy a tárgyak és kategóriális szövetük csak az őseredeti, intenzív tényező fokozatos kísérletezése (amit Bloch *das Thelische*, a „télius” névvel illet).

Bennünket csak az érdekel, hogy hogyan egyeztethető össze a schellingi motívumok ilyen transz-szubsztanciációja Bloch ontológiájában a marxi értelemben vett materialista ontológiával. Úgy tűnik, hogy az anyag Bloch által javasolt fölfogása a vagyakozó létezésen keresztül (ami egy őseredeti *appetitus*), valamint a jövőndőről mint *experimentum mindiről* szött látomása azon alapszik, hogy helytelen animizmust vetít bele a világ immanenciájába, aminek lappangó antropomorfizmusa nehezen egyeztethető össze a szigorúan materialista fölfogással. Már az is, hogy Bloch egy *Natursubjekt*ről beszél (egy természeti szubjektumról), amely sokféle, függőben-lévő lehetőség hordozója, alátámasztja azt a meggyőződésünket, hogy a világ végső princípiumairól szóló blochi spekulációkban egy rejtett finalizmus van.

Az utóbbi megjegyzések Ernst Blochról lehetővé tették, hogy megmutassuk, mennyire vitatható amellet kardoskodni, hogy izomorfizmus áll fönn Schelling és Marx gondolatai között, ami azon alapszik, hogy Schelling Hegel-kritikáját a marxi kritika előrejelzésének fogják föl: lehetetlennek tartjuk, hogy elfedjük a strukturális különbséget a hegeli dialektika *materialista* és *spiritualista* bírálata között. Amikor Heidegger Schellingnek a szabadságról szóló értekezéséről, kései filozófiája nyitányáról beszél, és szemére veti Hegelnek, hogy nem értette meg

²¹ Ernst Bloch: *Experimentum mundi*, a francia kiadásban (Payot), 71. o.

roppant horderejét, s nagy merészen azt állítja, hogy ez a mű „előre megingatta Hegel *Logikáját!*”²², tökéletesen következetes volt önmagához. Joggal tekinthette úgy Schellinget, mint egyik valódi filozófiai előfutárát, és joggal látta Hegel-kritikájában saját, a nyugati metafizikát (ennek egyik legfontosabb alkotása a *Logika*) illető kritikájának előzményét. De amikor Ernst Bloch Hegelről szóló könyve „Schelling és a pánlogizmus” című alfejezetében konklúzió gyanánt azt írja, hogy „Schelling Hegelre vonatkozó kritikája implikálja, hogy nem szabad a racionálist és a reálist, a logikai tényezőt és a szubjektív-intenzív tényezőt összekeverni”²³, kevésbé megengedhető módon állítja szembe Marxnak Hegel logicizmusa ellen irányuló jogos kritikáját egy egészen más nézőpontból született kritikával.

A filozófiai eszméknek megvan a maguk szigorú morfológiája és szintaxisa – nem szabad a heterogén gondolati struktúrákat összekeverni, mert csak egyes gondolatok sarjadnak és zűrzavar támad belőle.

(Fordította Villó Ildikó)

²² Martin Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen 1971, 117. o.

²³ Ernst Bloch: *Subjekt-Objekt*, a francia kiadásban (Gallimard 1977), 373. o.

A GYÖNGESÉG IDŐSZAKAIBAN: „A MARXIZMUS VÁLSÁGÁRÓL”*

HANS-JÖRG SANDKÜHLER

A gyöngeség időszakaiban gyakran nem a helyes vezérelvek hiányoznak, hanem az egyedüli egy. A tanban minden egyes tétel illeszkedik a többihez, de melyik illik a pillanathoz? Minden megvan, de minden túl sok. Nem hiányoznak a javaslatok, de túl sokat követnek közülik. Nem hiányoznak a tapasztalatok, de gyorsan elfelejtik őket. A gyöngeség időszakaiban kötelezik az embert, az ember nem kötelezi el magát. A gyöngeség időszakaiban sok minden igaz; de minden egyformán igaz, sok minden szükséges, és kevés az, ami megtörténhet; a félreállítottat nyugalomba küldik, és ő nem lel nyugalmat.

(Bert Brecht)

1. A marxizmus válsága mint a kommunista mozgalom válsága

A kétség időszakaiban lehetséges-e valóban a kommunizmus felé haladás eszméje – az elgondolható lehetőség utópiává lesz, a lehetséges elgondolható absztrakttá. Ilyen helyzetben új gondolkodást kell megkövetelni. Ez meg is történik. A régi gondolkodás azonban már túlságosan korlátozott volt ahhoz, hogy az új számára előrevetíthesse az újat. Ekkor az újban az az új, hogy nem izgatja többé a történelmi tudatosság és a gyakorlatilag működő dialektika elvesztése. Az új, amely nem akar okulni saját előtörténetéből, maga is csak az elavult válságának tükre. Az új dialektikájához hozzátartozik, hogy a régit, ahelyett hogy kritizálnák,

* *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 38 (1990), 305–318. o. – Némileg rövidítve (Szerk.).

félretolják és búcsút intenek neki. Így azonban a kérdéseket, amelyeket föl kell tenni, csak rosszul lehet föltenni. A szükséges megújulás hevülete oda vezethet, hogy az új történelmi előfeltételeit félreismerik. Ez a mozgalmak és az egyének életrajzára egyaránt érvényes. Aki alapos kritika nélkül szakad el múltjától, annak sem történelme, sem jövője nincsen. Az rabja lesz annak, amivel azért foglalkozik, hogy megszabaduljon tőle, s ekkor új dogmatizmus lép a régi helyébe. Az új dogmatizmus kétféleképpen lehet terméketlen: Vagy régi tételekkel szolgál, amelyek nem azért hamisak, mert régiek, hanem azért régiek, mert — „marxista-leninista alapon történő megújításként” — hamisak; vagy új tételeket fogalmaz meg, amelyek nem azért hamisak, mert újak, hanem azért hamisak, mert nem tételek, nem ismeretek, nem adnak tudást, hanem csupán a hosszas nem-tudás visszhangjai. A társadalmi idő és a társadalmi tér iránti vakság mereven köti magát a „mindent most!”-hoz, pontosan úgy, mintha az új immár a nyomait is levethetné volna annak, honnan jön, s mintha a *valamivé-levés* nem tartozna hozzá ahhoz, aminek pillanatnyilag lennie kell. Ilyen fölfogásban azután a marxizmus válságára vonatkozó kérdés mindig mintha maga lenne a kérdésreméltóság cáfolata, hiszen vagy túl nagy meglepődéssel hangoztatják, vagy hangos meggyőződéssel mint értelmetlent visszautasítják.

A marxizmus válságban van. De mit jelent ez a mondat? Ha a válságon valami figyelemreméltóan újszerűt értünk, akkor vakon megyünk el a tény mellett, hogy a marxizmus válság nélkül soha nem fejlődhetett volna ki. Ebben a tekintetben *maga a marxizmus egy válság*: a történelmi folyamat dialektikájának momentumaként a marxizmus a polgári társadalom válságának egyik formája. Aki meglepődve kérdezi, mi marad hát akkor még a marxizmusból, egy félreértésnek esik áldozatul. A történelemből semmit sem lehet kitörölni. Minden megmarad. Megmarad a marxizmus, mint elmélet és gyakorlat belső ellentmondásossága. Revizionizmus és dogmatizmus, reformizmus és sztalinizmus — a marxizmus belső történetének ikeralakzatai. A marxizmus — vagyis: a marxisták — nem csúszhat ki a társadalom ellentmondásaiból, amelyek szülték és amelyek ellen föllázadt; ezek alkotják és fogják is alkotni az állandóan veszélyeztetett tan, a szüntelenül kérdéses világkép, a folyton önmagát kockáztató praxis horizontját. Ha ezt a kijózanító tényt mint a marxisták önreflexiójának föladatát fogjuk föl, ez esélyt jelent a hagyományban gyökerező újra: a marxizmus a humanizmus *lehetősége*. A marxizmus mint humanizmus nem elvont beszéd az emberről és az emberiségről, nem elméleti rendszer. Jelenleg a helyes vezérelvek bőségéből egyetlenegy hiányzik: a marxizmus humanizmus, amennyiben az emberek az ellentmondások közepette felelősséget vállaló életként élik meg. A magatartás akkor felelősségteljes, ha az egyének levonják a tanulságokat abból, hogy a tétel hosszú időn át nem azt jelentette, ami valójában volt — Marx tételét —, s ezért úgy jelent meg, mint amit dogmatikusan tiltani kell. A felelősség tehát elsősorban az újítók önkritikáját jelenti, akik csak akkor lesznek valóban megújítók, ha saját történetükkel elfojtás nélkül foglalkozhatnak. Ez a triumfalizmus vége. A

triumfalizmus vége pedig a kezdete annak, hogy szembeszálljunk a marxizmus válságával.

Az, hogy a marxizmus válság, rossz általánosságban mozgó kijelentés, és az önfelmentés trükkjeként bárki visszautasíthatná, ha nem tennénk hozzá: Ez a marxizmus, amelyhez hozzátartozik a kritika és a válság, ma konkrét, meghatározható krízisben van, minthogy nem áll sem a kor és a kor követelményeinek magaslatán, sem saját, történelmileg megszerzett tudása magaslatán. Mint elméleti rendszer gazdag, ez azonban minden generáció számára csupán lehetőséget jelent. Ezt a lehetőséget nem használják ki, ha az egyes nemzedékek a magukéval mintegy futószalagon élnek, s újra meg újra ugyanazt a részműveletet ismételtetik. A társadalmi ellentmondások gyorsabban fejlődnek, mint az elméleti rendszerek. Hogyan tanulhat belőlük az ember, hogyan állhat hozzájuk? Kevés haszna van annak a beállítódásnak, amely a gazdasági és politikai erőtlenség mögött elrejtőzik a tantételek rendszerét absztrakt munkával építő tehetetlenségben. Terméketlen az ateista vallásos hite abban, hogy ő elmélete erejénél fogva az üdvösség állapotában leledzik, hogy birtokában van az ígéret, miszerint unokái kiszabadulnak a társadalmi dialektikából, hogy ő ezt a dialektikát a valóság dialektikáján kívül eső igazság biztos álláspontjáról irányítani tudja. Ez a triumfalizmus: a nyárspolgári magabiztosság abban, hogy a valóságot helyettesítő elmélet révén részese lehet az ember a haladásnak; meglegedés az elmélet anticipációival; a másodkézből való élet; vigasztalódás azzal, hogy a szocializmus mégiscsak létezik, vagy azzal, hogy érvénye juttatjuk egy másik társadalom peresztojkájának követelményeit.

A föltételezésre alapozva, hogy „objektív történelmi szükségszerűség” biztosítja az új győzelmét, a triumfalizmus aláássa azt a tényt, hogy a megélt szubjektív szabadságban az egyének a marxizmust mint az emberi nem humánus állapotának előzetes fogalmát a saját élettörténetükben nem utópiaként, hanem tulajdon egzisztenciájuk fogalmaként élik át. A kommunizmus eszméje, ami az egyének számára a marxizmus utópikus dimenziója, csak akkor elfogadható, ha nem állítják róla, hogy „objektíve” szavatolt igazság. Ehelyett az egyének a szabadságot hiányolják, amelynek dacolnia kell azokkal a politikai kollektívákkal, amelyek magukat a végérvényes igazság székhelyének nyilvánítják és az urakból szolgákat csinálnak. A marxizmus vagy olyan társulás előzetes fogalma és elő-élete, amelyben az egyes ember szabadsága valamennyi ember szabadságának föltétele, vagy egyáltalán nincs. Szavahihetőségének és hatóerejének válságát egyrészt az okozza, hogy menekül a valóságtól. Ez a menekülés megtagadása annak, hogy a marxizmus – lévén ellentmondásos viszonyok résztvevője – tanuljon a vele szembenálló partnertől; a válság másrészt – elsődlegesen – azt jelenti, hogy a marxizmus elfelejtett egy korábbi belátást: *mivel* ő nem csak elmélet, *mivel* a társadalmi praxis formája egy társadalmon *belül*, *mivel* politikai szervezet alakját ölti, ezért nem más, mint a válság mozzanata. A marxizmus válságát a hiányos válságtudat alkotja.

A marxizmus mint elméletileg fölvilágosult politika, mint egy bizonyos politikára irányuló elmélet, paradox helyzetbe került, ellentmondásba, amely nélkül nem létezhet: mint politikai momentum megszerveződik és úgy működik, mint egy újfajta elmélet-gyakorlat viszony; a szervezet azonban önállósul címzettjével, a polgári társadalommal szemben; vele önállósul az elmélet; a szervezet nem fejleszti a marxizmust és nem engedi, hogy az tanítsa őt; a szervezet birtokolja a marxizmust, és ebben a partikuláris állapotában a marxizmus szembefordul saját eredeti igényével, azzal, hogy a totalitás dialektikájának ismerete legyen. Marx ezt a folyamatot először mint *elidegenedést*, azután mint *eldologiasodást* írta le: Egy absztraktum szubjektumként jelenik meg, s a cselekvők nem ismerik föl magukat cselekedeteikben. A fetisizmus egyik formája: „A marxizmus azt tanítja...”; helyesen így hangzana: „Marxisták így tanítják...”. Hiszen „a marxizmus” nem cselekszik, a párt cselekszik a nevében anélkül, hogy cselekedni engedné azokat, akiknek aktívnak kellene lenniök. Az eldologiasodás úgy lép föl, mint dogmatizmus, amely marxizmusként látszatra azoknak a háta mögött érvényesül, akik pedig aktívan irányítják a folyamatot, de a felelősség alól lopva kihúzzák magukat, miközben a tan „örök alaptételeire” hivatkoznak. Ezeket az alaptételeket érdekből proklamálják. Ahol a szervezet tulajdon érdeke a marxizmusé fölé kerekedve idegenné válik, meghal a marxizmus, mert többé nincs, aki tanulva tanítsa.

A fetisizmus politikai formája egy olyanfajta centralizmus, amely önmagát adminisztrálja, ahelyett hogy a demokratikus együttműködés szerveként a szabad emberek első társulása lenne. A dogmatizmusban és a bürokratikus centralizmusban eltorzul az a föladat, amelyet a demokratikus szocialista mozgalom a marxizmus alakjában kitűzött maga elé: ellentmondásokban érvényesíteni olyan mértékű *autonómiát*, amely mint distancia a polgári állammal és monopóliummal szemben egy új hegemonia föltétele; ez a hegemonia az ellentmondások egészét célozza meg; az autonómia, amely elszigetelődés a társadalmi mozgás totalitásától: szektát jelent; az autonómia, amely részvétel az ellentmondásban: forradalmi perspektívát.

A gyöngeség időszakában föltett kérdés, amely a marxizmusból, válsága okán, még megmarad, az egyének tiltakozása a szekta ellen, vétőjük a tevékenységüket elidegenítő, eldologiasító politikai kollektívával, a „párttal” szemben. A párt azonban úgy nyilatkozik, hogy ebben ő nem érintett. Ez olyan látszathoz vezet, mintha a marxizmus föltételezett válsága a marxista elkötelezettségűek válsága volna. Noha létezik a marxizmus válsága, hiszen a valóság magyarázatának hiányosságai részben fönnállnak a marxizmus kezdeteitől, részben ma erőteljesebben fölismerhetők a marxizmusban rejlő lehetőségek hiányos gyakorlati elsajátítása és továbbfejlesztése folytán: fölismerhetők az emberiség problémáinak globalitásában, a kapitalizmus hegemoniájában a rendszer-antagonizmus terén, a természet ellen folytatott háborúban, a nők szabadságának és egyenlőségének megtagadásában, a szocialista gazdasági modell hiányában. Mindez tagadhatatlan. És mégis, a marxizmus alapvető válsága nem a valóság megragadására való képességének

válsága. A beavatkozó gondolkodás válsága sokkal inkább a politikai formában rejlik, amelyben a fogalmi megragadást (Begreifen) a gyakorlati beavatkozásba (Eingreifen) kell átvezetni; a marxizmus válsága a kommunista mozgalom és a „párt” nevű szervezettípus válsága. Semmiféle helytálló utalás a kapitalizmus önreprodukciójának erejére és a szocializmus belső politikai szervezetének és gazdaságának gyöngeségére nem adhat fölmentést a nyugati kommunista mozgalom józan elemzése alól. A marxizmus tulajdonképpeni válsága a kommunista pártok nyilvánvalóvá lett *nem-marxista* jellege. A kommunizmus, amely önmagát mint valami *egészen mást* fogta föl a polgári társadalommal szemben, nem pedig mint *ennek a társadalomnak a másságát*, nem áll ennek a társadalomnak a színvonalán, amely nemcsak kizsákmányolást jelent, hanem forradalmainak eredményeképpen demokráciát és szabadságjogokat is, amelyeket nemcsak ígért, hanem meg is valósított. Egy új hegemonia csak ezekből a vívmányokból kiindulva, s nem velük szemben valósítható meg. Az egyének konszenzusa a polgári szabadságjogokkal mindaddig fenyegetésnek láttatja velük a szocialista hegemoniát, amíg a szocializmus a megvalósult demokráciát plusz szociális igazságosságot, tehát az emberi jogok valóságát nem jelenti. Amíg a kommunista pártok alapot adnak rá, hogy kétség merüljön föl a demokráciára irányuló akaratok iránt, „nép nélküli jakobinusok” maradnak. Három momentum áll útjában Nyugaton annak, hogy a párt népmozgalommá szélesedjék. (1) A párt mint egy „objektív” összakarat meghatalmazottja, amely akarat mint „volonté générale” már Rousseau-nál is metafizikai fikció volt. A politikai demokrácia kultúrája csak mint egyenlő és egyenjogú egyedi akaratok önmeghatározta szervezete valósulhat meg. (2) A párt mint anti-dialektika. Abban a mértékben, amelyben önmagát mint az igazság *állapotát* és nem mint a belátásokhoz vezető történelmi folyamat elemét értelmezi, a párt kilép a társadalom szociális és tudás-*viszonyainak* dialektikájából, amelyből ered és amelybe tart. A belátás elvesztéséből, hogy a dialektikán belül kell hatni, az következik, hogy az egyénektől elvitatják azt, ami életük jellege és joga: hogy a maguk társadalmában éljenek, hogy ebből a társadalomból kiindulva fejlesszenek ki ellenhegemóniát, hogy párttá legyenek — azaz: elkötelezzék magukat, ahelyett hogy kötelezik őket —, hogy a pártot saját tervük szerint alakítsák. A párt azonban, ahelyett hogy eszközük lenne, célként lép velük szembe és idegen lesz számukra. (3) A párt mint elmélet és gyakorlat szétszakítása: A párt, amely elméleti kezdeteire és alapjaira ritualizált nyelven esküszik, csupán fiktív módon szerve a marxista elmélet termelésének és terjesztésének. Az olyan kommunista politikus, aki egy személyben marxista és dialektikus is volna, kivétel az elméleti tradíciók pusztá adminisztrálásának szabálya alól, mely tradíciók törekvéseit a dogmatizmus és a sztalinizmus sokszorosan megtörte.

Mivel itt a kommunista szervezettípus téves fejlődéséről van szó a polgári társadalomban, értelmetlen volna morális bűnről beszélni. Az elmélet és a gyakorlat, a világnézet és a politika szétválasztása a munkamegosztásra épült társadalomban előfeltétele lett annak, hogy a funkciót viselők az idővel gazdálkod-

hassanak. Ezért alakulnak ki „új szociális mozgalmak” a „párt”-szervezettípus mellett és vele szemben; ezért van az, hogy az emancipációs mozgalom a polgári társadalomban a pártot mint politikai formát maga mögé szoríthatja. Hiszen a párt már nem annak a szervezője, amit a kommunisták a „Kommunista Kiáltvány” nyomán mint egyedülít minden más mögé helyeztek – a tudásuké –, a párt már nem a „dialektikusok társasága”, amit Brecht követelt. – *Ez a társaság megszervez egy meghatározott, minden tudományos, politikai és művészeti területre behatoló gondolkodást. Megszervezi az emberi magatartást a dialektika megismerése alapján, amely leírja a dolgok és emberek viselkedését. Ez a társaság dialektikusokat nevel.*

A társadalmi lét telítve van tudattal, tudással, kulturális világképekkel, világnézettel fémjelzett életmódokkal és munkamegosztási tapasztalatokkal, kis és nagy elméletekkel. Nem kellene-e megszervezni és megváltoztatni a tudatot, mielőtt megváltoztathatnánk a léte? Ez a kérdés immár eltűnt a szervezet önértelmezésének horizontjáról. A párt engedelmeskedik a társadalmi munkamegosztás elveinek, és így, bár nem verbálisan, hanem gyakorlatilag, lemond arról, hogy a totális összefüggések szerve legyen. Az elméletet szeparált funkciókra és intézményekre osztja szét, amelyek nem a kollektív történelmi tapasztalatot és a gyakorlatba beavatkozó tudást szervezik, hanem „képzést” nyújtanak a gyámság alá helyezett fogyasztók számára.

2. Politika, elmélet, értelmiség

Mint elmélet a marxizmus a legkevésbé sem egyszerűen csak az ellentmondásos viszonyok terméke. Abból jött létre, hogy egy rabszolgává süllyesztett osztály szükségleteit és tapasztalatait egyesítették uraik tudásával és azokéval, akik nem akartak többé urak lenni, akik politikailag az elnyomottak felé fordultak, s tudásukat mint fegyvert a politika, a vallás és a gazdaság kritikájává alakították át. Ez a hagyományos értelmiség a munkásmozgalom organikus értelmiségévé lett (Gramsci), miközben józanul fölismerte: az elnyomott osztálynak küldetése volt, amelyről azonban alig tudott valamit és heroizálásra nem adott okot. Ez az osztály közvetlenül csak a forradalom „passzív eleme” volt (Marx), objektív előfeltétele, nem szubjektív és aktív föltétele. Nem maga az osztály, hanem a munkásmozgalom a vele szövetségre lépett intellektuelekkel jutott el ahhoz az eszméhez, hogy a proletariátus az első *általános osztály*, amely *mint* különös osztály megszűnik létezni a kommunizmus általános humanitásában, az osztálynélküliségben. A különös osztály, amely közvetlenül nem az emberiség érdekeit, hanem saját elemi szükségleteit akarta kielégíteni, s ezért más különös osztályok *ellen* megvívott forradalomra volt szüksége, autonómiáját politikailag is érvényre akarta juttatni; létrejött a „Kommunisták Szövetsége” mint párt. Azóta a párt az emberiség mindenfajta kommunista megfogalmazásában a különös osztály képviselője. Az általános osztály eszméje a normatív korrektívum, amely arra szolgál, hogy a cél

ne merüljön feledésbe. A körnek ebben a négyszögesítésében rejlik a munkásmozgalom pártjának problémája: elméletben és gyakorlatban a célért, az általánosért, az emberiségért, a humanitásért a különös eszközeivel kell küzdenie. Azóta, ha megkockáztatják az általános osztály eszméjét az emberiség eszméjévé átalakítani, elkerülhetetlen a kommunista párt válsága. Ebben a helyzetben a marxizmus mint az általános elmélete, mint az általános humanitás elmélete, a különös – a párt és az osztály – kritikája lesz; objektív okokból, nem szubjektív hiba miatt: a rész sohasem lehet az egész.

A polgári társadalom ellentmondásai közé tartozik, hogy a különös osztály a maga normatív célját, azt, hogy általános osztály legyen, ma még olyan eszközökkel sem követi, amelyek fölött a marxizmussal – az általánosnak ezzel az anticipációjával – együtt rendelkezhetne. Hacsak... Hacsak a marxizmus maga is nem hordja magában az általános és különös közötti ellentmondást. A marxizmus elgondolhatóvá teszi az általánost, az „emberiség” perspektíváját, de mindig csak a polgári társadalom ellentmondásainak föltételei között. Egyszerű volna a helyzet, ha a marxistákat csak arra kellene serkenteni, hogy legyenek tanulékonyabbak. Ha tanulni vágyóbbak lennének is, ha nem gátolná az új tudásra való nyitottságukat az, hogy az elmélet elfordult a tudásviszonyok totalitásától, ha nem létezne a triumfalizmus mint pótszer – akkor is, az „ellentmondások egységében” is, az ellentmondás ellentmondás marad, és a polgári hegemonia ellenszegül az erőknek, amelyek meg akarják szüntetni. Ha impulzust az újhoz már nem lehet a párt típusú szervezettől elvárni, amely olyan, mint valami „nép nélküli jakobinus” és kommunista anélkül, hogy marxista és dialektikus lenne, nem kell-e akkor ismét a politikum, a párt, a különös osztály önkritikájához szükséges tanulmányokat az intellektuelektől elvárni?

Ez a remény nem jogosulatlan, de csalóka lehet. A distancia, amely a hagyományos értelmiség számára lehetővé teszi a kritika szabadságát, egyúttal távolság azoknak a valódi érdekeitől is, akik az állam és a monopólium elidegenítő uralmától függenek. Az organikus értelmiség közelsége ahhoz a szervezethez, amely igényt formál rá, hogy szót emeljen ezekért az érdekekért, nemcsak hogy egyben osztozást jelent a felelősségben a kommunista mozgalom válságáért, hanem eltávolodást is a marxizmustól mint dialektikától, amely alól a párt, saját véleménye szerint, kivonhatja magát. A politikai szféra, a párt és az intellektuelek kritikai elmélete és gyakorlata számára ilyenformán nemigen remélhető igazán hatékony szubjektum. A marxizmus strukturalista változata tételezhetett egy „szubjektum-nélküli folyamatot”, tételezhette a kapitalizmus önmegsemmisítését. A „humanizmus” álláspontja számára azonban – amely a magáénak vallja azt a tudást, miszerint „a történelem semmit sem tesz” (Marx) és a változások a változtatóktól függenek – ez az eszme értelmetlen. Marad a remény, amely, úgy tűnhetik, a marxizmust a talpáról a fejére állítja, és idealizmusként könnyen denuncialható – remény a *tudás* erejében, amelynek hatékonyságát a marxistákra vár. Az értelmiségi-utópiáktól előszeretettel óvakodunk; és mégis: „a történelem csinálása” során a tudásban főlhalmozódott tapasztalat

túlléphet a cselekvés szűk játékkerén, mint anticipáló, előzetesen-megragadó tudás a jövő terveivé tágíthatja a jelen horizontját. Az elméletre való képesség egyben a lehetséges objektivitásnak a pártosság által behatárolt terét a *kritika* dimenziójává tágíthatja, amely azonban elvont maradna, ha nem bizonyulna *önkritikának* is. Az önkritikában a dialektikus a dialektikát önmagára alkalmazza. A politikum kritikája, a politikai tartalom kritikája a szocializmusban mint mozgalomban és mint társadalomban is, nem más, mint a marxista tudás önmagára-való alkalmazása. Természetesen nem szabad túlbecsülnünk az esélyeket. A gyöngeség időszakaiban az intellektuelek hajlanak a paradoxonra: egyszer „a tan megvédésének” szuperortodoxiájára, mintha a tan kész rendszer lenne; másszor szuperalkalmazkodásra a hegemon polgári tudás komfortjához; mindkét forma opportunistá és szektás; mindkettő menekülés az ellentmondásokból. Csakhogy ellentmondásmentes zugot nem találhat magának senki sem. Aki ezzel tisztában van, képes a kritika egyetlen formájára, amely számít, és ez a *történelmi kritika*, az antagonizmus és a dialektika történetéből levont tanulságok.

A történelmi kritika fölverterez az illúzió ellen, hogy az új előfeltevés-mentes. A társadalmi mozgás történelmi folyamatában bizonyosan nem fordul elő az „azonos visszatérése”, és a munkásmozgalom története csak annak nyújt tudást, aki maga képes tudatos történelmi tanulságok levonására. Ebből származik „a marxizmus válsága” kritikúsának kognitív és morális felelőssége: a ránk hagyományozottban nemcsak a korábbi marxizmus bűneit kell látni, hanem meg kell bizonyosodni arról is, hogy a marxizmus története aktualitásának is mozzanata. A tantételek a nyomait is eltörlik azoknak a problémáknak, amelyekre ők maguk a válaszok. A marxizmus és a munkásmozgalom története munkamegosztásos alapon szétváltak egymástól. Van tehát alapja annak, hogy „a marxizmus válságának” marxista kritikáját sürgető igény gyakran oly vak a történelemmel szemben, s nem érti meg, hogy a munkásmozgalom történetében nem volt olyan fejlődési fázis, amelyben a marxizmus valamilyen válságáról ne folyt volna vita. Így inkább az az igyekezet meglepő, amellyel a válságot mint valami egészen új dolgot állítják be, semmint maga a válság ténye. „A jövő marxizmusa” c. kölni konferencia anyagának előszavában a meglepőnek szánt originalitás a *déjà vu* benyomását, a történelmileg már ismerős érzetét lenne hivatott gyöngíteni, azt, hogy a marxizmus csak mint a munkásmozgalom történetének eleme ismert számunkra – ehelyett gyöngé indokokat szolgáltat a következő tételhez: „A marxista [jobban mondja: a marxistának tartott] elméletalkotás, elemzés és empiria válságban van.”¹ Egy éppoly meghatározatlan, mint amilyen igényes „mi” jelenik meg a válság színpadán, elpanaszolva: „Mi éveken át megpróbáltuk a marxizmust „közvetíteni, azzal az előfeltételezéssel, hogy valahol kész, kidolgozott formában, könyvekben, dokumentumokban és tankönyvekben létezik, hogy a marxizmus-leninizmus

¹ „Vorwort: Was wir mit der Konferenz wollen”, in *Masch: Marxismus in Zukunft. Arbeitskonferenz am 22/23. 4. 1989*, 5. o.

(sztalinizmus, maoizmus stb., a mindenkori igények szerint) kodifikált és modifikált továbbírásból áll; meg kellett állapítanunk, hogy a marxizmus így nem létezik”.² Azt, hogy elismerik a marxizmus „csökkenő magyarázó erejét, sőt az elmélet elszakadását a valóságtól, a bizonyosságok szétmállását, az utópikus tartalom elvesztését”, és azt, hogy „közhelyeket állítunk a konkrét elemzések helyére (dogmatizmus)”³, — mindezt üdvözölhetné is az ember, ha az „elmélet és szervezet” kontextusáról szólna. De a panasz, hogy „pártvezetőségek” döntöttek „az elmélet elfogadhatóságáról”, eltereli a figyelmet arról, hogy nem utolsósorban azért van dolgunk nem a marxizmus válságával, hanem a marxizmus politikai szervezetének válságával, mert a pártok és pártvezetőségek strukturális okokból nem érdekeltek a marxizmusban.

Ezért kell az embernek bizalmatlannak lennie az olyan problémamegoldások iránt, amelyek a kiutat „az eddigi gondolkodási sémákkal való szakításban, a Marx elméletéhez és módszeréhez való visszatérésben”⁴ akarják látni.

A szakítás eszméje esetleg egy fiktív „mi”-t föllelkesít, de a szakítás nem „jövő a marxizmus számára”. Hiszen a marxizmus történelmi egész, praxisok láncolata, szemantikai totalitás, amelyben nincsenek a történetiségétől független jelentések, a marxizmus a tudás objektív történelmi világa, ellentmondásainak együttese. A szakítás ezzel szemben válságszimptóma, amellyel magával szakítani kell. A szakítás olyan kommunista, politikus értelmiségiek fölfogása, akik elmélet és szervezet szétválasztásával hozzájárultak a válsághoz, s még ma is hozzájárulnak azzal, hogy a marxizmus történelmi igazságának kérdéseit alárendelték és alárendelik a történelmi vaksággal megvert taktika követelményeinek.

Nem kellene-e elgondolkoznunk azon, mit jelent, hogy a politikai szervezetben oly keveset tanultak a mozgalom történetéből, hogy ma is érvényes, amit Antonio Labriola írt Georg Sorelről: „azt akarta helyesbíteni, amit sohasem tanulmányozott”?⁵ Nem kellene-e — mint Labriola, Kautskyval szemben — ragaszkodni ahhoz, hogy csak a marxizmus mindenkori elért fejlődési állapotának ismerete győzhet meg arról, „hogy a marxizmus a marxizmus válsága nélkül továbbfolytatható-e”?⁶ A „szakítás” kognitív és gyakorlati értelemben hamis fölfogás, amennyiben ez a fölfogás föltételezi, hogy a történelemben visszaugorhatunk valami kezdethez, miáltal mentesülhetünk a további történelemtől. Hát már nem érvényes Lenin 1913-as, a marxizmus „forrásaihoz és alkotórészeihez” följegyzett belátása, amely szerint a marxizmus olyan tan, amely nem „a világcivilizáció

² Uo.

³ W. van Haren: „Marxizmus in Zukunft”, uo., 10. o.

⁴ Uo., 11. o.

⁵ Idézi L. Nikititsch: *Antonio Labriola. Biographie eines italienischen Revolutionäre*, Berlin 1983, 162. o.

⁶ Uo.

fejlődésének főútvonalától félreeső helyen született”⁷? A marxizmus ma jobban beszéli a polgári társadalom legkülönbözőbb kultúráinak nyelvét, mint valaha is beszélte. Ezeket a nyelveket kulturálisan *le kell fordítani*, ezzel lesz a marxista a tudás birodalmának részese. Egy másik fordítási probléma azonban még lényegesebb.

Csak aki szem előtt tartja, hogy különbség van e két mondat között, értheti meg teljesen a másodikat, a helyeset. Az egyik ez a mondat: „A kommunizmus minden ember célja vagy célja kell, hogy legyen”, és a másik ez a mondat: „A proletariátus, ennek megfelelően a kommunisták ügye a legáltalánosabb értelemben emberi, a legátfogóbb és a legmélyebb ügy”. (Bert Brecht)⁸

A politikai pártok marxizmusának nyelve, a párté, amely különös érdekeket követ, vajon lefordítható-e még úgy, hogy az emberiség általános, globális érdekeit kifejezze? Élénken emlékezhetünk rá, hogy a „Kommunista Kiáltvány” óta tudatosan élt ez a kérdés, és éppen a munkásmozgalom válságai adtak indítékot annak a „kritikai kommunizmusnak” a meghatározásához, amelyről Labriola a „Kiáltvány” méltatásában 1895-ben ezt mondja: „A kritikai kommunizmus nem gyárt forradalmat, nem készít elő felkelést, nem fegyverez fel lázadásokat. Egybeforr a proletármozgalommal, de úgy látja és úgy támogatja ezt a mozgalmat, hogy teljes tudatában van a köteléknek, amely azt a társadalmi élet viszonyainak összességéhez kapcsolja, [...] egyedül ennek a forradalomnak a tudata akar lenni és mindenekelőtt a forradalom nehézségeinek tudata.”⁹ Ma ez a következőt jelenti: Egybeforrni minden demokratikus fölszabadító mozgalommal; ezt jelenti: tudatosan osztozni a nehézségekben mindazokkal, akik társadalmuk ellentmondásaitól szenvedve tagadják a főnállót és keresik az újat.

A marxizmus, amely méltó a nevére, így a társadalom–mozgalom–párt viszonyt *meghaladó* dialektikus viszonyok kifejezése lesz. A marxizmus válságának talaja a menekülés ez elől a dialektika elől. A marxizmus sem mint elmélet, sem mint politika nem a kívülálló viszonyában van a társadalommal. A marxizmus a polgári társadalom *önellentmondása*, így megértési és beavatkozási lehetőségeit *politikai* határok korlátozzák. A politikai határok azonban nem jelentik egyben az elmélet határait is. Mint elmélet, a történelmi tanulságokból okulva, túllép a főnállón a haladás és a demokrácia anticipációjával.

A marxizmusban új rendbe rendeződik az elmélet és a gyakorlat. Ez a rend is ellentmondásos. Az elmélet megelőzi a gyakorlatot az új megtervezésében; a gyakorlat határt szab a forradalom eszméjének a reform valóságában. Így az elméletet nem lehet „levezetni” a gyakorlatból, s ez utóbbi nem az elmélet szolgálcájává válik. Ilyenformán a praxis nem egyszerűen alkalmazott elmélet, hanem

⁷ Lenin: „Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus”, *Werke* Bd. 19, 3. o.

⁸ Brecht: „Marxistische Studien”, *Gesammelte Werke* Bd. 20, 1967, 81. o.

⁹ A Labriola: „Zum Gedächtnis des Kommunistischen Manifests”, in *Über den historischen Materialismus*, hg. v. A. Ascheri-Osterlow C. Pozzoli, Frankfurt 1974, 109. o.

minimális megvalósítás. Ezért az elmélet igénye a praxis bírálatára éppoly legitim, mint a praxis igyekezete, hogy az elméletet óvja az utópiától. Az elmélet három tételt írhat be a praxis emlékeztetőjébe, és ezt meg is kell tennie, ha a praxis a lehetőségeit meghaladó illúziókat kerget. A dialektika három tétele: (1) A polgári társadalomban „a kommunizmus mint *kapitalista talajban* élő ellentmondás létezik”¹⁰. (2) „Sohasem szabad elfelejteni, hogy mindenfajta konzervatív elem fő ellenvetése a szocializmussal szemben, miszerint ez a kapitalizmus folytatását (és ha úgy tetszik: növekedését) képviseli, olyan egyszerű igazság, amelyet még nem minden szocialista fogott föl.”¹¹ (3) „Így a kultúrát a proletariátus ugyanabban az állapotban veheti át, mint a termelést: tönkretett állapotban. Hiszen a termelést is csak akkor kapja meg, amikor az értékét vesztette, háború és krízis rossz gazdálkodással tönkretette; és a proletariátusnak magának is részt kell vennie ebben a pusztításban. Azt mégsem várhatja el senki, hogy ennél az örökségnél szó lehetne olyasmiről, mint az esőben kint hagyott gazdátlan javak békés, szorgalmas betakarítása.”¹²

A marxizmus nem valami „más”, hanem a pusztulás mozzanata – romboló és fölépítő, szétrombolóként a fölépítésre kötelezett. Ennyiben tartozik hozzá a „válság” a meghatározásához. Ez a józan szemlélet ritka lett, mióta a dialektika háttérbe szorult. Hogy a polgári társadalomban a „párt” nevű politikai forma nem egyéb, mint a kapitalista talajban gyökerező ellentmondás, ezt aligha ismeri el szívesn bárki is.

Ha azonban a marxizmus ennek a dialektikának a tudata, akkor azt is tudnia kell, hogy elméleti és politikai egzisztenciája nem fedik egymást. A marxista elméletileg tudja, hogy tudását politikailag, például egy pártban, csak részlegesen ellenőrizheti és valósíthatja meg. A tudás gazdagsága többet követel, mint a politika pragmatikus cselekvése, és a párt egy bizonyos deficit képviselője. Marxisták nem kerülhetik meg az ellentmondást – az elmélettől vagy a politikától való menekülésük árán sem –, amely a politikai szervezetek szükségszerű stabilitása és az elmélet szükségszerű dinamizmusa között tátong. Ezért a politikai szervezet csak az *egyik* terület lehet, amelyen a marxista fejleszteni próbálja az elméletet. Rá van utalva az önszerveződő „dialektikusok társaságára”. A politikai párt a maga korlátozott, különös céljai alapján nem lehet az a párt, amelyet a marxista igényel, a humanizmus pártja, az emberi jogok pártja. Ezért, marxista elveket alkalmazva, az a fontos, hogy harcoljon a gondolkodás szabadságáért, az egyetemes összefüggés és az emberiség elméletének szabadságáért. Az elmélet meghal, ha nem szabad a politikától, mint ahogyan, másrészt, megbénulna, ha nem kapcsolódna a politikához. Ezért le kell szoktatnunk magunkat arról az illúzióról, hogy elmélet és politika között harmónia van. A marxista ezt elméleté-

¹⁰ Brecht: „Marxistische Studien”, uo., 171. o.

¹¹ Uo., 48. o.

¹² Uo., 92. o.

nek köszönhetően tudja; éppen csak a politika antiintellektualizmusának hatása alatt többnyire szégyenlősen másként viselkedik és azt reméli, hogy így olyan szolgálatokat tesz, amelyek a politikai gyakorlat számára közvetlenül hasznosak. Egy különös politikához szegezve, saját elméleti praxisában megfélemezik arról, amit vállalt: Tanulj és gyarapítsd a tudást! Elhatárolja magát az egész társadalom egész tudásának kincsházától, lenézi a másként-gondolkodókat, visszautasítja az „osztályidegen” tudást, fölmagasztalja az elmélet új sivárságát, amelyben erős hitnek kell pótolnia az alapvető tudást. Az ilyen marxista hajlik, mint a nád, s ha elveszik tőle a hitet, tudás többé nem segít rajta. Egy új kultúra társadalmasításában nem érdekelt, mert nem képvisel igazságokat. Amit Gramsci akart, ilyenformán gyöngye meggyőződések csődjén szenved hajótörést: „Új kultúrát teremteni nem csupán azt jelenti, hogy individuálisan »újszerű« felfedezéseket teszünk, ezen túl és különösképpen azt jelenti, hogy már fölfedezett igazságokat kritikailag átgondolva elterjesztünk, úgyszólván »társadalmasítunk«, ezeket a koordinálás és a szellemi-morális rend elemeiként az alkotótevékenység alapjává tesszük.”¹³

Ehhez az új kultúrához hozzájárulni csak a dialektika perspektívájában lehet, amely nem a tankönyvek, hanem a valóság dialektikája. A valóság dialektikája azt tanítja, hogy a marxista tudás tulajdonosi rangja nem csak a pártot illeti meg. A sztalinizmus, amikor az igazságot tulajdonként kezelte, elmélet és politika viszonyát decizionista módon szervezte meg, s politikai döntéseket rendelt az igazság fölé. Az igazságkérdések azonban politikailag, szervezetekben nem dönthetők el, hiszen az igazságkeresés nyitott folyamat, amely mind tévedéseket, mind lehetséges változatokat magában foglal. A sztalinista politika nemcsak dönt, hanem egyben elnémitja az alternatívákat, szankciókkal ítéli elhallgatásra és feledésre az alternatív tudást. A megismerés azonban, amely ellentétben áll a politikailag opportunizmussal, vagy azzal, amit helyesnek tartanak, tartalékot jelent arra az időpontra, amikor egy döntés helytelennek bizonyul; ha nincs ilyen tartalék, s azokat, akik gondoskodhatnak róla, mint „pluralistákat” denunciózzák és üldözik, akkor az ilyen időpontban a politika vákuum előtt találja magát. Az az igény, hogy igazságkérdésekről diktatórikusan vagy többségi alapon döntsenek, gátja a valósághoz ragaszkodó politikának. A marxizmus és torzulásai történetéből az a tanulság szűrhető le, hogy a pártok a történelmi folyamatnak (az igazságkeresésnek is) elemei, s ezért át kell alakulniuk. Természetesen nem csupán alkalmatlanság és nem is csak rossz szándék kérdése, hogy a pártok a polgári társadalomban oly kevéssé voltak hajlandók okulni a valóságból, s az esélyek arra, hogy tanulságokat vonnak le a marxizmus és a szocializmus történetéből, nem nagyok. Strukturálisan túlságosan integrálódtak ebbe a társadalomba ahhoz, hogy ennek fetisizmusai számukra könnyedén föltáruuljanak. Túlságosan mély ellentmondásban élnek — a különös érdekeket még saját tagjaikkal szemben is képviselve — a marxizmusnak azzal az igényével, hogy az ellentmondásos viszonyok totalitását

¹³ Gramsci: *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, L. Gruppi, Roma 1977, 6.o.

kell megragadni, semhogy el lehetne várni tőlük, hogy az állam elhalásának marxista utópiájából levonva a végkövetkeztetést, azon dolgozzanak, hogy magukat fölöslegessé tegyék.

Akadnak még föladatak a politikai pártok számára, ezeket azonban szerényen kell meghatározni. Segítőtársa lenni azoknak, akik önmagukon segítenek, részeseivé lenni a polgárok kezdeményezéseinek, akik a szocializmust akarják. A marxizmusnak széles körben szövetségesekre van szüksége, akiknek érdekei összefonódnak egymással az emberi jogok védelmében és kiszélesítésében. Ez közvetlenül politikai szükségszerűség. De elméleti végkövetkeztetés is a dialektika nevében: a marxizmus sohasem az egész társadalom – a társadalom története, jelene, remélt jövője – tudáviszonyain kívül létezik. A marxista a *nem-tudástól* tenné magát függővé, ha nem venne részt kritikailag a megismerés előrehaladásának folyamatában. A „két tudomány” eszméje mindig is hamis volt és besározta a „fehér köpenyeket”. Liszenko üdvözlönné, ha valamely tudást mint „polgári” denunciálnának csak azért, mert szerzője nem marxista. A „polgári” fogalmának csak akkor van kritikai értéke, ha bizonyítják, hogy itt monopolisztikus burzsoá érdekek szolgálatáról van szó. A marxisták jól tennék, ha nem önként választanák az elszigeteltséget, amibe belekényszerülnek. Megszervezhetjük a tanulás dialektikus folyamatait cenzúra és öncenzúra nélkül. Az ilyen folyamatokban szerzi meg a marxista a szükséges közelséget és a szükséges távolságot a társadalomhoz, melynek fejlődésében és változásában ő maga is fejlődve változik. Az eredmény egy olyan marxizmus lenne, amelyik a megértés birtokában avatkozik be, amely ismeri *válság és kritika* összefüggését, amely az általános, a humanitás és az emberi jogok horizontját nem téveszti szem elől. A marxisták dialektikus viselkedésében a marxizmus képes lesz elterjeszteni egy olyan tudást, amelyből meggyőződések születnek a nekik megfelelő magatartással.

3. Tizenegy tézis korunk marxizmusához

Azt mondják, hogy a marxizmus válságának az az oka, hogy a hajdan végzetserűnek nyilvánított „válság–forradalom” automatizmust¹⁴ a történelem nem igazolta. Valóban egykor így hitték; legalábbis a marxizmus vulgarizátorai. De aki ezt ma marxizmusnak adja ki, téved; a mai válságnak más alapjai vannak. Erről mondja Lucien Sève: „Az a gondolat, hogy a marxizmus válságban van, nem új. Manapság az a sajátos benne, hogy átviszi a marxizmusra a válságnak azt a fogalmát, amellyel a jelenkori kapitalizmust szoktuk jellemezni. Eszerint ez nem konjunkturális vagy korlátozott válság egy továbbra is fölfelé ívelő fejlődésben, hanem tartós és globális válság egy olyan folyamatban, amely egyre bevehetetle-

¹⁴ E. Dozekal: *Von der „Rekonstruktion” der Marxschen Theorie zur „Krise des Marxismus”*, Köln 1985, 226. o.

nebb történelmi küzdőterekre vezet.”¹⁵ Sève szerint ezzel szemben annak a nézetnek kell érvényt szerezni, hogy a kommunista mozgalom válsága nem jelenti szükségképpen a marxizmus válságát; ha nem dogmatikusan, hanem történetileg fogják föl, akkor a marxizmus ragaszkodás „a konstituálódó orientációk” együtteséhez, amelynek a tegnapi meghatározott körülmények között konkrétan igazolódott a helyessége és a termékenysége, de amelyet ma egészen más körülmények között ki kell dolgoznunk és hatékonyra kell tennünk, hogy újra produkáljuk a termékenységet és a helyességét a jelenre és a jelen forradalmi átalakítására vonatkozó tudás területén”¹⁶. A következő tézisekben megkísérlem, a marxizmus történetiségéből kiindulva, meghatározni lehetséges aktualitása és hatékonysága néhány föltételét. A marxizmusról mint elméletről és gyakorlatról van szó.

1. A marxizmus a történelem (a természet, a társadalom, a tudás) elmélete, s mint az elmélet története, folyvást újra létrejön. A „történelem” az eredet, a jelen és a jövő lehetőségének egységét jelenti. A marxizmus az eredet minden momentumát mint elgondolt és aktív törekvés tárgyát képező jövőt fogja föl: a jövő a tudatossá-lett eredeten és jelenen alapszik. A marxizmus a jövőt nem mint utópiát, hanem mint az eredetből és a jelenből kiindulva *objektíve lehetséges még-nem-létet* gondolja el, amelyet az emberi aktivitás megvalósíthat. A marxizmus az elméletet és a gyakorlatot tekintve történelmi *realizmus*, más szavakkal: dialektikus materializmus.

2. A marxizmus minden generáció számára egy kollektív szubjektum cselekvésének eredménye. Ebben a kollektív szubjektumban a fejlődés hordozója a – valóság és önmaga tudatában lévő – szubjektum, valamint az ő megismerési és cselekvési érdekei. Minden kor marxizmusának létrejötte sikeres individuációt föltételez, előfeltételezi a gondolkodás és a cselekvés szabadságát. A politikai szervezet a marxizmus fejlődését olyan mértékben támogathatja, amilyen mértékben az öntudatos individualitás szabadságát támogatja.

3. Mint a történelem elmélete és mint a történelem „csinálása” a marxizmus az illúzió végét és a realizmus kezdetét jelenti. Ennek megfelelőek a tudás és a gyakorlat igaz voltát szabályozó magatartásnormái. A normák közé, amelyek megvalósítását az egyén föltétlenül igényli, beletartozik a különbségtétel utópia és objektíve lehetséges még-nem-lét között, és az, hogy olyan praxist kell tervezni, amely a lehetségesre irányul. A szabadok társadalmának forradalmi megvalósítását vezérlő eszmének olyannak kell lennie, hogy képes legyen orientálni az egyének életét. Ha a forradalom eszméje az individuumok föláldozását jelenti, akkor ez az eszme elvont negatív utópia; a forradalomra irányuló magatartásnak meg kell felelnie a forradalom eszméjének; távoli generációk boldogságának illúziója elidegeníti a forradalmat az egyének életétől, akiknek joguk van arra,

¹⁵ L. Sève: „Krise des Marxismus?“, *Das Argument* (122) 1980, 518. o.

¹⁶ L. Sève: „Un marxisme résolument concret“, *La Pensée* (232) 1983.

hogy a boldogságra és az emberi méltóságra való igényüket itt és most érvényesítsék. Miután a háború nem lehet többé a forradalom bábája, a forradalmi célok csak a reformok eszközeivel valósíthatók meg, amelyek akkor nevezhetők forradalmiaknak, ha a főlzabadulás és a humanitás mértékével mérhetők. Olyan reformok, amelyeknek eredménye a rabság rendszerének stabilizálódása — nem kívánatosak; az egyéneknek joguk és kötelességük, hogy ezektől megtagadják támogatásukat. A forradalmi voluntarizmus és a reformista opportunizmus ikeralakok, amelyekben a forradalmi reform eszméje eltűnik az egyén élettörténetének horizontjáról.

4. A forradalmi folyamat szubjektuma a polgári társadalomban mára minőségileg megváltozott. A társadalmi tömegek és osztályok jelentősége csökkent a fejlődés során, amelyben a polgári fölvilágosodás és forradalom eszményei a munkásmozgalom és a társadalmi emancipációs mozgalmak hatására már megvalósultak. Az olyan célok, mint minden ember egyenlősége, önrendelkezés a személyi autonómia területén, és erős, szabad individuumok szolidaritása határozzák meg ma egyre több ember ön- és világfölfogását, s így konkretizálják a remélt forradalmi célt. A polgári társadalom a történelmi forradalmi folyamat mozzanatának bizonyul. Ennek megértése föltételezi, hogy a „polgári társadalmat” ne *redukáljuk* a „tőkére”, a „kapitalizmusra” és az „imperializmusra”. Ez a társadalom mint a tőke és a bérmunka, a kizsákmányolás és az ellenállás ellentmondása létezik, és szociális, politikai és kulturális alternatívák is hozzátartoznak, amelyek többé-kevésbé egész története során, mint ahogyan ma is, érvényre jutnak. Éppen azért van értelme a polgári társadalomban tőkés deformációról és antikapitalista alternatívákról beszélni, mivel ez a társadalom nem kizárólag a burzsoázia és a tőke hegemoniája alatt bontakozik ki. Sokan ma tanulják meg, hogy ezeket az alternatívákat életben kell tartani, hogy a forradalom eszméjével ebben a társadalomban kell élni. Objektív lehetőségnek tűnik föl, hogy ez a társadalom átalakuljon egy tőke- és monopólium-nélküli, a monopólium és az állam összefonódásától mentes közösséggé, amelyben nincs gazdasági, társadalmi elnyomás és nemek közötti megkülönböztetés, ahol nincs természetpusztítás és háború. Ezekhez a célokhoz mérten az eddig megvalósult szocializmus nemcsak úgy jelenik meg, mint a polgári társadalmon belül ható alternatívák továbbvitt tartalma, hanem úgy is, mint a deformációk részese — a szocializmus mint a kapitalista rendszer hegemoniájának függő változója.

5. Az egyének csatlakozása a szocialista orientációhoz Nyugat-Európában ennek megfelelően egyre inkább a polgári társadalom megváltoztatására irányul; a szocializmusra való gyors átmenet eszméje mind kevésbé határozza meg a kor képét. A nyugat-európai kommunista mozgalom és e régió kommunista pártjai időközben gyakorlatukban hozzáidomultak az egyének új önértelmezéséhez. Gyakorlatuk egyfajta *reform*politika. Válságuk azon alapul, hogy nem eléggé ismerik el az egyének életigényeit, és retorikájukban egy olyan forradalomfogalomhoz ragaszkodnak, amely ellentmond a reform elvének. Az eredmény az, hogy a változtatás motivációja egyre kevésbé a szociális és demokratikus gazdaságért vívott harcból táplálkozik; a polgári társadalom megváltoztatásában már a politika

marxista szellemben megkövetelt dominanciája érvényesül; a kapitalizmussal való szakítást ma mindinkább a politika és az állam területén gondolják el és a demokráciáért való harcban realizálják. A gondolkodás ennek megfelelő átalakítása azonban a kommunista mozgalomnak hagyományosan a gazdaságra orientált pártjaiban még nem sikerült. A politikai szféra marxista elmélete továbbra is a pártokon kívül bontakozik ki.

6. A „problémák globalitása” és az „emberiség” fogalmakban alakul ki a kommunista társadalom szubjektumának előzetes fogalma. Az egyének az élet értelmének hiányát a kapitalista termelési móddal összekapcsolódott polgári társadalomban egyre kevésbé akarják azon az úton megszüntetni, hogy az általános osztály partikuláris szervezetei felé fordulnak. A politikai elkötelezettségek formáinak decentralizálása és demokratizálódása az osztály/párt struktúrát éppúgy szétrobbantja, mint a társadalom/állam struktúrát. A politikai pártok az emancipatórikus demokratikus mozgalmak momentumaivá válnak; célból ismét eszközzé lesznek. Társadalmi struktúrájuk megváltozásával párhuzamosan, amikor is az individuumok már nem elsősorban osztály-hovatartozásukkal definiálják magukat, megváltozik a pártok politikai programja is, mégpedig olyan érdekek megvalósítása irányában, amelyeknek érvényesítésére társadalmilag nem-homogén politikai szövetségek, polgári kezdeményezések jönnek létre. A pártok a polgárok demokratikusan önmagukat meghatározó érdekeinek szervei lesznek, különben csődöt mondanak.

7. A politikai és gazdasági fejlődés konvergens irányban, a rendszerek ellentétének nivellálódása felé vezet. A polgári társadalom *mint* tőkés társadalom átalakulása szocializmussá nyilvánvalóan nem szükségszerű. A szocialista politika visszafordulását a polgári forradalom vívmányaihoz (amelyek mindig a nép vívmányai voltak az állam által privilegizált társadalmi elnyomással és gazdasági kizsákmányolással szemben), Nyugat-Európában kifejezetten kommunista szándékok jegyében is üdvözlük. Egyrésztől támogatják a nyugat-európai szociáldemokráciát, másrésztől támogatják a kommunista pártprogramok áttérését szociáldemokrata pozíciókra; ez az ellenszegülő kommunista pártokat elkerülhetetlenül marginalizálja.

8. A marxizmus válsága akkor lenne elháríthatatlan, ha a marxizmus mint elmélet és gyakorlat továbbra is belenyugodna abba, hogy saját történelmi színvonal és jövőlehetőségei alatt marad. A marxizmus nem követ partikuláris célokat. Kiinduló- és célpontja az a társadalom, amelyben az egyes ember szabadsága föltétele az összes ember szabadságának. Ezért a marxizmusból következő politika az *emberi jogok* mellett föltétlenül kiálló politika.¹⁷

9. Az emberek jogaihoz hozzátartozik a szociális, gazdasági, politikai és kulturális jogok egységén belül az a jog, hogy *ismerjék az Egészet és a megismert*

¹⁷ Lásd ehhez: *Dialektik* 13: „Die Rechte des Menschen”; *Dialektik* 14: „Humanität, Vernunft und Moral in der Wissenschaft”.

igazság alapján cselekedjenek. Ebből következnek a marxizmus státusára és funkciójának követelményeire vonatkozó meghatározások. Ha a marxizmusra nem igaz többé, hogy dialektikaként az Egész tudása, akkor ez azt jelenti, hogy egy dogmagyűjtemény túl lencséjéért, amiben csak egy szekta hisz, lemond az igényekről, amelyeket ráruháztak rá, mint a fogalmilag megragadó és gyakorlatilag beavatkozó és fölszabadító tudás enciklopédiájára. Ezért a marxizmust minden generációnak a fölhalmozott tudáskincs birtokában mint jelentések történelmi univerzumát aktualizálnia kell. Nincs Marx–Engels-mű *magábanvalóan*; csak *valamivé-levésben lévő* mű van, amelynek szerzői mi magunk kell hogy legyünk. Ebből a „mi”-ből senki sem zárható ki. Közéjük tartoznak a militánsok, akik a marxizmust társadalmi tapasztalattal gazdagítják, a tudósok, akik minden tudomány tudásdimenziójára kiterjesztik, a művészek, akiknek esztétikai képzetek és tevékenysége beteljesítik a racionális világmagyarázat univerzalitását... A marxizmus ilyen aktualizálásának és aktualitásának előfeltétele, hogy radikális bátorság legyen bennünk a tudás igazságához és a hiteles magatartáshoz. A marxizmus véget vet az igazság kérdéseiben a taktikázásnak és a diplomáciának; ő maga kétségre-méltó, mint minden elmélet és minden praxis, *kritika* saját lehetőségföltételeinek ellenőrzése formájában. Csak ha a marxizmus betölti existenciájának és vonzerejének ezeket az előfeltételeit, akkor nevezhető az emberi jogok színvonalán álló elméletnek és gyakorlatnak. Amíg a marxizmus, a tudományos szocializmus, a materialista dialektika mint az *Egész egy különös* elmélete félreérti önmagát — amire éppen a filozófiában, hogy úgy mondjuk, a tudományok „általános osztályában” hajlamos —, és nem az általánost képviseli a valóság (a tudás és a praxis) minden partikularizációjában, addig nem lehet az emberi jogok reprezentánsa. Ezek a jogok az egyéneket illetik meg; „kollektív intellektuelek”, szervezet, párt nem helyettesíthetik az egyéneket. A szervezetek mint a fölhalmozott tapasztalat és emlékezet közegei és mint a tudás és praxis koordinálásának szervei akkor lehetnek az individuális jogok segítő támogatói, ha nem támasztanak saját külön igényt az igazságra.

10. Korunkat megváltoztatja a tudományos-technikai forradalom. Forradalmasítja a tudást és a társadalmi élet politikai-szociális szervezetét. Az is kirajzolódik azonban, hogy ezt a forradalmat nem lehet tetszés szerint alternatív módon irányítani a kapitalizmusban és a szocializmusban. A termelőerők forradalmi fejlődése alakjában ez mérték és racionális cél nélküli forradalom addig, amíg nem helyezik egy demokratikusan fölfogott, human célra irányuló politika vezérlése alá, s amíg a politikát nem alapozzák a tudás totalitására. Ez a forradalom magábazárja a tudás lehetséges univerzalizálódásának és tényleges regionalizálódásának dialektikáját. A tudás mennyiségi növekedése és mennyiségileg nagyobb fölhasználása már jelenleg is azt jelenti az egyének számára, hogy ők csak fiktív részesei az Egész tudáslehetőségének. Új fetiszizmus jelenik meg: annak a tudásnak az eldologiasodott formája, amely már csak modellek absztrakcióiban létezik; ezek a modellek nem valóságkonstrukciók, hanem az Egésznek a munkamegosztás alapján rendelkezésre álló dekonstrukcióját képviselik. A tudható pluralizmusában

a valóság az egyének számára töredékké és nem-tudássá lesz.¹⁸ Ennek a tudásválságnak kihívásnak kell lennie a marxizmus számára, hogy mint dialektika, azaz mint a totális összefüggések elmélete, a tudás megmentője legyen. A marxizmus *mint filozófia* képes is erre. A filozófia – tudáslogikai státusa, totalizáló szerkezete és társadalmi funkciója szerint – a tudásnak az a formája, amely *lehetővé* teszi az Egész szabad tudását. Racionalitása szembeeszik a jelenségek univerzumának szétrombolásával, amelyekkel a világot mint a mi világunkat megkonstruáljuk. Általánossága túlnyúlik a valóság partikularitásain; a benne lehetségessé váló tudás totalitása mindazok szolidaritásának formája, akik a tudás ellentmondásai közepette cselekszenek. Persze a filozófia ma a marxizmusban is – speciális diszciplínaként és specialisták tulajdonaként kezelve – igen távol áll attól, hogy az egyenlők közkincse, a humanizmus logikai bázisa és *a tudás kommunizmusa* legyen. De még nem késő, hogy a marxizmust a szabadság logikájaként fejlesszük tovább; számos történelmi alakjában – így pl. Marxban, Engelsben, Mehringben, Labriolában, Gramsciban, Brechtben – újra fölfedezhetjük ezt a logikát. A megvetés az elmélet iránt és a világ megragadása mint a beavatkozás, a praxis és a politika alternatívája iránt, másfajta „logikából” származik.

11. A filozófia elsősorban annak útja-módja, hogy a világot, jelenség-gazdagságának megfelelően, különféleképpen magyarázzuk. Az eredmény nem lehet az, hogy a magyarázatot szembefordítsuk a változtatással. Marx 11. Feuerbach-tézise nem „a filozófia végéről” szól, hanem az olyan filozófia kritikája kívánt lenni, amely mint ideológia a világot megváltoztató gyakorlat helyébe lépett. A kommunista mozgalom válsága nem utolsósorban azt mutatja, mennyire pusztító erejű, ha meg akarunk változtatni valamit, anélkül hogy megmagyaráztuk volna. Az elemzés, a tudás a racionális cselekvés föltétele; a tudatosság az akció előtt jár; tudat nélkül nincs lét, amelybe beavatkozhatnánk. Kommunista politika marxista elmélet nélkül, dialektika és történelmi realizmus nélkül a régi polgári társadalom önellentmondása, amely – marxizmus híján magyarázat nélkül maradván – irracionálitáshoz és politikai válsághoz vezet.

¹⁸ Vö. H.-J. Sandkühler: „Dialektik, Krise des Wissens. Enzyklopädie und Emanzipation”, in *Dialektik* 18, Köln 1988.

MÉSZÁROS ISTVÁN: A MARXIZMUS MA. INTERJÚ*

Mészáros István 1956-ban, a szovjet invázió után hagyta el Magyarországot. A közelmúltban vonult nyugdíjba a sussexi egyetem filozófiai tanszékéről. Hírnevét az angol nyelvű világban *Marx's Theory of Alienation* című munkájával alapozta meg (1970), amelyet számos nyelvre lefordítottak és amellyel elnyerte az Isaac Deutscher Memorial Prize-t. Munkásságát különösen jól ismerik Latin-Amerikában. *The Power of Ideology* című, legújabban publikált művét széles körökben üdvözlötték Nagy-Britanniában és más országokban egyaránt. Mészáros gondolatvilágát tüzes, harcias marxizmus jellemzi, s egy olyan szocialista elkötelezettség, amelyet a közelmúlt eseményei sem csorbítottak. Eredeti gondolatait a szocializmusba való átmenet elméletéről és gyakorlatáról folyamatosan fejleszti. Megjelenés előtt áll *Beyond Capital: Towards a Theory of Transition* című könyve – a Merlin Press gondozásában jövő tavaszra várható. [Megjelent. – Szerk.]

Lukács

RP: *Hogyan kezdett Ön érdeklődni a marxizmus iránt?*

Mészáros: Meglepő módon úgy, hogy könyveket szedtem össze egy könyvesboltban. Meglehetősen kis dolgokat, olyanokat, mint a *Louis Bonaparte brumaire 18-ája*, a *Kommunista Kiáltvány* és így tovább. Olyan broszúrákat, amelyeket fillérekért meg lehetett venni. Azután később megszereztem Engels *Anti-Dühring*jét, és még később Marx nagyobb munkáit. Ugyanebben az időben kezdtem érdeklődni Lukács iránt. A kezembe került egy könyve a magyar irodalomról, amit ismertem. Ez a könyv annyira tetszett, hogy egy vagy két héttel később, miután elolvastam, valamennyi értékemet eladtam, olyanokat, mint a zsebkésem és a töltőtollam, hogy megvásároljam az ő nagyon drága műveit. Ekkor 15 vagy 16 éves lehettem. Miután elolvastam az ő könyveit, úgy döntöttem, hogy vele akarok dolgozni a budapesti egyetemen.

* *Radical Philosophy* (62), 1992, 27–34. o. Az interjút készítette: Chris Arthur és Joseph McCarney, London, 1992. április.

RP: Milyen volt az, amikor Ön találkozott vele? Érdekes volt-e Lukács emberként és kollégaként?

Mészáros: Nagyon érdekes. Én 1949 szeptemberében kezdtem el az egyetemet és a Lukács elleni támadások 1949 júliusában kezdődtek. Ezek nagyon kegyetlen támadások voltak. Engem csaknem kizártak az egyetemről, mert rendszeresen látogattam a szemináriumait. Valóban nagyon vadak voltak ezek a támadások, annyira, hogy az intézetéből csaknem mindenki megszökött, s csak egy nagyon kicsi szemináriuma maradt. Ez két éven át folytatódott, de 1951-ben nagyon veszélyesekké váltak a dolgok még az ő számára is. Ekkor indított ugyanis támadást ellene Fadjejev, aki neki nagyon régi ellenfele volt a Szovjetunióban, s ezen a ponton Lukács attól tartott, hogy letartóztatják.

RP: Megkérdezhetem, hogy milyen személyes benyomást tett Önre Lukács? Milyen volt emberként találkozni vele?

Mészáros: Ebben az időszakban nagyon jól megismertem őt, nagyon közelről, s nemcsak azt szerettem benne, ahogyan intellektuálisan megközelítette a problémákat, hanem a humorérzékét is. Csodálatos érzéke volt az iróniához, amit egy történettel tudok illusztrálni. Egyszer elmondta nekem, hogy gyomorpanaszokkal kórházban volt általános kivizsgáláson. A professzor, aki ezeket az orvosi vizsgálatokat vezette, amikor látta a röntgenfölvételeket, nagyon izgatott lett, és így szólt: „Ez csodálatos, egy rendkívül ritka állapot, föltétlenül meg kell mutatnom a hallgatóimnak az egyetemen.” Lukács pedig megjegyezte: „Végre tananyagga válok.” Ebben az időszakban ugyanis, 1949 és az 50-es évek dereka között a könyveit indexre tették, kivonták a nyilvános könyvtárakból, és így az emberek még hozzájuk sem férhettek. Ez azt mutatja, hogy mindig volt egy kedves története, ha illusztrálni akart valamit. Mint arra a kérdésre, hogy milyen szerepet kell betöltenie az írónak, az intellektuálnak általában. Úgy kell-e kötődnie a párthoz, mint ahogy a politikusok és a párt ideológusai állítják? Lukács álláspontja az volt, hogy nem, nem kell. A különbség az, ami a reguláris hadsereg katonája és a partizán, a gerillaharcos között van. A partizán szerepe az, hogy öntörvényűen cselekedjék. A cél általánosságban ugyanaz: megnyerni a háborút. Az viszont egészen radikálisan különböző lehet, hogy miként cselekszenek. Lukács jó ember volt, aki félelmetes erkölcsi integritással rendelkezett, és jó barát.

RP: Milyen volt '56 általában, az egyetemen, a Petőfi Körben, s ez az egész erjedés?

Mészáros: Elképzelhetik, hogy nagyon drámai volt, mert egy olyan periódusból nőtt ki, amikor, '55-ben, Rákosi és társasága valóban egészen kegyetlenül megpróbált elnyomni mindenféle oppozíciót, ami csak jelentkezett. A Magyar Írók Szövetsége nagyon befolyásos testület volt, a viták és a Rákosi és klikkje elleni

mozgólódás első vonalában állt. Ekként ez megelőzte azt, ami Oroszországban a XX. kongresszuson történt; s mint tudjuk, '56 októbere az, amikor Rákosit végre eltüntették. Ezt úgy értem, hogy ő vonakodott attól, hogy távozzék, s az oroszoknak úgy kellett kivonszolniuk az országból. De azután a helyére ültették Gerő Ernőt, aki maga is nagyon nagy sztalinista volt. Azután természetesen kibontakoztak az események: '56. október 23-án volt a fölkelés és november 4-én a második orosz intervenció. Ez véget vetett a nagy várakozások és remények korának a Petőfi Körben. — A Petőfi Kör lépésről-lépésre nőtt. Amikor Rákosi engedélyezte, azt a cinikus megjegyzést tette, hogy „hagyjuk őket beszélgetni és azután majd fejbe verjük őket”. A dolog nem egészen így alakult, mert ez a „beszélgetés” hatalmas népi visszhangot keltett, s némelyik találkozón, különösen a vége felé, 5-6000 ember vett részt.

RP: Vonakodott-e Lukács a Nagy Imre kormányában való szerepvállalástól, vagy örült ennek a lehetőségnek?

Mészáros: Úgy vállalt szerepet a Nagy Imre-kormányban, hogy tisztázta: ez csak egy szigorúan korlátozott időszakra szól, amíg a dolgok kialakulnak, s azután visszatér a munkájához. Nemcsak arra vágyott rendkívüli módon, hogy befejezze az *Esztétikáját*, hanem arra is, hogy megírja az *Etikát*, ami a végén *A társadalmi lét ontológiájának* bizonyult. Mindig arról álmodott, hogy ír egy etikai művet — amit a végén nem tudott megírni.

RP: Miért vonult Ön száműzetésbe? Ez Lukács tanácsával összhangban történt?

Mészáros: Nem Lukács tanácsára, de nem is annak ellenére. Amikor én így határoztam, Lukács letartóztatásban volt. Valójában egy kicsit korábban döntöttem, a második orosz intervenció bekövetkezésekor, mert meggyőződésemmé vált, hogy Magyarországon nincs remény a szocialista átalakulásra. Elfojtották azt, ami valójában nagyon is távol állt attól, hogy ellenforradalom legyen. Ez egy olyan fölfordulás volt, ami valami újnak a kezdetét ígérte, s az egész országban mindenütt megalakított munkástanácsok körében soha, sehol nem merült föl a tőkés rend felé való visszafordulás lehetősége.

RP: Ön sokat írt Lukácsról. Hogyan összegezné az ő történelmi jelentőségét? Mi az ő fontossága a marxizmus számára?

Mészáros: Nagyon nagyra tartom ezt. Ő századunk egyik kimagasló filozófiai alakja, s nagyon sikeres és fontos filozófus volt már azelőtt is, hogy elfogadta a marxizmust. Számos olyan művet írt, amelyet marxista nem hagyhat figyelmen kívül, és jelentősége még túl is megy ezen, mert — és ez valószínűleg az ő legfontosabb gondolkodói teljesítménye — elméletbe foglalta az orosz forradalomnak és következményeinek a történelmi tapasztalatát. Nem állítanám azt, hogy a

Történelem és osztálytudat a legjobb műve, de ez nem jelenti azt, hogy a saját helyén ez nem egy roppant fontos és reprezentatív könyv, amelyik erről a történelmi tapasztalatról reprezentatív módon elméletet alkotott.

RP: Az Ön véleménye szerint volt Simmelnek befolyása a „*Történelem és osztálytudat*”-ra?

Mészáros: Egy kevés befolyása Simmelnek, több Webernek, s természetesen mindenki másnál több Hegelnek. Azok között a körülmények között ez tette őt képessé rá, hogy történelmi nézőpontot alakítson ki arról, ami tovább folyt, és arról, hogy egyfajta értelemben miként emelhetjük föl magunkat a hajunknál fogva. Egy olyan forradalomról, amelyiknek az volt a célja, hogy szocialista forradalom legyen, olyan körülmények között, amikor az erőviszonyok a másik oldal számára voltak rendkívül kedvezők.

RP: Ha nem ez, akkor melyik a legjobb műve?

Mészáros: Van néhány. Például *A fiatal Hegel* kiemelkedő munka. Emlékszem, amikor St. Andrewsban voltam kinevezve, T. M. Knox, aki akkor az ottani egyetem alkancellárja volt, s jó hegelianus lévén a marxizmus természetesen a legfelszínebben sem fertőzte meg, azt mondta nekem, hogy többet tanult Lukács *A fiatal Hegel*jéből, mint az összes többi Hegelről szóló könyvből együttvéve. Ez egy nagy Hegel-tudóستól származó tisztelgés volt.

RP: Vannak, akik a jelennel való megbékélésre helyezett hegeli nyomaték miatt úgy érvelnek, hogy a Hegel iránti csodálat kifejezése Lukács részéről szellemi szinten a sztalinizmussal való megbékélését jelzi.

Mészáros: Úgy vélem, hogy ez a mű elhelyezésének nagyon leegyszerűsítő módja lenne, mert Lukács, mint egész életútja és fejlődése dokumentálja, soha nem békélt meg a sztalinizmussal. Ha úgy tetszik, *túlélte* a sztalinizmust, de az egészen mást jelent. Pontosan ez a könyv, *A fiatal Hegel* mutatja, mennyire nonszensz arról beszélni, hogy ő maga egyszerűen megbékélt a sztalinizmussal, mert ezt a könyvet kifejezetten a Hegel-értelmezés sztalini irányvonala ellen írta. A sztalini irányvonal Hegelről az volt, hogy ez egy arisztokratikus reakció a francia forradalommal szemben. Lukács viszont azt bizonyította, hogy ez a francia forradalom lelkesült elfogadása. Tény, hogy a könyv publikálásáról a Szovjetunióban még álmodni sem lehetett akkor, amikor Hegelen is Sztalin irányvonala uralkodott.

RP: Ezek szerint Magyarországon publikálták először?

Mészáros: Ausztria volt az, ahol publikálták, Bécsben, '47-ben, és sokkal később Németországban és Magyarországon is. Tudják, ő mondta el nekem azt a

történetet, hogy 1941-ben, a háború kitörésekor egy nagy bérházban lakott. A bérház házfelügyelője egyszer megállította őt, mert a Szovjet Párt Központi Bizottsága határozatot fogadott el Hegel ellen, s amikor elfogadtak egy határozatot, akkor azt minden pártsejtnek meg kellett vitatnia. A házfelügyelő pártsejtje is megvitatta annak rendje és módja szerint. Ez után a vita után történt, hogy a házfelügyelő, aki tudta, hogy Lukács egy professzor, megállította őt az ajtóban, és azt mondta neki: „Ezt a nyomorult Hegelt azonnal agyon kellene lőni.” Lukács egészen angyali módon válaszolt: „Az egy kicsit nehéz lenne, mert 110 éve halott.” Az a tény, hogy a Szovjet Párt Központi Bizottságának a háború kitörésekor nem akadt sürgősebb dolga, mint határozatot hozni Hegel ellen, megcáfolja Lukács „alkalmazkodását” a sztalinizmushoz. Ami valóban problematikus ebben a korszakban az ő látásmódjában, az az, hogy alapvetően elfogadta a szocializmus egy országban való megteremtésének vízióját. Ezt élete végéig főntartotta, s mivel ez volt Sztalin politikai irányvonala is, ez természetesen közös volt bennük.

RP: Ön mostanában írt egy bíráló tanulmányt Lukácsról, értékelméletének elégtelenségeiről („Critique” 23, 1991). Éppen most olvastam Lukácsnak „A demokratizálódás jelene és jövője” című tanulmányát, amelyet 1968-ban írt, s amely általában jó. Benne van azonban az a hihetetlenül rossz értékelmélet, ahol ő egyszerűen azonosítja az értéket a munkával és az érték többletet a többletmunkával. Nagyon meg voltam lepve.

Mészáros: Ez nagyon problematikus, valóban tökéletesen elfogadhatatlan. S megtalálja itt a „szocializmus egy országban” eszméjét is, amelyik még mindig kísérti őt a háttérből. Itt vannak Lukács történelmi korlátai, aki nagyon benne volt annak a látomásában, ami a forradalom után történt, azaz abban, amivel ő maga azonosult. Emlékszem, hogy amikor még csak negyedénél járt az *Esztétikájának*, arról álmodozott, hogy megírja az *Etikát*. Ez az, amit meg akart írni már 1910 óta vagy valamikor akkortájtól fogva. Én nagyon szkeptikus voltam. Azt mondtam neki, hogy soha nem lesz képes megírni, mert lehetetlen szisztematikus etikai művet írni a politika radikális kritikája nélkül. Aristoteléstől Hegelig nem találunk etikai művet a filozófia történetében, amelyik nem járt kéz a kézben egyenértékű politikai elméletalkotással. A sztalinizmus körülményei között viszont, s ez annak bármelyik formájára igaz, még az úgynevezett desztalinizációs korszakra is, a politika tabu maradt. Mindig felülről bocsájtották alá. Ennélfogva lehetetlen volt azok között a körülmények között belefogni a politika olyan radikális kritikájába, amilyen szükséges lett volna. Én azt mondtam Lukácsnak, hogy azok között a körülmények között ő legfőljebb az etika legelvontabb problémáiról és dimenzióiról írhat, mert inherens és integráns kapcsolat van az etika és a politika között. S ez az, ami történt, mert évekkel később, amikor megkérdeztem, hogyan halad az *Etika*, azt írta nekem, hogy nem tud haladni, mert szükségessé vált írni hozzá egy hosszú bevezetést. Ekkor még társadalomontológiai bevezetésnek nevezte, s ez a hosszú bevezetés vált azután csaknem 3000 oldalas művé, amelyik tele van

utalásokkal egy *Etikára*, amelyet meg kell írni. Folytatódott tehát az álma az *Etika* megírásáról. Ehhez azonban szükséges lett volna belefogni annak az egész társadalmi és gazdasági szerkezetnek a radikális kritikájába, amelyben a politika funkcionál. Ezt ő természetesen nem tudta megtenni. Látni kell azokat a történelmi korlátokat, amelyek között a gondolkodóknak működniük kell. Nem lehet kiugrani közülük, és természetesen Lukács sem tudott. Nagyon naiv dolog lenne azt mondani, hogy ez a mű a demokratizálódásról megoldja a problémát ebben a tekintetben. Szerencsétlenül későn jött ez az ő számára. Ma mindkettőt meg tudná tenni.

Sartre alternatívája

RP: Ön 1957-ben találkozott Sartre-ral. Miért határozott úgy, hogy könyvet ír róla?

Mészáros: Mindig úgy éreztem, hogy a marxistáknak hatalmas adósságuk van Sartre-ral szemben, mert olyan korban élünk, amelyben, miközben a tőke hatalma eláraszt mindent, a politikusok jellegzetes, legközhelyesebb mondata az, hogy „nincs alternatíva”. Gondoljunk akár „Tinára”, Thatcher asszonyra, „nincs alternatíva”, vagy Gorbacsovra, aki vég nélkül ismételte ugyanazt, amíg rá nem kellett jönnie, Thatcher asszonyhoz hasonlóan, hogy mégiscsak kell lennie alternatívának mindkettejük számára. De ugyanez folytatódik tovább. Ha körülnézünk és arra gondolunk, hogyan beszélnek a konzervatív és a munkáspárti politikusok, ők is arról beszélnek mindig, hogy „nincs alternatíva”. Mindenütt az alapvető kényszereket érezzük. Sartre olyan ember volt, aki mindig a diametrikus ellentétet hirdette: *van alternatíva, biztosan van alternatíva*; neked egyébként lázadnod kell ez ellen a hatalom ellen, a tőke szörnyű hatalma ellen. A marxisták egészében véve elmulasztották kifejezni ezt az oldalt. Nem mondom azt, hogy ezért most egzisztencialistává kell válnunk, vagy politikailag el kell köteleznünk magunkat az egzisztencializmusnak, azért hogy szembenézzünk ezzel. Az elmúlt ötven évben azonban sem a filozófiában, sem az irodalomban nem volt senki, aki olyan céltudatossággal és eltökéltséggel próbálta volna szulykolni ezt, mint Sartre tette: hogy szükséges a lázadás a „nincs alternatíva” bölcsessége ellen, és ebben az egyéni részvétel. Nem fogadom el Sartre gondolatait, de elfogadom a célját. Az, hogy miként valósítjuk meg ezt a célt, rajtunk múlik a saját megközelítésünk kontextusában, de cél nélkül sehová sem jutunk.

Ma Franciaországban Sartre-t még említeni is nagyon zavarbaejtő. Miért? Mert az történt, hogy a privaítizmus és az individualizmus nevében teljesen kiárusítottak mindent az elnyomás hatalmának, letették a fegyvert a „nincs alternatíva” erői előtt. Ez az, amiért Sartre rettenetes emlékeztető. Ha azoknak az embereknek a háttérét is nézzük, akikről beszélünk, s akik a posztmodern széles körű változatait testesítik meg, nagyon gyakran politikailag elkötelezett emberekről van szó. Az elkötelezettségük azonban felszínes. Némelyikük '68 körül maoistább volt, mint

a szélsőséges kínai maoisták, s most a jobboldal legrajongóbb híve. Mások a „Szocializmus vagy barbárság” csoport tagjai voltak és a posztmodern legstupidabb közhelyeinek házalóivá váltak. Az, amit ezek az emberek elveszítettek, a hivatkozási rendszerük. Franciaországban a szellemi életet ilyen vagy olyan módon a Kommunista Párt uralta. Ez is utal Sartre-ra, aki megpróbálta ezt kívülről bírálni és egy olyan irányba eltolni, amelyet ő elfogad, míg végül arra a következtetésre kellett jutnia, hogy „a Kommunista Párttal együttműködésben végzett munka egyszerre szükségszerű és lehetetlen”, ami egy szörnyű, keserű dilemma. Ezt ő az algériai háború időszakában mondta, amelyben a Kommunista Párt abszolút szégyenteljes szerepet töltött be. Az együttműködést az teszi szükségszerűvé, hogy kell egy mozgalom, amelyik opponálja az állam elnyomó erejét, s az teszi lehetetlenné, hogy látjuk, milyen ez a mozgalom. Természetesen az történt, ami a Harmadik Internacionálé számos más pártjával az elmúlt két évtizedben: a Kommunista Párt dezintegrálódása. S ennek a nagy hajónak az elsüllyedésével mindazok az intellektuelek, akik ilyen vagy olyan módon ehhez viszonyítva határozták meg önmagukat, itt maradtak hátrahagyva. A hajó eltűnt, s ők egymás hegyén-hátán találják magukat önfelfújódó gumicsónakjaikban. Nem nagyon biztató a látvány, s nem is fognak kikerülni ebből a helyzetből mindaddig, amíg csak fantáziálnak valamiféle nemlétező individualitásról. Az igazi individualitás ugyanis elképzelhetetlen olyan közösség nélkül, amelyhez viszonyulunk és amellyel meghatározzuk önmagunkat.

A marxizmus ma

RP: Ön számos különböző országban élt. Miért Angliában telepedett le? Az angol kultúra bizonyára nem nagyon rokon szellemű az Ön gondolkodásmódjával.

Mészáros: Ezzel vitatkoznék. Nekem valójában nagyon régi kapcsolatam volt az angol nyelvű kultúrával, már azelőtt, hogy elhagytam Magyarországot. Nagy csodálója voltam a gondolkodás egy irányvonalának Hobbestól az angol és a skót fölvilágosodás nagy alakjaiig, s ők valóban rettenetesen sokat jelentettek a számomra, mert komoly mondanivalójuk volt a jövőnek, és integráns részét kell képezniük a munkánknak. Egy másik ok az volt, hogy én mindig nagy csodálója voltam az angol és a skót költészetnek Shakespeare-től napjainkig. S a harmadik ok, amelyet én ugyanolyan fontosnak találtam, az, hogy mindig úgy gondoltam Angliára, mint az ipari forradalom országára, amelyik félelmetesen mély gyökerekkel rendelkező munkásosztállyal járt együtt, amely mindennek ellenére megmarad. Úgy vélem, hogy viszonyulnunk kell valamihez; a politikai és társadalmi elkötelezettség lehetetlen légritka vagy légüres térben. Én mélyen elkötelezett vagyok a munkásosztálynak és intellektuálisan is így gondolkodom a jövőről. Elméletileg nézve is kell lenniük hivatkozási pontoknak. Társadalmi átalakulás nem lehetséges hatóerő nélkül, s a jelenlegi helyzetben elképzelhető

egyetlen hatóerő, amelyik kivihet minket ebből a zűrzavarból: a munka. A munka abban az értelemben, amelyben Marx beszélt róla, s amelyet nekünk jelenlegi helyzetünkben újra föl kell fedeznünk a magunk számára.

RP: Az Ön legújabb műve „*The Power of Ideology*” címen jelent meg. Utolsó része néhány érdekes bírálatot tartalmaz Marxról. Mit kell újragondolnunk a marxi hagyatékából?

Mészáros: Utalnunk kell arra a korszakra, amelyben ő élt, ami nem jelenti azt, hogy bármiféle módon föl kellene adnunk az ő elméletének a kereteit. A marxi elmélet keretei megmaradnak tevékenységünk és orientációnk átfogó horizontjának, mert megragadják az egész korszakot, a válságban lévő tőkének ezt a korszakát és a válságból való kiút megtalálásának a szükségességét. A történelmi körülmények azonban változnak, és azoknak a dolgoknak némelyike, amelyekről *The Power of Ideology* című munkámban írtam, azt mutatja, hogy Marx leegyszerűsítésekre kényszerült. Jóval több, mint tíz éve próbálom fölhívni a figyelmet arra a szakaszra, amelyben ő a világnak erről a kis sarkáról beszél: Európa végül is csak egy kis sarka ennek a világnak. Mi a jelentése ennek a megjegyzésnek a számunkra, szocialisták számára? Az talán, hogy a tőke egy sokkal nagyobb területen, a világ maradékán, nem ezen a kis sarkán, fölszálló ágban van? Marx elhatározta, hogy félreteszi ezt a kérdést, s a világ kis sarkának, Európának a horizontjából és perspektívájából indul ki. S ez tudatos választás volt a részéről.

RP: A szocialista átalakulásról szóló újabb írásaiban Ön bevezet egy fontos megkülönböztetést „tőke” és „tőkés” között. Megvilágítaná ezt a különbségtételt és hogy mi a jelentősége a szocialista küzdelem számára?

Mészáros: Ez a megkülönböztetés valójában magára Marxra vezethető vissza. Számtalan alkalommal rámutattam, hogy fő művének címében Marx nem használta a „tőkés” szót, hanem csak azt, hogy „tőke”. Azt is hangsúlyoztam, hogy az első kötet alcímét Engels ellenőrzése mellett fordították rosszul, úgy, hogy „a tőkés termelési folyamat”, holott az valójában „a tőke termelési folyamata”, aminek radikálisan más a jelentése. Ami itt kockán forog, az természetesen a szocialista átalakulás célja, tétje, a tőke hatalmának legyőzése. A kapitalizmus viszonylag könnyű célpont ebben a vállalkozásban, mert azt egy bizonyos értelemben el lehet törölni forradalmi fölkelés és a politika szintjén történő intervenció, a tőkések kisajátítása révén. Ezzel véget vetünk a kapitalizmusnak, de amikor ezt tesszük, még nem is érintettük a tőke hatalmát. A tőke nem függ a kapitalizmus hatalmától, s ez abban az értelemben is fontos, hogy a tőke évezredekkel megelőzi a kapitalizmust. A tőke túl is élheti a kapitalizmust, remélhetőleg nem évezredekkel, de ha a kapitalizmust egy korlátozott térségben

döntjük meg, a tőke uralma folytatódik, még akkor is, ha ez egy hibrid formában történik.

A Szovjetunió nem volt tőkésállam, még államkapitalista sem. A szovjet rendszert azonban nagyon nagy mértékben uralta a *tőke* hatalma: a munkamegosztás érintetlen maradt, a tőke hierarchikus utasítási struktúrája megmaradt. A tőke egy utasítási rendszer, amelynek a működési módja fölhalmozás-orientált, s a fölhalmozást számos különböző módon lehet biztosítani. A Szovjetunióban a többletmunkát politikai úton vonták ki, s ez az, ami válsághoz vezetett a közelmúlt években. A többletmunka politikailag szabályozott kivonása különböző okokból tarthatatlanná vált. A munkaerő politikai ellenőrzése nem az, amit a munkafolyamat ideális vagy optimális ellenőrzési módjának tekinthetünk. Nyugaton, a kapitalizmusban a többletmunka és az értéktöbblet gazdaságilag szabályozott kivonása történik. A szovjet rendszerben ezt a termelékenységi szempontjából nagyon alkalmatlan módon végezték, mert ott a munka negatív cselekvések, ellenszegülés, szabotázs, mellékesek stb. formájában pokolian sokat megőrzött a hatalmából. Így még csak álmodni sem lehetett a termelékenységi olyan fokának az eléréséről, ami máshol lehetséges, s ez Sztalin és utódai alatt aláásta ennek a rendszernek, a politikailag kényszerített fölhalmozásnak a létalapját. Ennek a fölhalmozási része megrekedt, s ez az, amiért az egész rendszernek össze kellett omlania. Olaszországban 1982 tavaszán publikáltam egy hosszú tanulmányt, amelyben határozottan azt állítottam, hogy miközben a régi USA-politika, a kapitalizmus katonai-politikai visszaszorítása valószínűleg nem volt sikeres, addig az, ami Kelet-Európában történt, valószínűleg a kapitalizmus restaurációjához vezet. Ugyanabból az okból úgy találtam, hogy a piaci szocializmus eszméje fogalmilag ellentmondásos, ugyanis vágyfogalom, amelyik egyesíteni akarja a két különböző modalitást: a többletmunka gazdasági kivonását a politikailag szabályozott kivonással. Ez volt az, amiért ez soha nem is indult be valóságosan.

Döntő fontosságú az, hogy fölismerjük: a tőke egy anyagcsere-rendszer, az ellenőrzés társadalmi-gazdasági anyagcsere-rendszere. Megdönthetjük a kapitalizmust, de a gvárendszer megmarad, a munkamegosztás megmarad, semmi sem változik a társadalom anyagcsere-funkcióiban. Előbb vagy utóbb szükségesnek fogjuk találni azt, hogy megteremtjük a személyi ellenőrzés formáit, s ezzel életre kel a bürokrácia. A bürokrácia az utasítási struktúra funkciója a megváltozott körülmények között, ahol a privát tőkés hiányában meg kell találnunk a megfelelőjét az ellenőrzés funkciójának ellátására. Úgy vélem, hogy ez egy nagyon fontos következtetés, mert a bürokrácia fogalmát nagyon gyakran egyfajta mitikus értelmezési keretként mutatják föl, holott valójában nem magyaráz meg semmit. A bürokrácia maga szorul magyarázatra, honnan ered, hogyan keletkezik. Amennyiben a *deus ex machina* egy fajtájaként használjuk, hogy mindent megmagyarázzunk a bürokrácia terminusainak segítségével, akkor, ha megszabadulunk a bürokráciától, úgy minden rendben lesz. De nem szabadulunk meg a bürokráciától, hacsak meg nem támadjuk a gazdasági-

társadalmi alapokat és ki nem találjuk a társadalmi anyagcsere-folyamat szabályozásának alternatív módját. S mindezt úgy, hogy először megnyirbáljuk, majd a végén természetesen teljesen megszüntetjük a tőke hatalmát. A tőke ellenőrző hatalom. Nem lehet éppen csak játszadozni vele, nem lehet ellenőrizni, csak megszüntetni, ha átalakítjuk a társadalom anyagcsere-viszonylatainak teljes komplexumát. Vagy megszüntetjük, vagy az ellenőriz minket, nincs középút. Ezért elképzelhetetlen az, hogy a piaci szocializmus eszméje működőképes legyen. Nincs társadalmi termelési rendszer, amelyik ösztönzők nélkül működhet, s kik azok az emberek, akikre ezek az ösztönzők hatnak? Nem absztrakt kollektív entitások, hanem egyének. Ha az emberek egyénileg nem érdekeltek, nincsenek belevéve a termelési folyamatba, a társadalmi anyagcsere-folyamat szabályozásába, akkor előbb vagy utóbb negatív, vagy éppen cselekvően ellenséges attitűdöt öltenek az egészszel szemben.

RP: Erkölcsei vagy anyagi ösztönzőkről beszélünk?

Mészáros: Mindkettőről beszélhetünk. Az erkölcsi és az anyagi ösztönzők közötti ellentét gyakran nagyon retorikus – absztrakt és retorikus. Ha a társadalmi folyamatokba való beavatkozás és a bennük való részvétel eredménye jobb termelés és emelkedő termelékenység, beleértve az egyének képességeinek aktivizálását is, akkor ez anyagi ösztönzővé válik. Viszont amennyiben ők ellenőrzik saját életfolyamataikat, ez erkölcsi ösztönző is, így a kettő kéz a kézben jár. Az anyagi és az erkölcsi ösztönzőknek együtt kell járniuk. Ez a társadalmi-gazdasági rendszer folyamatai ellenőrzésének a kérdése, amelyben az emberek elnyomott képességeinek az aktivizálódása is egy ösztönző. Társadalmunkban az anyagi ösztönzők, ahogy adják, mindig megosztják az embereket, szembeállítják egyiket a másikkal. Ezt láthatjuk mindenütt, minden hivatásban, a közoktatásban, az egyetemen, minden életpályán: az ösztönzők arra a föltevésre alapozva működnek, hogy az embereket szembeállíthatjuk egymással abból a célból, hogy jobban ellenőrizhessük őket. Ez az egész folyamat. Ha most megfordítjuk ezt a viszonyt, és azt mondjuk, hogy az emberek ellenőrzik azt, amiben benne vannak, akkor a megosztás nem működik tovább, mert nem kiszolgáltatott alanyai ennek a fajta rendszernek. Az anyagi és az erkölcsi ösztönzők jellegükben egyenlősítők is lehetnek. Ez a szovjet típusú fejlődés tragédiája. Amikor ezzel összefüggésben beszélnek a szocializmus összeomlásáról, az a tények groteszk elferdítése. A szocializmus ugyanis még el sem kezdődött. Még az első lépéseket sem tettük meg a szocialista átalakulás irányába, amelyiknek a célja csak a tőke hatalmának, a munka társadalmi megosztásának és az államhatalomnak a legyőzése lehet, mely utóbbi az emberi élet felülről való szabályozásának közös struktúrája.

Mikiegér-szocializmus

RP: Ön a tőke hatalmának kihívásáról beszél, s én szeretném, ha Ön egy kicsivel többet mondana a gyakorlati következményekről, a „tőke” és „tőkés” között Ön által alkalmazott megkülönböztetés következményeiről a szocialista küzdelem számára.

Mészáros: Mindenekelőtt a stratégia az, amelyet előre kell látnunk, s amelyet ki kell betűznünk ezekben a terminusokban. A szocialisták nem kokettálhatnak azzal az illúzióval, hogy semmi mást nem kell tenniük, mint megszüntetni a magántőkés rendszert, mert a valódi probléma megmarad. Valójában mély történelmi válságban vagyunk. A tőkének az egész földgolyóra kiterjedő expanziós folyamata többé-kevésbé befejeződött. Aminek az elmúlt pár évtizedben tanúi vagyunk, az a tőke strukturális válsága. Mindig fönttartottam, hogy nagy különbség van a mi korunk és Marx korszaka között, amelyben ő válságról beszélt egy olyan válság terminusaiban, amelyik hatalmas viharok formájában sült ki. Most nem kell viharok formájában kisülnie. Ami korunk válságát jellemzi, az a változó intenzitású csapadék, amelyik egy folyamatos pangás felé irányul. Újabban kettős alapú visszaesésről kezdünk beszélni, hamarosan hármas alapú visszaesésről fogunk beszélni, lehet, hogy egy napon még ötszörös alapú visszaesésről is. Amit én állítok, az az, hogy ez az irányvétel egy folyamatos pangás felé, amelyben egyik visszaesés követi a másikat, nem olyan állapot, amelyet vég nélkül fönn lehet tartani, mert a végén ez újra aktivizálja a tőke belső robbanó ellentmondásait, s abszolút korlátok is vannak, amelyeket e tekintetben figyelembe kell venni.

Emlékeztetnék rá, hogy én a tőke strukturális válságáról beszéltem, amelyik sokkal komolyabb probléma, mint a kapitalizmus válsága. A kapitalizmus válságából ugyanis tudunk kiutat. Elvben ilyen a gazdaság állami szabályozása, s némely tekintetben a nyugati tőkés rendszer külső horizontján számba vehetjük ennek a lehetőségét. Az államkapitalizmus akkor jöhet létre, amikor a nyugati tőkés rendszer a legmélyebb válságban van, de újra hangsúlyoznám, hogy ez hosszú távon fönn nem tartható megoldás. Újra aktivizálódnak ugyanis ugyanazok az ellentmondások, ti. a többletmunka politikai és gazdasági kivonása közötti ellentmondás. Nem kitalált jövőbeli eseményekről beszélek. Gondoljunk csak a fasizmusra, gondoljunk a náci rendszerre, amelyik megkísérelte a rendszernek ezt a fajta korporatív állami szabályozását abból a célból, hogy a német kapitalizmus a történelem egy adott korszakában kijusson a válságból. Amiket tehát itt figyelembe kell vennünk, azok a tőke belső ellentmondásai ideiglenes háttérbe-szorításának mindazon módjai, amelyeket fölhasználnak. A világ, mint egész, nagyon bizonytalan. Az emberiség túlnyomó többsége a legförtelmesebb körülmények között él. Mert mi is történt ezeknek a területeknek a modernizációjával? Az a mód, ahogyan ezeket a területeket és a rajtuk élő népességet kezelik, teljesen elvette az egész dolog hitelét. A rablás és a kiaknázás olyan formákat ölt, amelyek az esztelen visszautasítását jelentik bármiféle megfontolásnak, beleértve

még az emberiség fönmaradását is. Mára olyan helyzet jött létre, amelyikben senki sem hisz többé az úgynevezett „Harmadik Világ” modernizációjában. S ez az oka annak, hogy ez a folyamatos pangás hosszú távon tarthatatlan helyzetet jelent, s ezért kell valószínűnek tartanunk egy társadalmi átalakulást. Ez azonban nem lehetséges a tőke újraélesztése révén. Csak azon az alapon lehet végrehajtani, ha radikálisan elszakadunk ettől a romboló, esztelen, fölhalmozás-orientált ellenőrzés-logikától.

Ez a félelmetes válság, amelyikről beszélek, nemcsak a kommunista pártoknak, a Harmadik Internacionálé pártjainak a lényegében vett elhalásával járt együtt, hanem a Második Internacionálé pártjainak az elhalásával is. Közel száz év óta mindazok, akik az evolúciós szocializmus és a reform értékeiben hisznek, a társadalom olyan átalakításáról beszélnek, amelyik az emberiség szocialista viszonyai felé vezet. Ez tökéletesen kiveszett még a programjaik és a távlataik megfogalmazásaiból is. Mostanában azt látjuk, hogy a Második Internacionálé szocialista pártjai és különböző szövetségeik egészen megsemmisítő kudarccokat és vereségeket szenvednek el minden egyes országban: Franciaországban, Olaszországban, Németországban, Belgiumban és a skandináv országokban. S most legújabbban Angliában is: a Munkáspárt sorozatban negyedik veresége. Egészen ideillik, hogy ez a sorozatos vereség mindezekben az országokban egybeesett az Euro-Disneyland ünnepélyes megnyitásával. Az ugyanis, amit ezek a pártok ebben a korszakban a válságra válaszul elfogadtak, az valamiféle Mikiegér-szocializmus, s ez a Mikiegér-szocializmus tökéletesen képtelen rá, hogy beleavatkozzék a társadalmi folyamatokba. Ez az, amiért nem véletlen, hogy ezek a pártok magukévá tették azt a bölcsséget, amely szerint a tőke helyettesíthetetlen rendszer. A Munkáspárt vezetője egyszer úgy nyilatkozott, hogy a szocialisták célja a kapitalizmus jobb menedzselése. Az effajta fölháborító értelmetlenség önmagában ellentmondás. Fogalmi ellentmondás, mert csak rendkívüli önhittséggel gondolhatjuk azt, hogy a tőkés rendszer jobban működne munkáspárti kormányzattal. A problémák megmaradnának, egyre komolyabbakká válnának, s a politikai rendszer képtelen lenne reagálni, mert a politikai rendszer a tőke egyre szorosabb korlátai között működik. A tőke mint olyan semmivel sem enged több mozgásteret a manőverezéshez. A politikai mozgalmak és a parlamenti erők manőverezési tere összehasonlíthatatlanul nagyobb volt a tizenkilencedik században és a huszadik század első harmadában. Nagy-Britannia már Európa része és semmiféle módunk nincs rá, hogy ezt a folyamatot visszafordíthassuk. Legalábbis abban az értelemben nincs, hogy a kis Anglia képes lenne egyedül megoldani ezeket a problémákat.

Ez azonban közvetlenül is fölveti azt a kérdést, hogy miként viszonyuljunk a világ többi részéhez, ahhoz, ami a Keleten, a Szovjetunióban történik. A horizonton egy új, alapvető fontosságú probléma van fölkelőben. Mostanában olvastam, hogy Oroszországnak ahhoz a 25 milliárd dollárhoz még, amellyel Nyugatról származó ígéretek formájában rendelkezik, egyedül ebben az évben további 20 milliárd dollárra lesz szüksége. Hol fogjuk megtalálni azokat a

milliárdokat, amelyekre Oroszországnak szüksége van ehhez a folyamathoz, amikor maga az amerikai adósság is egészen csillagászati? Ennek a világnak a problémái már annyira egymásba fonódnak, annyira összekapcsolódnak egymással, hogy nem is gondolhatunk ezeknek a részleges megoldására. Alapvető strukturális változtatásokra van szükség. Az expanzió két és fél évtizedét a második világháború után mélyülő gyöngéledés követte, a korábban dédelgetett stratégiák összeomlása, a keynesianizmus vége, a monetarizmus megjelenése stb., s mindezek nem vezettek sehová. Amikor olyan önelégült emberek, mint John Major, azt mondják, hogy a szocializmus halott és a kapitalizmus működik, akkor meg kell kérdeznünk, hogy kinek a számára és meddig működik a kapitalizmus. Mostanában olvastam, hogy a Merrill Lynch igazgatói mennyit kapnak éves díjazásként. Az egyikük 16,5 milliót, egy másik 14 milliót, s a többi tíz vagy tizenöt közülük 5,5 millió dollárt. Az ő számukra nagyon jól működik, de hogyan működik azoknak az afrikaiaknak a számára, akiket naponta láthatunk a televíziónk képernyőjén? Vagy Latin-Amerika hatalmas térségeiben, vagy Indiában, vagy Pakisztánban, vagy Bangladesban? Folytathatnám azoknak az országoknak a sorolását, ahol embermilliárdokról beszélhetünk, akik alig képesek életben maradni.

RP: Az Ön véleménye szerint ebben a helyzetben a változás hatóereje, a forradalom alanya még mindig a munkásosztály?

Mészáros: Kétségtelenül az, nem lehet semmi más. Emlékszem arra, hogy volt egy időszak, amelyben Herbert Marcuse új szocialista hatóerőkről álmodott, az értelmiségről és a deklasszáldottakról, de egyiknek sincs ereje véghezvinni a változásokat. Az értelmiségiek fontos szerepet játszhatnak a stratégiák meghatározásában, az viszont lehetetlen, hogy a deklasszáldottak legyen az az erő, amelyik keresztülviszi ezt a változást. Az egyetlen erő, amelyik bevezetheti és működésbe hozhatja ezt a változást, az a társadalom termelői, amelyek elnyomott energiákkal és képességekkel rendelkeznek, amelyek révén megoldhatja mindezeket a problémákat és ellentmondásokat. Az egyetlen hatóerő, amelyik orvosolhatja ezt a helyzetet, érvényesülhet és beteljesülést találhat ebben az érvényesülési folyamatban, az a munkásosztály.

A szervezet problémája

RP: Mit mondhatunk ennek a szervezeti formájáról? Gondolja-e Ön, hogy új szervezeti formák szükségesek? Vannak emberek, akik azt mondják, hogy a régi stílusú politikai pártok irrelevánsakká váltak.

Mészáros: Igen, ezzel teljesen egyetértenék. A régi stílusú politikai pártok integrálódnak a parlamenti rendszerbe, amelyik maga túléli történelmi relevanciá-

ját. Már jóval azelőtt fönnállt, hogy a munkásosztály társadalmi hatóerőként megjelent a történelmi horizonton. A munkásosztálynak be kellett illeszkednie és alkalmazkodni kényszerült a készen talált keretek adta bármiféle lehetőségekhez. Következésképpen csak defenzív szervezeteket hozhatott létre. A munkásosztály valamennyi szervezete, amelyet történelme során alkotott, s amelyek közül a legfontosabbak a politikai pártjai és szakszervezetei, szóval valamennyi defenzív szervezet volt. Ezek eljutottak egy pontig, s annak az oka, amiért az evolúciós szocializmus reformista perspektívája olyan sok esztendőn át sikeres lehetett, az volt, hogy részleges javulásokat el lehetett érni. A munkásosztály életszínvonala a „G7” országokban hatalmas mértékben nőtt ebben a korszakban. Az, amit Marx mondott a *Kommunista Kiáltványban*, hogy a munkásosztály csak a láncait veszitheti, természetesen nem igaz a munkásosztályra a „G7” országokban ma, de már tegnap sem volt az. Ezek nagyon eredményesek voltak az életszínvonaluk javításában ebben a történelmi korszakban, egészen az utolsó évtizedig. Ami az utolsó évtizedben – vagy másfél évtizedben – történt, az ennek a folyamatnak a végetérését jelentette. A tőkének ugyanis nem állt módjában további jótéteményeket adományozni a munkásosztálynak, és jelentékeny mértékben megosztani vele a nyereségét. A tőke soha nem ajándékoz semmit. Ha ez összhangban van expanziójának, ön-expanziójának saját belső logikájával, akkor nyújthatja azt a hasznot. Ezek valóban dinamizáló tényezőivé váltak annak az ön-expanziós folyamatnak. Most azonban nem ez a helyzet. Ezért vagyunk abban az állapotban, hogy az egészségügyi ellátás válságban van, az oktatási rendszer válságban van, a jóléti állam egészében válságban van. Így ennek a folyamatnak a történelmi befejeződése újra fölveti azt a kérdést, hogy amennyiben a munkásosztály nem juthat többé hozzá defenzív nyereségekhez, akkor milyen stratégiák révén alakíthatja át a társadalmat.

RP: Amikre én gondoltam, azok inkább a parlamenten kívüli pártok, mint Lenin bolsevikjai vagy a Kínai Kommunista Párt, amelyeknek sikerült megdőnteniük a kapitalizmust. Ezek történelmileg idejétmúltak?

Mészáros: Igen, tökéletesen. Még azok a pártok is a parlamentarizmus perspektívájának korlátai között maradtak, s maga Lenin azt támogatta, hogy ezek a pártok parlamentáris keretben működjenek. Így az természetesen óriási probléma az átalakulás történelmi hatóereje számára, hogy a tőke cselekvési és működési módját tekintve meghatározásánál fogva egy *par excellence* parlamenten kívüli erő, méghozzá nagyon hatásos. A másik oldalon viszont a munkásosztály nem rendelkezik politikailag hatásos parlamenten kívüli erővel. A szakszervezetek parlamenten kívüli erők lennének, de a szakszervezetek azonosulnak a reformista pártokkal és ez korlátozza őket. Nem lesz semmiféle haladás se mindaddig, amíg a munkásosztály mozgalma, a szocialista mozgalom olyan formában újjá nem szerveződik erre alkalmas intézményei és parlamenten kívüli ereje révén, amelyik offenzív akcióra képes. A parlament csak úgy válhat újra jelentőssé és elevénné

a jövőben — föltéve, hogy egyáltalán azzá kell még válnia —, ha befogad a radikális politikai mozgalommal kapcsolódó parlamenten kívüli erőt, amelyik a parlamenten keresztül is cselekedhet.

RP: Mi az Ön véleménye a marxista filozófia jelenlegi állásáról?

Mészáros: Azt hiszem, hogy általában a marxista filozófia nagyon nehéz helyzetben találja magát, s pontosan azok miatt az okok miatt, amelyekről beszélgettünk. Azért, mert nagy történelmi válságban vagyunk, mert a nap szabálya az irányvesztettség, mert ami a Keleten történt, az nagymértékben hatott a szocialistákra és a marxistákra a Nyugaton, s érthető, hogy így történt. Keresztül kell menni egy újraértékelési és lelkiismeret-vizsgálati folyamaton és újra meg kell határozni mindent. Úgy találom, hogy Latin-Amerikában például sokkal érdekesebb a helyzet, az ott zajló szellemi erjedés korunk számára sokkal izgalmasabb, mint amire én itt rámutathatok. Nem hiszem azonban azt, hogy ez az állapot változatlan marad, s én volnék az utolsó, aki azt sugallanám, hogy a radikális szocialista átalakulás egyedül ezekből a térségekből indulhat el. Paradox módon meg vagyok győződve arról, hogy a szocializmus jövőjéről valójában az Egyesült Államokban fognak határozni, bármilyen pesszimistán is hangzik ez. *The Power of Ideology* című munkám utolsó részében, ahol az univerzalizás problémáját fejtegetem, megpróbáltam utalni erre a kérdésre. A szocializmus vagy egyetemesen fog érvényesülni, úgy, hogy valamennyi térséget felöleli, beleértve a világ legfejlettebb tőkés térségeit is, vagy kudarcot fog vallani.

A világ egy. Én soha nem fogadtam el a „harmadik világ” fogalmát: csak egy világ van. Meg vagyok győződve arról, hogy a marxista gondolkodás újraéledése a jövőben ugyanide fog jutni, válaszul a problémákra és függően a kortól, különösen akkor, ha a múlt néhány misztifikációját eltakarítjuk. Milyen hosszú ideig lehet még azzal az eszmével bolondítani az embereket, hogy amennyiben elég sokáig várnak, akkor a szociáldemokrata reformfolyamatok és az evolúciós szocializmus révén a problémáik egy napon megoldódnak? Nem gondolom, hogy sok ember hisz ma ebben, s a választások bőséges bizonyítékkal szolgáltak arra mindenütt Európában, hogy ezt az eszmét mélységesen lejáratták. S ha az emberek keserűen kiábrándulnak a parlamenthez fűzött várakozásaikból, akkor a cselekvés irányába mozdulnak el. Nagyon drámai esetünk volt a közelmúltban a fejadóval szembeni ellenállás, s annak végeredményeképpen a legyőzhetetlennek tekintett Margaret Thatcher veresége. S most, a nagy-britanniai általános választások után Skóciában az emberek közvetlen akcióról, sőt, még polgári engedetlenségről is beszélnek, abból a célból, hogy kinyilvánítsák, törvényes érdeküknek tekintik saját parlamentjük, vagy akár saját függetlenségük biztosítását is. Ezek a társadalmi eseményeknek és a társadalmi mozgalmaknak azok a fajtái, amelyekkel kapcsolatban a marxista filozófia és általában a marxista gondolkodás újra meghatározhatja önmagát.

RP: Akkor föltehetően annak kell történnie, hogy a munkások az Egyesült Államokban kapcsolatokat teremtenek és közös dolgokat csinálnak munkásokkal a „harmadik világból”? De hogyan tehetik? Ezek a munkások bizonyos mértékig abból az értékátvitelből élnek, amely ugyanezekből az országokból történik.

Mészáros: Ez egyike a problémáknak, s olyan probléma, amelyiknél Marxnak a fölülbírálását is javasolni kell. Maga a munkásosztály ugyanis töredezett, megosztott, olyan sok ellentmondás van. Az Egyesült Államokban az utolsó tíz évben a munkásosztály életszínvonala süllyedt. Így folyamatról beszélünk, nem vágyálmokról beszélünk, hanem realitásokról, amelyek korunkban történnek. *The Necessity of Social Control* címen 1971 januárjában én tartottam az Isaac Deutscher Memorial Lecture-t, s akkor jeleztem a strukturális munkanélküliség kezdeteit. Abban az időszakban a munkanélküliek száma Nagy-Britanniában jóval egymillió alatt volt. Ma, még azután is, hogy a munkanélküliek valóságos számát 23-szor meghamisították, hivatalosan 2 740 000 körül van. S még a Munkáspárt részéről sincs kötelezettségvállalás a teljes foglalkoztatottsághoz való visszatérésre. Ez mutatja a lezajló változások mértékét. Súlyos ellentmondás, ha a népesség nagyon nagy részét fölöslegessé nyilvánítjuk. A népességnek ez a része nem marad mindig aláztos és engedelmes, s nem fogadja el rezignáltan azt az állapotot, amelyre kárhoztattuk. Dolgok történnek, dolgok változnak. Ezeknek a változásoknak azonban mélyebbre kell hatolniuk, s én meg vagyok győződve arról, hogy mélyebbre fognak hatolni.

(Fordította Keresztes György)

KOHERENCIA ÉS TERROR: BEVEZETÉS HANNAH ARENDT POLITIKAI FILOZÓFIÁJÁBA*

VETŐ MIKLÓS

Hannah Arendt, századunk egyik legnagyobb politikai filozófusa hét esztendeje halott.¹ Életműve, amelynek java részét alkalmi írások teszik ki, amelyeket semmiféle rendszeres elképzelés nem fűz össze, mégis azt mutatja, hogy a legheterogénebb részekből koherens és teremtő egység áll össze.² Jaspers tanítánya lévén, s mivel Heidegger nagy hatást gyakorolt rá, mindig is gyanakvással tekintett mindenfajta spekulatív idealizmusra és mindig is erős hajlandóságot mutatott az egyénnek, ítéletének és cselekvésének megbecsülésére. Mindenesetre kezdettől fogva mérsékli az „exisztencialista” befolyást Kant szorgalmas olvasása, valamint józanul ékesszóló mestereinek, az ókori filozófusoknak és történészeknek szakadatlan tanulmányozása. Később pedig, életének utolsó előtti évtizedében, Hannah Arendt alaposan belemélyed az amerikai függetlenség atyáinak tanításába.

* *Archives de Philosophie* 45 (1982), 549–584. o.

¹ Nemrég jelent meg egy életrajza: E. Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press 1982.

² H. Arendt műveinek címét adott esetben rövidítve idézzük.

E: *Eichmann in Jerusalem*, 1964.

A: *Antisemitism*, Harcourt Brace, New York 1968.

I: *Imperialism*, Harcourt Brace, New York 1968.

T: *Totalitarianism*, Harcourt Brace, New York 1968.

OT: *Origin of Totalitarianism*, World, New York 1958. (Ezt a művet csak az Epilógusa kedvéért idézzük: „Reflections on the Hungarian Revolution”, amely a háromkötetes újabb kiadásból kimaradt.)

HC: *The Human Condition*, University of Chicago Press 1958.

R: *On Revolution* 1963; idézett kiadás: Viking Compass, New York 1965.

BP: *Between Past and Future* 1961, idézett kiadás: Viking Compass, New York 1968.

MD: *Men in Dark Times*, Harcourt Brace, New York 1968.

CR: *Crisis of the Republic*, Harcourt Brace, New York 1972.

VT: *Die verborgene Tradition*, Suhrkamp, Frankfurt 1976.

LM 1: *The Life of the Mind I. Thinking*, Harcourt Brace, New York 1978.

LM 2: *The Life of the Mind II. Willing*, Harcourt Brace, New York 1978.

Ezzel együtt nem Jaspers és Kant, Cicero vagy Aristotelész, Szent Ágoston vagy John Adams szövegeinek exegetálása, hanem a korabeli totalitárius rezsimnek odaadó és beható tanulmányozása szolgáltatja neki a lényeges témát, filozófiai gondolkodása strukturális kategóriáit. A hitleri Németországból menekült el és éles szemmel figyelte Sztalin Oroszországát – egész eszmélkedésének központi elemei, jövőző filozófiai fejlődésének alapjai benne vannak nagy művének, *A totalitarianizmus eredetének történeti-politikai elemzéseiben*, később pedig, korlátozottabb formában, *Eichmann Jeruzsálemben* című könyvében. Igaz, emellett eszmélkedésének lényeges, mondhatni strukturális témái benne vannak mintegy rövidítve, *in statu nascendi*, egy 1945 táján született kis esszéjében, amely Kafka műveiről szól.³ A hitleri katasztrófa roppant fényében Arendt fölismerte a bürokratikus világ csodálatos karkai leírásában a kérlelhetetlen és egyben értelmetlen szükségszerűséget, amely a totalitárius rendszereket jellemzi. Kétségtelen, hogy bár a lényeg, a mag, a terv, az alapvető filozófiai konfiguráció megmutatkozik már történeti és esztétikai írásaiban is, csak nagy könyve, a *The Human Condition* rögzíti és rendszerezi a történész látásmódját és ítéletalkotását. Magától értődő, hogy a munka – csinálás – cselekvés triász korántsem a *Totalitarianizmus* elemzéseinek elméleti megfelelője, amelyet különben figyelemreméltóan meghalad. Mindamellettt visszamenőleg is megvilágítja az alapjait, és lehetővé teszi, hogy fölmérjük rejtett fogalmi összefüggéseit. Ha a *The Human Condition*, amelynek eredetileg *Vita Activa* lett volna a címe, megmarad mondhatni gyakorlati filozófiája összegzésének, Hannah Arendt valójában élete utolsó éveit elméleti filozófiája kidolgozásának szentelte, ez pedig *A szellem élete*, amely Gondolkodásra, Akaratra és Ítéletre tagolódik, de töredék maradt, mert az „Ítélet” soha nem készült el.⁴

Antihegelianus létére is, gondolatai kifejtésében szinte magától értődően követte a hármas ritmust, amelyet itt csak nagyon érintőlegesen tárgyalunk. E triászok lényege, végső soron, hogy az első immanens és szükségszerű momentum ellentétben áll a második konkrét és szabad momentummal, az ember célja pedig ezen a földön, hogy elősegítse a harmadik momentum diadalát az első fölött. Az elmélet igazsága nem a logikus okfejtés, hanem az ítélet, a gyakorlat igazsága pedig nem a gépies munka, hanem a politikai-erkölcsi cselekvés. Kafka regényeiben az emberi józan ész és az egyén tisztessége vet világot a bürokratikus gépezet ártalmas abszurdítására, és e vak folyamat, a totalitárius rémség tanulmányozására kiváló alkalom a konkrét egyéni cselekedet. Márpedig igen sajátos tényről van szó. Éppen ellentétben a józan ésszel és a tisztességgel, bár a szabad emberi cselekvésből fakad, mégsem illeszkedik a politikai cselekvés harmonikus szövetébe, hanem

³ „Franz Kafka”, VT 88–107. o.

⁴ H. Arendt a munka második részének, a *Willing*nek a kéziratát néhány nappal a halála előtt fejezte be. A harmadik, *Judging* részből csak a címe és két epigramma maradt fenn. Vö. „Editor's Postface”, LM 2: 242. o.

elárulja azt, elidegeníti és kiszolgáltatja ezeket a cselekedeteket a vak szükségszerűségnek. Először is megmagyarázzuk a hazugságot, pontosabban a hazugság filozófiai státusát, hogy a továbbiakban bemutathassuk az emberi képességek és tevékenységek „normális” hierarchiáját, amelyet ez tönkretesz és visszájára fordít. Látni fogjuk ily módon a totalitárius rendszer genezisést – H. Arendt filozófiájának negatív középpontját –, amikor is az alárendelt mozzanatok uralkodóvá válnak, s a természetes elfajulásából megszületik a valóságos gyökeres rossz. Végül pedig fölvezetjük azokat az igen szerény modalitásokat, amelyekben a rossz elleni harc kibontakozhat a „normális” rend helyreállítása érdekében.

A metafizika az ókor óta abban tetszelgett, hogy képes a rosszat a negativitás, a semmisség, a hiány terminusaival megnevezni, de amikor a hazugsággal kerül szembe, nem érheti be annyival, hogy a nélkülözésről értekeznek. A hazugság, ahogy Szent Ágoston mondja, nem pusztán az igazság hiánya, hanem „az igazság ellentéte”.⁵ A hazugság „falsa significatio cum voluntate fallendi”, és nem egyszerűen az igazság hiánya.⁶ Hazudni annyi – ebben Szent Tamást halljuk –, mint nem az igazat mondani, s ez nem egyszerű ellentéte az igazság elhallgatásának.⁷ A hazugság „formális” eleme, ami sajátos létmódjában létrehozza, az a szándék, hogy valami hamisat közöljünk.⁸ Hannah Arendt, a nyugati filozófia nagy hagyományával összhangban, elismeri az aktivitás és agresszivitás jelenlétét a hazugságban, amely a tudatlanság és a tévedés fakó világával ellentétben megnyilvánul benne (CR 5). A hazugság nem pusztán abban áll, hogy tévesen észleljük a valóságot, hanem akár olyasmi létét állítja, ami nem létezik, akár olyasmi létét tagadja, ami létezik, a hazugság az önkényes cselekvés világát tárja föl. Normális körülmények között az igazságszerető még nem okvetlenül a cselekvés embere. Olyan csak, mint az átlátszó üveg, amelyen át meglátni az igazságot, s annál hívebben teljesíti földadatát, minél kevesebbet ad önmagából, minél inkább passzív marad. Ellenben a hazug a cselekvés embere. Hallani sem akar róla, hogy pusztán csak átlátszó legyen, fölhang a passzivitással, s amikor megtoldja vagy megcsonkítja az igazságot, a világot akarja megváltoztatni (BP 249 sk.). A hazugság alanyában az akaratot és a cselekvést váltja ki, tárgyát illetően pedig a létező dolgok dúsgazdag sokaságából merít. Egy racionálisan igaz állítás ellentettje vagy a nem-tudás vagy a tévedés; a hazugság ellenben csakis a faktuális, tényleges állítások terén bontakozik ki (vö. LM 1: 59). Senki sem akarja tagadni az ellentmondás-mentesség törvényét, s ki szegülne szembe azzal az állítással, hogy kétszer kettő négy? Csakis az emberi világ tényei csábítanak hazugságra, vagyis torzításra, mert a tények sebezhetők. Az emberi tény mindig cselekvés eredménye, amely más kifejelethez is vezethetett volna, s éppen mert nem

⁵ Szent Ágoston: *Contra Mendacium* III. 4.

⁶ Szent Ágoston: *Contra Mendacium* XII. 26.

⁷ Aquinói Szt. Tamás: *Summa Theologiae* II–II. III. 1 ad 4 am.

⁸ Aquinói Szt. Tamás: *Summa Theologiae* II–II. 110 l Concl.

védi a racionális szükségszerűség fegyverzete, áldozatul eshet bármilyen tetszőleges torzításnak. Márpedig, jóllehet a hazugság mindig elvégezte a maga piszkos munkáját a mindennapi élet szűkös keretei közt, igazi terepe a történelem és a politika, ahol a legjelentősebb és egyben legkétesebb emberi tények érintkeznek egymással. Kétségtelen, hogy minden idők vezetői és odaadó történetíróik megtették minden „tőlük telhetőt”, hogy „korrigálják” a múlt évkönyveit és a jelen beszámolóit, de csupán századunk totalitárius rezsimjei gyakorolják rendszeresen és szakadatlanul a hazugságot, csak ezek tették meg a kormányzás vezérelvévé. Különös méghozzá, hogy a hazugságban roppant hatékony magyarázó és következőképp cselekvési elvet találtak.

Hagyományosan „otrombának” nevezzük a hazugságot, abban a hiszemben, hogy könnyű leleplezni és hatástalanítani. A világ dolgai egymásba ágyazódnak, s a hazugságnak, amely kivonja magát ebből a rendből, szemünkbe kellene ötlenie. Valójában nem szükségszerűen van így, mert a hazugságnak jelentős előnyei vannak az igazsággal szemben. A hazugság létező dolgokra vonatkozik, s ezek a dolgok csak az események egyik lehetséges lefolyását testesítik meg. A dolgok bízvást történhettek volna úgy is, ahogy a hazug állítja, szavai tehát nem kerülnek konfliktusba a valósággal, sőt a hazugságok nemegyszer még plauzibilisabbnak látszanak és jobban megejtik az értelmet, mint a valóság. A hazugnak van ideje elkészíteni történetét, ésszerűnek és hihetőnek föltüntetni, míg viszont „a valóság szétszórtabb és a váratlannal szembesít, amelyre nem voltunk fölkészülve”.⁹ Kétségtelen, hogy a mindennapi élet szokásos körülményei között a hazug nem ámíthatja vég nélkül hallgatóságát, mert nincsen rá módja, hogy a tények minden esetleges fölbukkanását elhárítsa, s végül belezavarodik. Másként áll a helyzet a totalitárius rendszerekkel, amelyekben a hazugnak minden lehetősége megvan, hogy „korrigálja” a tényeket, sémájának hibátlan koherenciáját biztosítandó (T 111). Sztalin megparancsolta, hogy írják át a Szovjetunió történetét, említetlenül hagyva, hogy Trockij a polgárháborúban a Vörös Hadsereg főparancsnoka volt. Amikor Trockij megtudta, hogy semmilyen szerepet nem játszott a szovjet történelem eme zaklatott korszakában, megérthette, hogy sorsa megpecsételődött. Sztalin, hogy egyeduralkodó rendszerét úgy állíthassa be, mint a történelem „logikus” végpontját, megtiltotta, hogy akárcsak utaljanak is nagy ellenlábasának nyugtalanító alakjára, legkönnyebben pedig úgy érte el, hogy az eltussolás ne váltson ki indulatos visszavágásokat, hogy fizikailag is megsemmisítette vetélytársát (BP 252). Ha a hazug eléggé hatalmas, elleplezheti a valóság fogyatékososságait és az igazi valóságot egy másikkal helyettesítheti, amelyben a hazugság által mellőzött „tények [...] szakadás, rés, hézag nélkül illeszkednek egymásba” (BP 253). A hazugság, amelyet a totalitárius diktatúra gigantikus méretekben gyakorol, különös módon koherens és szabályos univerzumot alkot, amelyben minden megféle magyarázatát. A hazugság nem elszigetelt tény, nem

⁹ CR 6, vö. BP 251.

afféle lárifári, kivétel, hanem egy értelmezési és magyarázó rendszer tartós alapelve. A hazugság már nem egy változhatatlan rendszerhez intézett kihívás, nem pillanatnyi szakadás, hanem inkább egy szabályos folyamat forrása, amely szüntelenül újabb hazugságokat termel, s a világ tényeire egy logikus és koherens megfontolási kulcsot illeszt.

A nagymérvű kohéziót, a látomás különös koherenciáját, amely maga a totalitárius társadalom, a szisztematikus hazugság sértetlen racionalitása magyarázza. Ez a látomás nincs bezárva az elméletbe, hanem képes testet öltetni a valóságban is. A valóság pedig természetesen nem „szabályos” és rendezett, s roppant árat kell fizetni azért, hogy az legyen. Az „első” hazugság, amely helyi egyéni erőszakot gyakorolt, fegyverrel támadt az emberi univerzum kibontakozására, mivel azonban ez az univerzum nem úgy van alkotva, hogy a valótlanág merev struktúráit befogadja, folytonos erőszakáttelek sorát fogja elszívni, hogy a hazug logikájával értelmezhető legyen. „A hazugság a világ rendjéből fakad – tör ki Joseph K. – és ha a világ új rendje világosan kimutatja szigorúan szükségszerű voltát, ez a szükségszerűség lényegénél fogva igazságtalan.” (VT 90 sk.) A totalitárius hazugság furcsa eredményeként – amint Arendt munkáiban a részletekben gazdag magyarázatokból kiderül – olyan univerzum jön létre, amely látszatra a logikai műveletek csodálatos racionális rendje szerint működik, amelyben azonban az egyik pillanattól a másikba való immanens, analitikus átmenetben minthogyha a korlátlan erőszak szintetizált energiája rejlene. A totalitárius rendszer titka az, hogy mivel a politikai hazugság határtalanul szabad tevékenysége hívja életre, rohamos gyorsasággal kipusztítja a politikai cselekvés törekény, beláthatatlan és esetleges világát, azért, hogy ő maga a tudományos pontosság és racionalitás magasába emelkedhessék – egyúttal azonban, a csorbítatlan racionalitás álcájában könyörtelen erőszak érlelődik. Az erőszak, mint majd látni fogjuk, szép szigorú dialektikák rejtett arculata, s minthogy ebben rejlik a koherencia igazsága, a tökéletes rendszer minden pillanatban összeomlással fenyeget. Látszólag lerombolhatatlan rendszer lévén, amely egyszersmind a mélyéig ingatag, kérlelhetetlenül racionális, de velejéig áthatja az elemi erejű erőszak, a totalitárius rendszert csak azoknak a valóságoknak az elemzésén keresztül lehet megérteni, amelyeket a hazugság aktusa eltorzított.

A nagy hazugság, a történeti-politikai hazugság merénylet az elméleti és gyakorlati integritás ellen. Mind a gondolat, mind a cselekvés világát eltorzítja. A gondolkodás, az akarat és az ítélkezés alkotja az elméleti világ hármasságát, s az első momentum, a gondolat önmagában megismétli ezt a hármasságot a hármas fölsoztással: okoskodás, ismeret és maga a gondolkodás.

A logikai és matematikai okoskodásnak csak szűk keretek között van létjogosultsága. Ez szükségszerűségeen alapuló, immanens folyamat, amely egyáltalán nem teszi lehetővé, hogy eljussunk a valósághoz. Kétségtelen, hogy az okoskodás tökéletesen koherens lehet, amikor is az igazság a momentumok logikus sorával azonos, de ennek a makulátlan következetességnek az az ára, hogy lehetetlenné válik minden reveláció, kérlelhetetlenül le kell mondani az újról.

Ellentétben a józan ésszel, amely csak a külvilágról szerzett közös tapasztalatokban megmerítkezve virulhat, a logikus okoskodás a világ létezésétől teljesen független érvényességre tör. Gyakran megfigyelhetjük, hogy a „kétszer kettő: négy” állításának érvényessége merőben független az emberi körülményektől, s egyaránt érvényes Istenre és emberre. Mindenesetre, ha ez így van, aligha az okoskodás kifinomultságának vagy célkitűzése hatékonyságának a jele, mert hogyan is vélekedjünk egy olyan képességről, amely nem ragadja meg az Isten és az ember lényege közti különbséget?¹⁰

A logikai-matematikai okoskodás ellenpólusa az ismeret, amely objektivitásra törekszik és az „igazságot” kutatja. Éspedig éppen az igazság fogalma vezet oda, hogy kritikusan fürkésszük a tudás értelmét és hatókörét. Mercier de la Rivière, a fiziokrata egy napon megjegyezte: „Eukleidés igazi despota: a geometriai igazságok, amelyeket ránk hagyott, ízig-vérig despotikus törvények.”¹¹ Az igazság az objektivista vagy racionalista értelmezése szerint olyasmi, ami elhomályosítja a megértést, ráerőlteti magát, foglyul ejti és gátolja cselekvésében. Arendt, Ciceróval egyetértésben, azt gondolja, hogy bármينemű kényszernek ellent kell állni, akár az igazság kényszerének is (BP 225). A tudásban az értelem elszántan törekszik a fölfedezésre, tehát a valóság uralására, erőfeszítései azonban megghiúsulnak, mert rabja lesz az igazságnak. A szellem, miközben hön áhítja a hajszálpontos és visszavonhatatlan győzelmeket, elveszíti szabadságát: képtelen távolságot tartani tárgyaitól, mintegy hozzájuk tapad. A szellem elidegenedését a tudásban csakis a gondolkodás gyógyíthatja, a tiszta gondolat, amelynek elfogulatlan és minden sajátos tárgyat nélkülöző tevékenysége paradox módon a valóság jobb megközelítését teszi lehetővé, mégpedig annak arányában, ahogy az igazság helyett az értelemre szögezi tekintetét.

Nagyon is csalóka az igazságot az értelemmel azonosítani. Ez odavezetne, hogy összekeverjük „a tudás készletését a gondolkodás szükségletével” (LM 1: 61). Az igazság a valóság egy részletének objektív konfigurációja, s mint ilyen óhatatlanul korlátozott. Foglyul ejti a szellemet, de a szellem utóbb a mélyére jut. Az értelem ellenben kimeríthetetlen. A világ értelmén való elmélkedés semmiféle megcáfолhatatlan és összegyűjthető tudást nem közvetít a szellemnek, hanem arra készíti, hogy folyvást a közelébe törekedjen. Az értelmet nem lehet kisajátítani, sem közvetlenül fölhasználni, s ez a tényállás ragyogóan kifejezi a gondolkodó szellem sorsát. Az igazi gondolat tiszteletben tartja a valóságot, kimeríthetetlennek tekinti, s nem akarja csorbítani integritását. A valóság a maga részéről viszonzozza ezt az előzékenységet. Nem zsarnokoskodik a szellem fölött, inkább gazdagítja azzal, hogy teret nyit kreativitásának, s lehetővé teszi, hogy veleszületett kritikai

¹⁰ „Compréhension et politique”, *Esprit* 1980. június, 79. o.

¹¹ LM 1: 60. Vö. még a figyelemre méltó fejtegetést a platóni ideáról mint a politikai-intellektuális elnyomás eszközéről.

képességét egyre csiszolja (vö. LM 1: 56). A tiszta gondolatnak, amely az értelmet keresi, nincsen részleges vagy sajátos célja, mert, Kanttal szólva „a tiszta ész csak önnönmagával foglalkozik” (LM 1: 65). És éppen mert csak önnönmagával foglalkozik, érintetlenül őrzi meg, sőt inkább fejleszti és erősíti azt a képességét, hogy szembenézzen a valóság követelményeivel.

Az elméleti filozófia első momentuma, a szó szoros értelmében vett elméleti, a gondolkodásban éri el csúcspontját, éppen azért, mert irányultsága nincsen alávetve az objektív igazságoknak, képes elérni a tiszta hatékonyságot, ami a szabadság. Mivel pedig az igazi szabadság mindig sajátos és konkrét, csak a konkrét gondolatban tud aktualizálódni, a *par excellence* konkrét gondolat pedig az ítélőerőben bontakozik ki. Olyan képesség ez, amely Kant szerint a sajátosat ítéli meg, anélkül hogy alá kellene rendelnie az univerzális szabályoknak, anélkül hogy objektív konfigurációkra kellene hivatkoznia, absztrakt és előre rögzített kritériumokra. Az ítélőképesség nem sajátos technika, inkább a tiszta gondolat aktív és hatékony ereje, amely tiszteletben tartja tulajdon integritását és a világét. Az ítélőképesség, nem lehet elégszer elismételni, az emberek világának sajátos tényeivel foglalkozik, különválasztja benne az értéket és az értelmet, ezért azután nem „tudás, hanem [...] az igaz és a hamis megkülönböztetésének képessége” (LM 1: 193), amely a gondolkodás lényegi funkcióját alkotja. Az igaz és a hamis olyan fogalmak, amelyek az interszubjektivitásban tárnak föl, s azért lehetnek az ítélőképesség *par excellence* „tárgyai”, mert ez az egyetlen képességünk, amelynek léte föltételezi mások jelenlétét (LM 2: 270). A gondolatnak ezt a tisztaságát, amelyről Arendt beszél, nem szabad összekeverni egy tetszőleges absztrakcióval, mert elmélkedésének mindig politikai-erkölcsi töltése van. Számára az érdek nélküli gondolkodás tiszta elkülönülése mintegy természetesen fejlődik az ítélkezés felé, amely, tiszteletben tartva mások véleményét, egyetértésüket akarja kivívni. Az ítélkezés, minthogy eredete az ízlés, csakis olyan érvényességre törekedhet, amely az univerzális fogalmak minden kényszerétől mentesen a többiek beleegyezésén alapul (LM 2: 256 sk.).

Az ítélkezéssel az elméleti filozófia, úgy tűnik, átcsap gyakorlati filozófiába, az átmenet a cselekvés fogalmának síkján zajlik le. A cselekvés azonban csak a praxis tetőzése, amely maga is hármass ritmus szerint tagolódik: munka, csinálás, cselekvés. Marx óta, vagy inkább a nevezetes hegeli elemzés óta a szolga és ura viszonyát illetően, a munkát széles körben úgy tekintették, mint a világ humanizálásának lényeges tényezőjét. Arendt pedig a *homo laborans* dicsőítésében az előállítás és a szó szoros értelmében vett munka bosszantó összezavarását látja. Ellentétben az előállítással, amely az állandóságra tör, s a szabadságot és a kézműves leleményét bontja ki (vö. HC 136 sk.), a munka – és ez mind a hagyományos mezőgazdasági munkákra, mind pedig a magas fokon automatizált ipari termelésre érvényes –, csak mulékony, mert nyomban elfogyasztott termékeket eredményez, s éppoly merev és szükségszerű folyamat, mint a logikus okoskodás. Az egyetlen különbség, hogy az okoskodásban az ember tulajdon kognitív képességeinek van alávetve, a munkában pedig egy külsőleges

természet törvényeinek. Marx maga a munkát úgy magyarázta, hogy „anyagcsere a munkás teste és a természet között” (HC 98), és csakugyan, a munka mély rokonságot mutat a biológiai folyamatokkal. A kézműves előállításával szemben a mezőgazdasági és az ipari munka olyan tevékenységeket testesítenek meg, amelyekben a tartós külső célkitűzés hiánya lerombolja a cél és eszköz közti különbséget. Legyen bár a munka eredménye mezőgazdasági termék vagy ipari árucikk, semmiféle tartóssága, semmiféle saját célja nincsen. A termelők fogyasztásának tárgyaként, egyszerűen a termelési folyamatot szolgálja, és ezért a termelés céljából pusztán eszközzé degradálódik (HC 143). A munka célja – ahogy Marx szívesen hajtogatta – nem a természetből kiszakított termék, inkább magának az életnek a reprodukciója (HC 88), s a munkafolyamat mindig a természeti folyamathoz hasonul. A természetes dolog léte nem válik el attól a folyamattól, amely létrehozza. A mag már valamiképpen magában foglalja a fát, s a fa világra-jövétele nem külső, független beavatkozás eredménye. Ugyanígy a termelésben, főként az automatizált termelésben a különbség a művelet és terméke között, akárcsak a termék elsődleges volta a művelettel szemben, amelynek ez mégiscsak a végpontja, gyakorlatilag megsemmisül (HC 150). A magas fokon iparosított mezőgazdasági munka és az ipari munka csupán homogén alkotóelemei a termelés teljes folyamatának, amely, a fogyasztói társadalom mozgatóereje lévén, mindig is egy hatalmas életfolyamat benyomását kelti.¹² Az ember emberségének kibontakozását összeegyeztethetlenné teszi a *homo laborans* tevékenységével – és általában minden cselekvést, amelyet a szükségszerű folyamat terminusaival írhatunk le – az, hogy egyedül a folyamatnak van értelme, minden mozzanata integrált, s egy hatalmas, hízag- és hiba nélküli áram fogja össze őket. Minthogy a globális folyamat egy meghatározott pontjához rögzül, az egyénnek nem marad semmiféle kezdeményezési lehetősége, semmilyen mozgástere, s kegyetlenül hiányzik neki a személyiség holdudvara, a tér, amely megalapozza, hordozza és jelképezi az ember *par excellence* tevékenységét, a politikai-morális cselekvést.

Egy görög törvény megtiltotta, hogy két épület összeérjen (HC 63), mert az ókoriak nagyon jól tudták, hogy szabad térnek kell elválasztania és védenie a házakat, az ember szűk meghittségének terét, azért, hogy onnan léphessenek elő a köztér világosságába, vagy, ha szükséges, visszahúzódhassanak emberlétük biológiai fészkebe-fedezékébe. A tér az a hely, ahol az ember kinyújtózkodhat és helyet változtathat, ahol sétálgat és összefut másokkal, de egyúttal az a hely is, ahol meghúzódhat, pihenhet, elrejtőzhet. A tér egyidejűleg fölszabadító és oltalmazó, mert jelképezi és megjeleníti a szabadságot, amely mindig a meghatározatlanság ereje, egy strukturált, redukálhatatlan magra alapul, s a fényudvar,

¹² HC 132. Arendt munkafogalmának mélyreható elemzéséhez lásd E. Vollrath: „Politik und Metaphysik. Zum politischen Denken Hannah Arendt”, *Zeitschrift für Politik* 18 (1971), 221 skk. o.

amelyben spontaneitásunk kibontakozik, csak a sugárzás meghatározott középpontja révén értelmezhető. A formának és a szabadságnak ez a mély, ontológiai kapcsolata visszahat még tevékenységünk legemberibb dimenziójára is, amely összebékíti és egybekapcsolja az egyén előretörését a többiek befogadásával és reakciójával. A cselekvés csak annyiban az egyéniség kibontakozása, amennyiben beleilleszkedik és termékenyítőleg hat az emberi lények sokszerűségére. „A köztér mint közös világ összefog minket, de meg is gátolja, hogy mások rovására terjeszkedjünk.”¹³ A tér nyújtja az embernek az oltalmazó távolságot, amely lehetővé teszi, hogy biztosan álljon saját létében, ám a távolságnak az a szerepe is megvan, hogy különbségeik révén és segítségével összegyűjtse az embereket. Ha a szabadság lényegileg a nem béklyózott mozgás lehetősége (279), az a cselekvés, amelyben az autentikus szabadság megnyilvánul, csak tág térben tud kibontakozni. Mi több, a cselekvés térbeli gyökere föltárja a cselekvés és az ítélőképesség, a tiszta gondolat elsőszületti közti mélységes rokonságot.

Az oltalmazó és fölszabadító tér a szabadság és a forma forrása, s pontosan annyira, amennyire a szabadság és a forma forrása, lehet hivatkozni párhuzamoságára az ítélőképességgel. Az ítélőképességet csak a gondolkodáson keresztül lehet megérteni, amelyből fakad, s a tiszta gondolatnak szemlátomást zavarbaejtő a hasonlatossága a logikai okoskodással. Akárcsak az okoskodás, a tiszta gondolat is gyökeresen távol tartja magát minden sajátos célkitűzéstől. Úgy működik, hogy nem követ semmilyen konkrét célt, csak azért gondolkodik, hogy gondolkodjék, ebből a körülményből pedig különös következmények erednek. A gondolat „sohasem hagy maga után semmi megfoghatót”, de éppen emiatt „sohasem lakna jól a bölcsék intuíciójával” (LM 1: 62). Miközben ténykedésének semmiféle konkrét céljára nem törekszik, a gondolkodás teljességgel hasonló Pénélopéhez, aki minden reggel fölfejtette, amit előző éjszaka szőtt.¹⁴ A cselekvés világát is a konkrét materiális célnak a hiánya, a termelés folyamatosságának hiánya, minden tartós beteljesülés látható képtelensége kísérti. Már Adam Smith észrevette ezt a furcsa hasonlóságot a „felsőbb” foglalkozások és a legegyszerűbb kétkezi munkát végző munkások tevékenysége között, mert a katonák, a hivatalnokok, az egyháziak és a jogászok munkája, „mint a színész szavalása, a szónok ékesszólása vagy a

¹³ HC 52 H. Arendt gondolatvilágának egy strukturális alapelvéről van itt szó. Az egyetértés az emberek „között” – „fulfils the double function of binding men together and separating them in an articulate way”: „A reply”, *The Review of Politics* (515), 1953, 81. o. A pozitív törvények „erect boundaries and establish channels of communication between men... (They) hedge in each new beginning and at the same time assure its freedom of movement”. (T 163). A gyerek ugyanezt a „közöttet” jelenti a szerelmesek számára, akik a szülei: ő az, amit „közösen” tartanak, de azt a világot is megjelenti, amely elválasztja őket: HC 242.

¹⁴ „Thinking and moral consideration”, *Social Research* 38 (1971), 425. o.

zenész akkordja[...] elenyészik abban a pillanatban, amikor létrejön”.¹⁵ A gondolkodás mintha utánozná az okoskodást és a munkatevékenységet: semmi tartóssat nem hoznak létre, nem hagynak maguk után semmi megfogható, hol van hát felsőrendű méltóságuk, miben áll beteljesülésük?

A gondolat nagysága és a cselekvés nagysága szükségképpen magában foglalja a látszólagos terméketlenséget és tűnékenységet, amely korántsem tehetetlenségük jele, inkább szabadságuk sarkalatos transzcendenciáját mutatja tulajdon művükkel szemben. Azért hasonlítható a gondolkodás Pénélopéhoz, mert sohasem állapodik meg valamilyen műben, saját alkotásában sem, hanem mindig újrakezdi, visszatér önmagába. A gondolkodástól nem azért idegen minden tartós eredmény, mert az okoskodás zárt immanenciájába hullik, hanem egyszerűen azért, mert az értelem keresése, következésképp nem-objektíválható valóságok kutatása, és mindig megőrzi a nyitottságot, amelynek révén saját magát mint ítélkezést konkretizálhatja. Ami a cselekvést illeti, amely sohasem mentes a tűnékenytől és illanótól (BP 59), odáig viszi a munkával való különös rokonságát, hogy még törékenyebb alkotásokat hoz létre, mint a mezőgazdaság és az ipar gyorsan elfogyasztott termékei. Mindenesetre a produktumaik romlandó voltának hasonlósága csak tisztán formális analógia a munka és a cselekvés között, amelyek alapján a lehető legellentétesebb valóságok maradnak. A munka terméke szinte azonnali fogyasztásra (vagy pusztulásra) van szánva, mert az a célja, hogy fenntartsa a biológiai folyamatot. A *homo laborans* erőfeszítéseinek eredménye pedig azért törékeny, mert túlságosan röpké objektivitásra lévén ítélve, a cselekvés produktumainak lényegi bizonytalansága abból az alapvető körülményből fakad, hogy a cselekvés objektíválhatatlan. Aristotelés óta szembeállítják a csinálás tranzitivitásával a politikai-erkölcsi cselekvés immanens jellegét. A csinálás csak a tőle különválasztott termék révén létezik, a cselekvés gyümölcse ellenben nem válhat le a cselekvésről, hogy állandóságra tegyen szert, mert ez az eredmény nem valami külsődleges vagy utólagos dolog, aminek a cselekvésből kell fakadnia, hanem maga a cselekvés. Arendtot mélyen érintette a cselekvés immanenciájának aristotelési elmélete, amelyet főként az interakció, a többiekkel együtt végzett cselekvés kontextusában mélyít tovább. Az erőszakkal ellentétben – tanítja –, amelynek mindig instrumentumokra van szüksége, olyan föltételre, amelyben akarata saját magán túl nyúlhat a materiálisban, az igazi hatalom a közös akarat gyakorlásában bontakozik ki (CR 141 sk.). A hatalom gyakorlása tehát nem más, mint az emberek egymás közti egyetértésének lefordítása tényekre, ezért az igazi hatalom egyben igazság is. A cselekvés tehát a maga tisztaságában azonos az akarattal, és ezért, ellentétben a csinálással, amelyben a művelet célja meghatározza és uralja az eszközöket, a cselekvésben az eszközök a fontosak (MD 148). A végcél mindig külsődleges és utólagos, és mint ilyen csakis olyan tevékenységben megfelelő, amelynek értelme önmagán kívül esik. Márpedig a cselekvés értelme

¹⁵ A. Smith: *A nemzetek gazdasága* I., in HC 93.

magában a cselekvésben van, vagy még inkább a cselekvés értelme maga a cselekvés. Így a politikai-erkölcsi síkon minden eszköz, vagyis minden cselekvés, *eo ipso* cél. Ahogy Kant mondaná, a cselekvés formája számít, nem pedig az anyaga, esetleges célkitűzése, a cselekvés formája pedig beteljesülésének mozzanatahoz kapcsolódik. A cselekvés tűnékenysége, pillanatnyisága a tények világában tolmácsolja az akarat osztatlan, önmagával azonos mivoltát. Mindenesetre a pillanatnyiság mondhatni csak a bizonytalanság tisztán időbeli tényezője, amely szintén és kivált létrejöttének újitó voltán alapul, s óhatatlan kapcsolatán az emberek sokféleségével. A viselkedéssel szemben a cselekvés mindig a rutin megszakítása,¹⁶ újítás, az új kitörése. A cselekvés úgyszólván a semmiből tör elő, és fölforgatja a világ dolgait. *Creatio ex nihilo*, szakítás és változás, a cselekvés föltárja az előre nem láthatót (BP 59 sk.), és nemcsak mások számára előreláthatatlan, hanem önmaga számára is. Győzedelmesen akar betörni a világ közepébe, de eközben a többiek éppannyira előre nem látható cselekvésével találkozik. A más szabadságok sokaságában kibontakozó szabadságból következő előreláthatatlanság alapozza meg a politikában a vélemény, a diszkurzív gondolat fölényét a számítgató, logikus okoskodással szemben (BP 242 sk.). Az episztemológiai szerénység, amelyet a vélemény áraszt, megfelel a történetiség episztemológiai föltételének, amely, Leibnizsel szólván, az esetleges igazságokból fakad. Sohasem tudna eukleidési despotikus kényszerít alkalmazni a megértéssel szemben (CR 6). Minthogy képtelen kényszerítő erővel hatni, a történelmi igazság mindig is ki van szolgáltatva azok kényének, akik tudnak és főleg akarnak emlékezni rá, s ezért semmi sem csábít ellenállhatatlanabbul a hazugságra; semmi sem könnyebb prédája, mint az emberi cselekvések, azok a ténybeli igazságok, amelyek a történelem gyarló szövetét alkotják.

A többiek közreműködése olybá tűnik, mint valami folytonos együttes alkotás a cselekvésben, ez az együttműködés azonban, akár akaratlagosan, akár akaratlanul, létezett már a cselekvés létrejöttének pillanatában, amikor a cselekvés mások cselekvésével került kapcsolatba. És a pluralitásnak ez a primitív föltétele, amely elválaszthatatlan az előre-nem-láthatóságtól, mondhatni ontológiai megalapozottsággal bír az emberi lények születésében (HC 247). A pluralitás, a sokszerűség – írja Arendt – alapvető föltétele az emberi létnek, mert „a születésen alapul, aminek jóvoltából az emberi világot mindig idegenek árasztják el, újonnan jöttek, akiknek cselekvését és reakcióit nem lehet előre látni ...” (BP 61) A metafizikai gondolkodással ellentétben, amelynek kulcsfogalma a halandóság lehetne, a politikai gondolkodásnak – és Arendt számára, az igazi filozófia, amely mindenekelőtt a cselekvés értelmének vizsgálata, politikai indíttatású – központi kategóriája a *születés* (HC 9). Ez nem az elkerülhetetlen *Geworfenheit* föltételét

¹⁶ CR 133. Vö. „[...] if men always behaved and never acted, we would require no distinction between what they are and who they are”. P. Fuss: „Hannah Arendt's conception of political community”, *Idealistic Studies* 3 (1973), 255. o.

tolmácsolja, hanem a kezdet hatalmának univerzális és egyben faktuális megalapozottságát mutatja a világban. Ha az emberek képesek átengedni magukat a cselekvésnek, vagy másként, képesek szüntelenül megszakítani a rutint, újat támasztani, ennek oka, hogy minden születéssel az új nyomul be a világba (LM 2: 216 sk.). A cselekvés az ember válasza a születésre (CR 179). A cselekvésben az ember saját számlájára megismétli és – mondjuk így – gyümölcsözteti tulajdon világrajöttének egyszeri és pótolhatatlan eseményét.

Minden ember születésének abszolút és kezdetet jelentő ténye, amely eredeti módon, de hűségesen megújítja a cselekvések zuhatagát, az alapja egy szabadság-filozófiának, amely egyúttal a szükségszerűség elemzése és erélyes kritikája. Sarkos ellentétben a hegeli fölfogással, amelyben „a fejlődés következményeinek ugyanaz a kérlelhetetlen láncolata, amely uralja a szerves természetet a csirától a gyümölcsig, érvényes a gondolkodás folyamatára ...” (LM 1: 89). Arendt konokul kitart az okoskodás és a munka kibékíthetetlen ellentéte mellett egyfelől, az ítélő gondolkodás és a cselekvés különbsége mellett másfelől. A szükségszerűség, a munka és az okoskodás hű kifejeződéseinek folyamatok, a folyamat pedig totalitás, amelyben a sajátos rész csak az egészen belül nyeri el értelmét. Csak a folytonos és könyörtelenül mozgásban levő egésznek lehet értelme (BP 87). A metafizikai hagyomány betetőzéseként, amelyben igazság és érthetőség egybeesik, a folyamatnak való kizárólagos jelentés-tulajdonítás jóvátehetetlenül tönkreteszi a reális és faktuális világ, az előre-nem-látható, esetleges emberi események világának megérthetőségét. Arendt azért időzik utolsó éveiben oly hosszasan Duns Scotus tanulmányozásánál, mert a *doctor subtilis* fejtegetéseiben hatékony apológiáját találta meg magának az esetlegességnek. „Az esetlegesség – írja Scotus – nem egyszerűen fogyatékoság vagy hiány, [...] inkább pozitív létmód.”¹⁷ Arendtot nem annyira a metafizikai általánosságban vett esetlegesség érdekli, mint inkább magyarázó szerepe a faktuális világban, ahol a pluralitás uralkodik. Az esetlegesség állítása meggátolja, hogy a világot az egyirányú és kizárólagos okság terminusaiban olvassuk, és hogy betű szerint értsük a dolgoknak azt a törekvését, hogy ha egyszer bevégeződtek – Bergsonnal szólva – a múltba akarják vetni árnyékukat, hogy megszerezzék az illúziót, mintha a lehetséges alakjában már előbb is léteztek volna, mielőtt valóra váltak (LM 2: 31). Az esetlegesség, amit a szabad akarat magára vesz, kiűzi a világból a szükségszerűt, ezt a betolakodót, s elméletileg megalapozza a lényegi és kimeríthetetlen előreláthatatlanságot, amely az emberi cselekvést jellemzi (vö. LM 2: 14). Az ily módon fölértékelt esetlegesség korántsem vonja kétségbe a formát, nem tesz hitet az irracionalizmus mellett. Ha az esetlegesnek van értelme,¹⁸ vagy inkább, ha egyedül az esetlegesnek van

¹⁷ Duns Scotus Op. Oxon XX. l. XXXIX, in LM 2: 135.

¹⁸ „Unpredictably, decades ago, You arrived among that unending cascade of creatures spewed from Nature's maw. A random event, says Science.

értelme, ennek oka, hogy csakis az embernek, a konkrét, a többiekkel szabad interakcióban létező embernek van értelme.¹⁹ A valóság értelme nem valami abszolút lényeg, hanem abban a térben fakad, amelyet a születés mindig megújuló csodájából bőven áradó esetlegesség alkot. Az emberi sokszerűségnek ebben a terében, minden fogalmi kényszertől mentesen, éri el az elme az igazat az ítélkezés révén, és teljesíti be a cselekvésben.

A szükségszerű folyamat elengedhetetlen fizikai, biológiai, noétikai alapja a szabad cselekvésnek, s amennyiben beéri alapföltételével, lényegesen hozzájárulhat az emberek emberségének kibontakozásához. Amennyiben azonban, Schellinget idézve, az alap létezővé emelkedik, a folyamat kiszorítja a cselekvést, s maga a világegyetem rendje sérül. Már az ókori és modern zsarnokságok is messzire jutottak a zűrzavar útján, de a korunkbeli totalitárius rendszerek tetőzték be, rendszerezték és formalizálták a rendnek ezt a fölborulását. A totalitárius hazugság, amely a politikai lét magyarázó és szabályozó elve, a szabad faktumok esetleges világára könyörtelen rendet kényszerít, s egy roppant logikus és szükségszerű hatalom „vasláncával” köti meg a cselekvések előre-nem-látható, spontán áradását (T 163). Arendt számára a totalitárius rendszer nem csupán rendkívüli jelentőségű történelmi jelenség, hanem a szó szoros értelmében vett filozófiai magyarázó kategória. E gondolkodónak, aki mindig óvakodott megfogalmazni „egy elméleti fejtegetést a rossz természetéről” (E 285) pótolja a tökéletes rossz titkának hiteles megnyilvánulását.

A politikai sík, amely teret nyit az embereknek, elősegíti cselekvésük kibontakozását (MD VIII), s e tér összeszűkítése óhatatlanul tragikus következményekre vezet. Az emberek közti tér létezése, amely a „külső” szabadság menedéke, szerves kapcsolatban van az újat-kezdés benső szabadságával (T 171). Lerombolása, eltűnése a politikai nyilvánosságból egy összeszűkült, összenyomott világot eredményez, amely otrombán egymáshoz „préseli” az embereket (T 164). Amikor csökkenti az emberek közti nyilvános teret, ahol az ember beszél és cselekszik, a totalitárius kormányzat megsemmisíti az emberekre jellemző egyéni különbségeket. Az emberek, egymáshoz tapadva, és egyben képtelenül arra, hogy autentikus kapcsolatokat létesítsenek, mert az a spontaneitáson, az önmagával való azonosságon alapul, megkülönböztethetetlen és egyúttal elszigetelt atomokká

Random my bottom! A true miracle, say I.

For who is not certain that he was meant to be?” (W. H. Auden: „Talking to myself”, *Collected Poems*, New York 1976, 653. o., in LM 1: 60.)

¹⁹ Nincs itt szó semmilyen prometheizmusról, vagy „ateista humanizmusról”. H. Arendt sose tett pozitív kijelentéseket Istenről, de mélyenszántó gondolkodása kicsiny, jelentéktelen mondatokban árulja el magát. Lásd például „A reply”, *Review of Politics* 15 (1953), 82. o. Arendt némely, a kereszténységet érintő gondolataról P. Valadier: „La politique contre le totalitarisme”, *Projet* (143) 1980, 338 skk. o.

válnak. Kiürül belőlük a személyes tartalom, a korlátozhatatlan én-azonosság, s az atomokat elnyeli egy gigászi folyamat, amelyben az egyénektől megvont értelem úgyszólván az egész szintjén áll össze, abban az abszolút koherenciában, amelyben a totalitárius társadalmak értelmezik a világot. A koherencia megmagyarázza, és tévedhetetlenül magyarázza meg a folyamat irányát, az emberek világát olyan racionalitással ruházva föl, amely odáig csak a geometriai teorémákat illette, de a szembetűnő racionalitás titka, hogy száműzte az individuális valóságok értelmét, és úgyszólván minden értelmességet a felszínre irányított, ahol maga a folyamat lezajlik. Értelmüktől, vagyis mélységüktől megfosztva az individuális létezők végezetül kiüresednek, s megfosztva korlátozhatatlan magvuktól, engedelmes áttetszőségbe rendeződnek. Homogén momentumok megszakítatlan egységeként az egész kristályosan tiszta és előrelátható lesz, de visszahatásként, az árnyéktalan, semmilyen ellenállást nem tanúsító világban előrehaladva, a folyamatot magát az irreális felhője burkolja be. És ez az irreális végül álomszerű, vagy inkább rémálomszerű atmoszférába meríti a világot, mert a koherencia, az átlátszóság fönntartásának ára a túlfönt engedetlen valóság mindennapos „kiigazítása” – a kiigazítás, amely terrorban végződik.

A „vulgáris” zsarnoksággal ellentétben, amely erőfeszítéseit a politikai síkra koncentrálja a totalitárius uralom arra törekszik, hogy behatoljon a társadalmi és magánéletbe és ellenőrizze őket. A gazdaság teljes nacionalizálása (a Szovjetunióban), a média és a kultúra teljes ellenőrzése, s a különböző roppant hatékony módszerek a félelem fölkelésére és a kémkedés meg a besúgás elősegítésére, azt a célt tűzik maguk elé, hogy fölépítsenek egy olyan társadalmat, amelyben a minden egyediségüktől, minden autentikus én-azonosságtól megfosztott emberek a totális folyamat pusztá tényezőivé válnak. Mi több, ebben a társadalomban fölöslegessé is válik az állami felügyelet és ellenőrzés, mert az egyének egészen alá vannak rendelve az egésznek, úgy oldódnak föl benne, mint az egyforma vízcseppek. Márpedig a dolgok olyanok, amilyenek, az egyéneknek ez a teljes konformitása csak eszménykép, s a rezsim egy bonyolult korrigáló rendszert alkalmaz, hogy erőnek-erejével biztosítsa az abszolút elszemélytelenedést, ami a célja. Hitler 1929-ben fölujjongott a tömegek láttán, amelyek „kívülről nézve olyanok, mint egyetlen ember, ezek az emberek [...] egyformák nemcsak gondolataikban, hanem arckifejezésükben is [...] Nézzék, [...] hogyan válik százezernyi ember egy mozgalomban egyetlen alakká!” (T 116)

Ezt a redukciós folyamatot nagyban megkönnyítette a modern tömegek katasztrofális talajvesztése, amelyeket az ellenállhatatlan társadalmi és politikai erők kivetettek a helyükből, a talajvesztés, amely, lerombolva az egyének közti határokat és kommunikációs kapcsolatokat, lehetővé teszi, hogy a pluralitást egyetlen, gigantikus méretű emberalakba zsúfolják össze. Ennek az összepréselésnek az a célja, hogy megfossza az embert a spontaneitástól, amely esetleg a totális uralom ellen fordíthatná, vagy egyszerűen lehetőséget adna számára, hogy a mozgás irányától eltérő, előre nem látott cselekvéseket hajtson végre. A spontaneitást minden eszközzel irtani kell, de ez csak úgy lehetséges, ha elpusztítják a

személyiséget és az egyéni különbséget, amelyek az erkölcsi és törvényes rend vagy még inkább minden stabil és strukturált rend összeomlásával maguk is összeomlanak. Vagy még általánosabban szólva: a spontaneitás-szabadság csak annak a formának a révén lehetséges, amelynek *par excellence* megnyilvánulása.

Hasonlatosan a nyilvánossághoz, a pozitív törvény kettős szerepet játszik: megoltalmazza és egyszersmind fölszabadítja az embereket. Cselekvésük szabályait meghatározva biztonságot garantál nekik. Mindenekelőtt jogi személyiséget garantál, amelynek jóvoltából elkezdhetik és bevégezhetik cselekvésüket. A törvénynek és a formának az a rendkívüli hiánya, amely a totalitárius társadalmakat jellemzi, nem valami, mégoly gyakran előadódó baleset tehát, hanem a totalitarianizmus dinamikájában inherens dolog,²⁰ és az a föladata, hogy lerombolja a biztonságot, amelynek jóvoltából az egyén mozoghat, helyét változtathatja, terveket csinálhat, egyszóval otthon lehet a jogi személyiség oltalmában. Az emberek kétségtelenül keményen érzik a bőrükön a kegyetlen és igazságtalan törvényeket, de amennyiben ezek a törvények *meghatározzák* a rossz körvonalait, amely rájuk ronthatna, képesek alkalmazkodni hozzájuk. Az emberek csak a törvények teljes hiányát nem képesek elviselni (E 40). Sztalin idejében először is letartóztatták az ideológiai és politikai ellenfeleket, a tudatos és következetes szembeszegülőket. Ezután egész társadalmi és etnikai csoportokat definiáltak úgy, mint a rendszer ellenségeit. De a teljes bizonytalanság csak akkor következett be, amikor már nem kellett az egyének besúgását egy megbélyegzett csoporthoz való tartozásukkal igazolni, hanem csak egy bizonyos mennyiségi kvótát tartottak szem előtt a letartóztatásoknál, egy adott körzet lakosainak bizonyos százalékát (T 127). Kétségtelen: az a kritérium, hogy valaki pusztán csak beletartozik egy nemzeti vagy társadalmi csoportba, fölháborító meghatározása egy ember bűnösségének, de végtére is lehetővé teszi, hogy az egyén összeszedje magát, valamiképp megnyugodjon egy szilárd és meghatározott pontban, amelynek segítségével azonosulhat valamivel, elhelyezheti magát valahol. Ellenben, ha a letartóztatások pusztán statisztikai szempontokat követnek, vagyis Hegel szavával csak a mennyiség nem-lényegi különbsége játszik szerepet, az embernek nem marad semmilyen, mégoly igaztalan vagy szörnyűséges viszonyítási pontja sem, amelyben megkapaszkodhatna. Ezt az állandó törekvést, hogy minden stabilitástól, minden, akár fiktív immanenciától megfosszák az embereket, az objektív ellenség fogalma illusztrálja, amely a sztalini gondolkodás páratlan fölfedezése. A „terminus” megjelenése a szovjet szóhasználatban egy olyan helyzet kialakulását jelenti, amelyben az ember már nem azért ellenzéke a rendszernek, mert olyan, amilyen, vagy mert azt teszi, amit tesz, hanem külsődleges és változó kritériumok alapján, amelyeket a totalitárius vezetés határoz meg (T 121 sk.).

²⁰ OT 509. Már Robespierre azt mondta: „A büntetőtörvényben van valami homályos; mivel az összeesküvők mostani jelleme a rejtőzködés és a képmutatás, a jognak minden alakjukban el kell csípnie őket.” *Oeuvres* (kiad. Laponneraye) III., 723. o., in R 295.

Végezetül pedig a nagy tisztogatások áldozatainak gyors egymásutánja megsemmisít minden különbséget áldozat és hóhér között, mert ez utóbbiak is áldozattá váltak. A rezsim nem tűr semmiféle immanens megkülönböztetést, még olyat sem, amely a vele való szoros azonosulásból fakad...

Az egyén jogi azonossága elleni, a polgár teljes ellenőrzését keresztező minden struktúra elleni szakadatlan támadás a totalitárius uralom tudatos és lényegi politikája. A szovjet törvényhozás sohasem határozta meg azokat a vétkeket, amelyek a „társadalmi bűn”-ről szóló fontos rendelet hatálya alá esnek (OT 488), és évtizedeken át üldözték a trockistákat, anélkül hogy valaha is meghatározták volna, minek alapján jelölik ki őket. A hitleri Németországban, annak ellenére, hogy a „zsidókérdést” minden politikai és társadalmi probléma kulcskérdésének állították be, Himmler, akit a „végső megoldással” megbíztak, konokul megtagadta, hogy rendeletet bocsásson ki, amelyben meghatározzák, ki a zsidó (T 63). A meghatározás ilyen megtagadása nem valami szórványos, vagy csupán eltúrt gyakorlat volt, hanem elméleti princípiuma a rendszernek, olyan princípium, amely elismerte, hogy a szóbeli utasítások többet érnek az írásbeli rendeleteknél. A törvény végső forrása nem a régi weimari alkotmány (amelyet egyébként a náci nem törölték el), sem pedig saját rendeleteik, hanem a Führer akarata. Ez az akarat pedig elsősorban a szóbeli utasításokban ölt testet. A Führer irodája által kibocsátott szövegek érvényességét kétségbe vonhatják a körülmények, hitelességük alá van rendelve Hitler élő és változó szavának, amely nem tűr korlátozást és rögzítést.²¹ A totalitárius mozgalom sikere, rémületes hatékonysága nagyban függ vezetőjének roppant szabadságától, amely semmiféle rögzített szabályhoz nem tartja magát, még saját korábbi döntéseihez és deklarációihoz sem. A Vezér tökéletes állhatatlansága saját szavaihoz, a mozgalom megragadhatatlan hajlékonysága rendesen a hazugság tombolásának tekinthető, valójában azonban semmi következménnyel nem járt, s minden struktúra és minden stabilitás hiánya végül a kötelesség etikájának formalizmusába burkolózott. Világgá kellett volna kiáltani, hogy semmiféle szabály nem irányítja a cselekvést, de az emberek elbújnak és hallgatnak, miközben a náci ideológusok végül az abszolút önkény szentesítésévé teszik egy föltétel-nélküli parancsnok fennkölt megnyilatkozását. „A Harmadik Birodalom kategorikus imperatívusza – írja H. Frank – ez: cselekedj úgy, hogyha a Führer látná, mit teszel, helyeselné.” (E 136)

Minden törvény és minden meghatározás lerombolásával lerombolódik az ember morális-jogi személyisége. Márpedig, ha a normativitás a Führer akaratával azonosul, ez nemcsak azzal jár, hogy az emberek számára minden immanens struktúra összeomlik, hanem kiszárítja a spontaneitás becses forrását is, amely életben tartja őket. A jogi és morális személyiség az egyetlen és pótolhatatlan énazonosság váza, amelyből a döntések, ítéletek és cselekvések származnak, röviden, amelyből minden új a világra jön. Az új, az adott személyre jellemző új, amely

²¹ T 63; E 148. Lásd még I 96.

szakadatlanul kétségbe vonja a világ rutinját, csak az én mélyéből fakadhat, amelyet a jogi-morális személyiség strukturál és oltalmaz. A személyiség tudós kiiktatása elapasztja a spontaneitás forrását, azért, hogy a rezsim mind hatékonyabban szabályozhassa polgárai magatartását. A totalitarizmus célja, hogy a lehető legjobban megfojtsa és korlátozza az előre-nem-láthatót, s arra kondicionálja az embereket, hogy bármilyen kegyetlen és önkényes bánásmódot passzívan eltűrjenek, akár a halált is (T 153 sk.). A totális uralom abszolút alávetettséget követel, amelynek nincsen sajátos motívuma, még a harcos hűség vagy elragadtatottság sem. Az, hogy a hóhérokat is kiirtják az áldozatok után, nem valami biztonsági rendszabály, amelyet a körülmények diktálnak, hanem azok a tudatos erőfeszítések magyarázzák, amelyek arra irányulnak, hogy eltöröljenek minden én-azonosságot, amely fogékony volna rá, hogy továbbéljenek az autonóm mélységek egy átlátszó felszínességre redukált folyamaton belül. A nagy sztalini tisztogatásokban „ártatlanok” és a rendszer ellenségei együtt pusztultak, ugyanolyan körülmények között. A szembenállás szabadsága maga is kiüresedik, mert nem vezet más eredményre, mint a passzivitás vagy a nem-cselekvés (T 131). Mi több, nemcsak a foglyok kiválasztását irányítják önkényes kritériumok, hanem börtönőreik összeválogatását is. A húszas évektől kezdve a szovjet titkosrendőrség tagjait behívták szolgálatra, besorozásukban az önkéntességnek semmi szerepe nem volt.²² A totalitárius vezetők nagyon jól megértették, hogy a szabad egyetértés éppen akkora akadály az uralmon-lévőknek, mint a szabad ellenszegülés (T 149). Céljuk nem az, hogy megszerezzék a támogatást, tehát egy „pozitív” cselekedet, hanem inkább az, hogy minden cselekvés lehetőségét megsemmisítsék. Gyakran eltöpreng az ember, hogy mi a haszna és mi a célja egy abszurd propagandának, amely sztereotip szlogenekkel árasztja el áldozatait, s amely nyilvánvalóan képtelen meggyőzni őket és meggyőződést kialakítani bennük. Ám a célja, amit gyakran nem is lehet tetten érni, „sohasem az, hogy bizonyos meggyőződéseket bevessen, hanem az, hogy lerombolja a képességet bármilyen meggyőződés kialakítására” (T 166). A náci bűnös rettentő normalitása (E 276), aki nem valódi politikai meggyőződésből öl (VT 9), de nem is szenvedélyből, hanem szakmai kötelességből (VT 43), mindennemű spontaneitás kiirtásával magyarázható. Ez valami legyőzhetetlen közepszerűség, minden heves szenvedélytől ment, unalmas szürkeség, egy én-nélküli sors, amely furcsa módon emlékeztetve, torzán utánozza a szent lemondását, az erkölcsi hős altruizmusát. Eichmann maga „idealistának” tartotta magát, akit nem a gyűlölet és nem a siker reménye hajt, hanem egyedül a kötelességteljesítés (E 41). A csodálatos kanti formalizmust, amely voltaképpen állandó fölszólítás, mindennapos fölhívás a szakadatlan cselekvésre, az erkölcsi válaszadásra, itt egy másik, kártékony formalizmus majmolja, amelyben az indíték teljes hiányát éppen az autentikus én-azonosság elpusztítása magyarázza. Amint

²² T 116. Ugyanígy az *Einsatzgruppe* tagjai, akik az orosz fronton kivégezték a zsidókat, nem önkéntesek voltak

megfosztják őket a nyilvánosság oltalmától, az emberek belepréselődnek az egyöntetűségbe, amely még a tétova akaratot is kiöli belőlük, s megöl minden igazi lehetőséget, hogy önmaguk legyenek és csak a „mindenáron való konformizmust” hagyja meg nekik (T 175). A konformizmus fogalma rendszerint a passzív csordaöszttönnel asszociálódik, s a passzivitást a szó szoros értelmében kell vennünk. A konformista passzivitása kizár minden cselekvést, ha a cselekvésen a lélek mélyéből fakadó szándékot értjük, de tökéletes összhangban van az erőszakkal, mintegy elválaszthatatlan tőle. Hagyományosan úgy értelmezzük az erőszakot, mint a spontaneitás ellentétét. Egy létező természetes törekvéseibe való külső beavatkozás.²³ Éppen ez a külsődlegesség implicálja az erőszak elkerülhetetlen jelenlétét a totalitárius világban. Ennek végső célkitűzése a teljes konformitás, minden bensőség visszaszorítása a homogén közös külsődlegesség javára „egy teljesen heterogén uniformitásba” (T 20), következésképp egy olyan szintre, ahol az akaratok nincsenek közvetlen kapcsolatban egymással, hanem csak önmagukon túl, az eszközökben találkoznak. A spontaneitás elvesztése a totalitárius konformizmusban az eszköz szerepére kárhóztatja az embereket, tehát egy önmagukon kívüli létre, amely elvész a külsődlegesben. Egyszersmind arra ítéli őket, hogy csak instrumentumok segítségével tudjanak a szeretteikhez folyamodni. A totalitárius társadalom az eszközök hatalmas láncolata, amelynek minden, mélységétől megfosztott, mert saját értelemmel nem bíró eleme csak abban nyeri el léte igazolását, hogy erőteljes nyomást fejt ki egy másik elemre.

A totalitárius társadalmat átható erőszak elsősorban abból a mindig megújuló törekvésből fakad, hogy tökéletes ellenőrzést gyakoroljanak a jellegzetesen esetleges kapcsolatok szférájában, amelyek az embereket összekötik, s ezért a rendszer szakadatlanul alá akarja rendelni a tényt a folyamatnak, a cselekvést pedig a magatartásra szűkíteni. A rendszer nyomasztó problémája az esetlegesnek, az ellenőrizetlennek, röviden, az előre-nem-láthatónak a fölbukkanása (T 156), s éppen azért, hogy biztosítsa a tökéletes előrelátást, a valóságra egy következetes olvasatot nyújtó megfejtési kódot illeszt. Ezt a kódot a politikai hazugság révén alkalmazza a rendszer, amely lehetővé teszi, hogy „koherensen” szervezze s magyarázza a világot, s e szörnyű koherencia vágya nem csak fentről, nem csak a kormányzattól ered. A koherencia vágya nemcsak a vezetőket tölti el, hanem mélyen átjárja magukat a tömegeket is. Az emberek gyökértelenül, egy olyan világban lebegve, amelybe nem integrálódnak szervesen, elveszítik a biztonságukat, amelynek segítségével „eligazodnak” s megtalálják magukat egy folyton változó mindenségben. Az egyének milliói, akik a modern kor tömegeit alkotják, képtelenek elviselni az esetlegességet, nem értik az örökké forrongó világot, csak arra áhítoznak, hogy elmenekülhessenek a mesterséges paradicsomba, ami a teljesen koherens univerzum volna. Irányt tévesztve és rémülten a modern társadalmak életét jellemző anarchikus növekedés láttán, a biztonság utáni vágyat

²³ Aquinói Szt. Tamás: *Sum. Theol.* I. 82. Concl. és I–II. 6.4. Concl.

követve, egy kevés önbecsülést óhajtva, ezek a tömegek igen sokra becsülik, ha a racionalitás látszata megjelenik a világban, s megbíznak a totalitárius koherenciában, még ha a legfantasztikusabban fiktív alakot ölti is (T 49 sk.). A koherens logikai-matematikai magyarázórendszer ráerőszakolása a modern világra azért ártalmas, mert összezsugorítja azokat a köztes tereket, ahol menedéket találna a képzelet, a józan ész, sőt egész egyszerűen az értelem.²⁴ A koherencia szövetében minden szál hézagtalanul bonyolódik össze a másikkal, s minthogy az emberi világ az időben bontakozik ki, a koherencia nem a homogén egyidejűségben mutatkozik meg, hanem a zökkenőmentes és szüntelen egymásutániségben. Más szóval: a koherencia a magyarázatban rejlik, a magyarázat pedig *par excellence* okozati.

A magyarázatban megvan az az irreverzibilis tendencia, hogy valamely dolgot egy másiknak a terminusaiban adjon elő – s ezért vajon nem érez-e kísértést az ember, hogy ezt a másik dolgot fontosabbnak tartsa az elsőnél? A filozófia az ókor óta nem érte be annyival, hogy leírja a látszatot, hanem az alapokig akart hatolni, az alapot pedig, természetesen, magasabb rendűnek tekintette a látszathoz – és úgy, mint ami emezt meghatározza. Az alap-látszat viszonyban pedig benne rejlik az egyidejűség, a viszony terminusainak koexistenciája, ezért aztán sosem téveszti szem elől a megalapozottat a megalapozóval szemben, az okozati magyarázatban az ember nyíltan odahagyja a jelenet a múltért, a kérdéses dolgot azért a másikért, amely ezt okozta (LM 1: 25). Az okozati magyarázattal a jelen értelmét kiüresítjük a múlt kedvéért, ez azonban csak egy második, még jelentősebb értelmi kiüresítésre utal, amely a jövőnek tulajdonít magasabb rendű értéket. Egy kezdet és vég nélküli folyamat integráns és teljesen függésben levő részeként, a jelenbeli tény csupán egy pillanat, amelyben a folyamat más pillanatokba tűnik át. Csak annyiban van értelme, amennyiben ott van más, őt követő tények eredeténél. A jelenbeli tény tehát alá van rendelve a múltbeli ténynek, amely nemzi és meghatározza, de a jövőbeli tény is, amely igazi célja – eltörli és csökkenti fontosságát.

Természetesen tovább is mehetnénk, s azt mondhatnánk, hogy amikor a jövő szempontjából kiüresítjük a jelen értelmét, egyszersmind relativizáljuk a jövő „immanens értékét”, mert mindegyik pillanatára az a sors vár, hogy pusztán instrumentális föltétele legyen az éppen jelenbeli pillanatnak. Ezt a lefokozást, amely már a racionális mechanizmus kibontakozásának pusztán tényével is bekövetkezik, még súlyosbítja az a törekvés, hogy összekeverjük az értelmet és a célt. Az emberi cselekvés céljai mindig konkrét valóságok, s az értelem sohasem lehet a cselekvés *célja*. Mindenesetre, ha egyszer a cselekvés végbemegy, az értelem elkerülhetetlenül létrejön. A totalitárius rendszerekben pedig mindig egy absztrakt, az ideológiával, vagyis az értelem parancsával megtámogatott célkitűzés a cselekvés célja. Következésképpen az értelem itt célá válik. Mindenesetre a cél

²⁴ „Compréhension et politique”, *Esprit* 1980. június, 78 sk. o.

mindig egy sajátos, konkrét cselekvés célja, s mivel a konkrét cselekvés csak a totális magyarázat eszköze, maga az értelem is eszközzé süllyed (BP 78 sk.). Más szóval: az értelem mint értelem eltűnik.

Ha a totalitárius magyarázat végül eszközzé redukálja az értelmet, saját immanencia nélküli momentummá, autarchia nélkülivé, ennek főleg az az oka, hogy az okozati magyarázatot ideológia formájában fejt ki. Az ideológia szóról szóra az, amit a neve jelent: az eszmék, ideák logikája. Az eszme, amely alá van rendelve a totalitárius mozgalom doktrínájának, csak egy folyamat premisszája, és a történelem folyama csak ennek kifejtése (T 167). Az eszme itt nem transzcendens értelem, amely mintegy kívülről világítja meg e világ esetleges valóságait, hanem inkább e valóságok materiális hordozójává válik.

Bár a tiszta gondolkodásnak, vagyis az elmélkedésnek *par excellence* objektuma, az eszme egy szükségszerű folyamat momentumává degradálódik, amely értelmes valóságra jellemző sugárzását vak növekedéssé torzítja. E visszajára fordulás súlyossága abban áll, hogy egyfelől az eszme elveszíti értelmi föltételét, másfelől pedig, miközben logikai premisszává alakul, fölöslegessé tesz minden külső hivatkozást. A logikában nincsen szükség a tények megerősítésére, a közelálló semmilyen igazolására, az ember világ híján találja magát (HC 171). A faktuális világra alkalmazott logika ideológiává válik, márpedig „az ideológiák mindig föltételezik, hogy egyetlen eszme elegendő mindennek a megmagyarázására a kifejtésben a premisszából kiindulva, s hogy semmilyen tapasztalat nem tud megtanítani, mert minden belefoglalódik a logikai dedukció koherens folyamatába” (T 168). A totalitárius ideológia a történelem „tudományos” magyarázatát kínálja egy olyan hiedelem révén, amely vak az eszme kiszámítható belső dinamikájára, ám ez a túlzó törekvés önmaga ellen fordul. Az eszme a maga logikai kibontakozásában mindent megmagyaráz, ami a világban történik, de a túlzás hatása alatt, amelyet ellenállhatatlan logikai kibontakozása okoz, a folyamat végül elhomályosítja az eszmét, amelynek kezdetben csak engedelmes kifejlése volt. Amilyen mértékben realizálódik az ideológia a politikában, eredeti tartalma mintegy cseppfolyóssá válik. A munkásosztályt még attól a nagyon viszonylagos szabadságtól is megfosztják, amelyet a cárok alatt élvezett, a német nép pedig fenyegetve látja nemzeti túlélését. Aligha balesetekről van itt szó, az ideologikus politika természetében rejlik, hogy a csalhatatlan princípiummá és premisszává emelt eszme végül romba dől, de mielőtt romba dőlné, romba dönti a világot.

A totalitárius magyarázatnak megvan az a sajátsága, hogy nem korlátozódik elméleti interpretációra, hanem azon munkálkodik, hogy a világ a dedukciókhoz idomuljon. Az ideológia az emberek esetleges világára egy koherens és hibátlan olvasatot lehetővé tevő megfejtési kódot illeszt, és jaj azoknak, akik nem fogadják el. engedelmesen a fantasztikus értelmezéseket! A totalitárius mozgalmak sajátja, hogy megmagyarázzák a világot, s főleg azokat a nehézségeket, amelyekkel az összeesküvők rejtett, de szakadatlan és mindenütt jelenlevő tevékenysége kapcsán dolguk van. Minden romlás és minden szerencsétlenség eredete a trockistákban ill. a zsidókban keresendő, s amint „leleplezik” szüntelen tevékenységüket, a

szerencsétlenség és a romlás eltűnik a totalitárius koherencia áttetsző egyöntetűségében. Mindenesetre az összeesküvés elmélete mint magyarázóelv az előre nem láthatóra, a hiányzóra, a véletlenre – fölkelte az üldözési mániát, s vajon föltételezhetjük-e komolyan, hogy a *Realpolitik* hideg és számító művelői bolondok, lehet-e arra vetemednünk, hogy hasonlóságot fedezzünk föl a téboly és az okoskodás harmonikus koherenciája között?

Arendt nem próbálja megkerülni ezt a szembeötlő nehézséget, inkább azt bizonygatja, hogy a téboly tökéletesen összeegyeztethető egy kidolgozott logikai rendszerrel. A téboly nem a koherencia hiányán alapul az okoskodásban, éppen ellenkezőleg, Kanttal szólva, a „logikai önfejlődés” (logischer Eigensinn) jelenti, amely annál az egyénnél jelenik meg, aki elveszítette emberi józan eszét, mert ki van rekesztve a konkrét tények és vélemények pluralista világából (LM 2: 263). A paranoia nem más, mint egy elszigetelt, tehát szabálytalan elme szisztematikus dedukciója egy abszolutizált premissza révén, s a totalitárius rendszerekben éppenséggel minden egyetlen premisszából következik, egy olyan premisszából, amely különben csak szégyentelen hazugság vagy áltudományos tézis. Arendt emellett úgy véli, a totalitárius rendszerek örülete nemcsak a premisszájukból következik, hanem abból a logikából, amellyel meg vannak alkotva (T 155 sk.). Az igazi háborodottság nem az első princípium téves megválasztása, hanem a választás állandó megerősítése a világgal szembeni merev zártságban, a faktualitással való kapcsolat visszaautóztatásában, amely föltárhathatná a disszonanciát. Nietzsche azt írja, hogy a szisztematikus gondolkodás vágya jellembetegséget tükröz, Arendt számára pedig a totalitárius magyarázat bűnös tébolya az, hogy a gondolat inherens szabadságát, a csodálatos kiváltságot, hogy Pénélopé vásznán munkálkodhat, elcserélte a „logika kényszerzubbonyáért” (T 168). A logika, amely belerögződve a paranoiába, ügyesen irányítja a totalitárius rendszert, nem az egyén magányos eltévelyedése, hanem lényegi eszköz, amelynek segítségével a terror elpusztítja a világot. Nem véletlen, hogy Hitler azzal dicsekedett, hogy cselekvését csak „a jéghideg okoskodás” vezérli, hogy Sztalin tetszelegve emlegette „kérlelhetetlen dialektikáját” (T 169)! A totalitárius magyarázat tévedhetetlen akar lenni, és hogy a tények sose cáfolhassanak rá, minden spontaneitást megdermeszt, amely hajlamos volna letérni az útról, s könyörtelenül likvidálja azokat, akik ellenszegülnek. Sztalin és Hitler szakadatlanul hangoztatták, hogy világukban a logikusság radikális implikációi rejlenek. És nem vonták le a következtetést, hogy ők a legbűnösebbek és a legbolondabbak. „Nem tehetitek föl A-t – hajtogatták –, csak ha B-t is és C-t is fölteszik, és így tovább, a gyilkosság ábécéjének végéig.”²⁵

A logikai koherencia itt mint erőszaktényező jelenik meg, s meg kell értenünk, hogy nem mozzanatai láncolatának makulátlan áttetszősége teszi erőszakossá,

²⁵ T 170. Ahogy már Luther írta: egy magányos ember „folgert immer eins aus dem andern und denkt alles zum Aergsten” „Warum die Einsamkeit zu fliehen”, *Erbauliche Schriften*, in T 175.

hanem az, hogy ez az áttetszőség ellenállhatatlan áradattá alakul. Ha egy logikai folyamat immanens terminusaiban látjuk őket, a létezők érthetők és kiszámíthatók lesznek, de átlátszatlanságuk elvesztése egyet jelent benső magvuk széthullásával, ami minden struktúra összeomlását jelenti. A struktúráknak az a sorsuk, hogy összeroppanjanak a totális folyamat felsőrendű racionalitása előtt, amelyben nyomtalanul föloldódnak – ez a föloldódás azonban lényegesen visszahat magára a mozgalomra. Az individuális mozzanatok struktúrái végső soron a mozgalom struktúrái, és eltűnésükkel a mozgalom minden korlátot és gátat elveszít.

Eichmann azt mondta a náci hivatali szervezet kapcsán, hogy „minden az örökös fluktuáció, a folytonos áramlás állapotában volt” (E 152), ez az áramlás, ez a folyam pedig nem szelíden kanyargott, hanem inkább vízesés volt, amely áradt és rombolt. A totalitárius rezsimeket rendkívüli „hajlékonyság” jellemzi, ami korántsem elővigyázatosságból fakad, egyáltalán nem az az oka, hogy mások vágyaihoz és érdekeihez alkalmazkodik, nem is bármilyen önkorlátozás. Ez a hajlékonyság ördögi „folyékonyság” (T 66), amely arra törekszik, hogy minden körvonalat eltorzítsa, minden kényszert kikerüljön, jöjjön bár kívülről vagy pedig saját bensejéből. Olyan jelenségről van itt szó egyébként, amelyet a totalitarizmus megjelenése előtt már fölfedezhetünk a történelmi formációkban, amelyek ezt bizonyos szempontból előre vetítik. A francia forradalomtól kezdve, amely folyvást mulékony törvényeket hozott (R 183), az imperialista gyarmatosításon át, amelyben minden meghódított ország „csak ugródeszka a további előrenyomuláshoz” (I 95), látjuk, hogy a szemhatáron kirajzolódik egy olyan mozgás árnya, amely ellenállhatatlanul hajtja magát előre, s nem engedelmeskedik a konkrét és meghatározott struktúráknak és célkitűzéseknek. Ahogy fokozatosan elpusztul a sajátos állami struktúrák kibontakozására és a fönntartásától motivált és pozitív törvényekre alapozott politika, a pusztá hatalom lesz az állam motorja és tartalma. Márpedig a hatalomra-alapozott állam a stabilitás évei alatt széthullik, okvetlenül mindig többet kell meghódítania, mert túlélésének föltétele hatalmának kiterjesztése és növelése.²⁶ Csak mint korlátlan folyamat létezhet, természete szerint folyton előretör, s elborítja és lerombolja, amit korábban fölépített. Ez az „allergia” a stabilitással szemben kísérti a modern birodalmakat, de csak a totalitárius rendszerekben uralja teljesen a politikát. A sztalini Oroszország például „egy egész gigászi gépezetet működtetett erőszakosan és szabályosan” (T 129/), mert a totalitarizmus paradoxona az, hogy „erőnek-erejével létre kell hoznia egy univerzumot, amely kétségtelenül a fikción alapul, de amely mégis megállapodott rendet jelent, és egyúttal meg kell akadályoznia, hogy a világ bármilyen stabilitás felé haladjon” (T 89). A totális állam is, a maga perverz módján, Pénélopét utánozza.

²⁶ VT 22 sk. Ebben az 1945 táján írt esszében a „Macht” még szögesen szembenáll az „On Violence”-ban említett „power”-ral (CR)

A totalitárius országok különös végzete, hogy örökösen kétségbe kell vonniuk tulajdon eredményeiket. Tudjuk, hogy a hitleri rezsim valóban úgy értelmezte magát, és úgy is cselekedett, mint egy roppant szelekciós folyamat, amely folyvást pusztította az „alacsonyrendű” egyéneket és fajokat, hogy egy felsőbbrendű fajt hozzon létre. Kétségkívül, ezt a német állam nevében hajtották végre, de nem kell azt gondolni, hogy ez a felsőbbrendű faj maga a német nép volna. Ez arra ítélné a mozgalmat, hogy elfogadjon egy tényt, hogy beletörődjön valami stabil és tartós dolog létébe, röviden, hogy ne legyen szüntelen mozgás. Ám Himmler azt mondta: „a szelekciós folyamatban nincs megállás” (T 8). A mozgalom radikális elsődlegessége az egyénekekkel szemben a politikai kifejeződése annak, hogy a matematikai-logikai folyamat elnyeli saját mozzanatait – s végső soron mindent, ami konkrét és stabil, alárendel annak, ami nincs alávetve a formának. A totalitárius állam furcsán „alakatlan” jellege (T 93) abból a tényből fakad, hogy benne a mozgalom abszolút princípiummá emelkedik mint mozgalom, minden strukturális tagoltság nélkül. A totalitárius állam minden pozitív törvényt és szabályt áthág, mert egy minden sajátos szabálynál magasabb rendű törvényességet akar képviselni, mégpedig annak alapján, hogy azonos a mozgalommal, amely rendkívül hatékonyan hordozza az emberiség léttörvényét. Elveszítvén tehát normatív föltételét és azonosulva a mozgalommal, amelynek addig a kritériuma és szabálya volt, a törvény furcsa átalakulásokon megy át. Odáig a morális princípium formális egyetemessége és az egyéni valóság érzékeny és változékony partikularitása közt helyezkedett el. Most elveszíti közbülső helyzetét. Nincs meg benne sem az egyetemes formális föltétele, sem a partikuláris konkrét pozitivitása, ám egyszerre meghatározatlan és tűnékeny, elvont és illanó. Attól fogva az emberiség testesíti meg a törvényt (T 159).

A totalitárius rendszert úgy fogják föl, mint az emberi természet és történelem mozgását, s hogy a természet és a történelem törvénye az, hogy minden ártalmat és életképtelent eltöröljön. Ha egyszer a kártékony fajtaikat és „a halódó osztályokat” fölszámolták, a mozgalom nyugvópontja jut, s vége lesz az emberi nem történetének. A mozgalom tehát, hogy folyamatosságát biztosítsa, mindig új embercsoportokat szemel ki, hogy elpusztítsa őket. Más szóval: ha a gyilkosság alapeszméje segítette hatalomra, ez marad a törvénye uralmának stabilizálása után is. Egy korlátozott uralmon alapuló rendszerben a kormányzat, ahol szükséges, kegyetlen pozitív törvényeket alkalmaz. Amikor az uralom korlátlanúságra törekszik, akkor viszont a terror lesz a kormányzás alapelve. A terror csak kezdetben tűzi ki célul az ellenzék megsemmisítését, később totális lesz, s akkor is működik, amikor már minden ellenfele eltűnt. Minthogy úgy tekinti magát, mint a mozgalom objektív törvényének megvalósulását, a terror nem bajlódik az ellenzékkel vagy a spontán, szubjektív szimpátiával: számára az ártatlanság és a bűnösség gyakorlati jelentőségüket veszti. A terror maga a törvény kibontakozása, a vezetők nem pozitív törvényeket alkalmaznak, hanem egyszerűen végrehajtják az inherens törvénnyel összhangban levő mozgást (T 161 sk.).

A morál és az empíria, a struktúra és az áramlat közti minden különbség fölszámolása egy olyan instabil világot eredményez, amelyben csak a szó szoros értelmében vett mozgás számít. A totalitárius ideológia egy premissza következményeinek kérlelhetetlen kifejtésében a paranoiára hasonlít, de még túl is tesz a paranoián abban, hogy magát a premisszát is szem elől téveszti, mert csak következményeinek kifejtése érdekli. A paranoiának legalább egy szilárd pontja van, amelyhez konokul ragaszkodik, s amely megszabja magatartását. A totalitárius ideológia viszont fölmenti magát az alól, hogy hűséges legyen valami objektívhoz, mert semmilyen ténynek nincs alárendelve, még olyan fiktív ténynek sem, amilyen a hazugság, amely ott van a kezdeténél. Saját tartalmához képest is szabad (T 85), sőt minden tartalomhoz képest. A náciak sosem vették komolyan saját programjukat, mert nagyon jól tudták, hogy egy mozgalom nem kötődhet semmi mozdulatlanhoz, előírások és elvek sorához (E 43). Maga a mozgalom, a mozgás számít a szó fizikai és biológiai értelmében, s a mozgalom fogalma majd megteremti a programot (T 22). Végére a célkitűzés, az eszme minden jelentőségüket elvesztik, s az az elemi funkciójuk marad meg, hogy a hátrahagyott múltban a mozgalom kiváltói voltak. A premissza objektív jellegének ez a relativizálása benne rejlik a politikatudományok gyakorlóinak abban a makacsságában, hogy szuverén joguk „meghatározni saját terminusaikat”, s hogy kizárólag funkcionális megfontolások alapján tegyék ezt (BP 95). Mindenesetre, amikor a politikában az a törekvés működik, hogy megválassza „terminusait”, akkor ennek szörnyű következményei lehetnek. Bármilyen hipotézist el lehet fogadni a cselekvés elkezdéséhez, és a tevékenység hathatós eredményekkel jár. A cselekvés mögött meghúzódó tétel lehet tébolyult, de végül gyümölcsöt hoz, olyan tényeket produkál, amelyek „objektíve” igazak. És szemben azzal, amit mindig is gondoltunk, a dedukció kiindulópontjaként álló axióma nem okvetlenül nyilvánvaló igazság, amely összhangban van a cselekvés kezdeténél meglevő tényekkel. „A cselekvés folyamata végül olyan világot hoz létre, amelyben a tétel axiomatikusan nyilvánvaló lesz.” (BP 87 sk.) A náci „fajelmélet” abszurdítások szövevénye, de mivel alkalmazása embermilliók halálához vezetett, kételkedhetünk-e „érvényességében”? (Vö. E 61)

Ha a következetes alkalmazás legitimálja és teszi visszamenőleg „igazzá” a premisszát, a legörültebb premisszát is, zavarbaejtő helyzetben találjuk magunkat. Minden idők immoralistái és nihilistái azt vallották, hogy minden *meg van engedve*, de csak a mi századunk a tanúja annak, hogy fölbukkan egy ideológia, amely azt hiszi, hogy minden *lehetséges* (T 85). A tények megvetése, sőt gyűlölete, a házagok, amelyekben kiütözik a józan ész és tényyszerűség az örült koherencián belül, csak egy univerzum önvédelme, amelyben a hit, hogy bármi megtörténhet, s főleg a hit, hogy az ember képes bármit megtenni, egyszerűen eltörli a reális és irreális, az igaz és a hamis közti különbséget (T 31). Vagy inkább olyan helyzet áll elő, amikor az ember mindenben hisz és nem hisz semmiben, abban, hogy minden lehetséges és hogy semmi sem igaz (T 80). A propaganda, amely szakadatlanul és szisztematikusan meghamisítja vagy tagadja a tényeket, végül odavezet, hogy az

ember semminek az igazságában nem hajlandó hinni. Nem egyszerűen a hazugságot tekintik igazságnak és az igazságot keverik hazugság hírébe, hanem maga az értelem dől romba, amelynek révén az emberek a valósághoz viszonyulnak (BP 257).

A totalitárius hazugság világát a lebegő irrealitás-érzés jellemzi (BP 258), mert ez egy olyan világ, amelyből minden stabil és tartós struktúra eltűnt. Amikor a gondolkodást elnyomja az okoskodás, egy önmagába zárult és immanens folyamat, amelyben már nincsen köze saját mozgásának termékeihez, az embert mintegy megragadja az irrealitás-érzés – egy matematikailag kiszámított és előre megalkotott világ könnyen álmvilágnak tűnhet (HC 286). Ez az álom természetesen nem valami lágy, költői ábránd, hanem inkább egy olyan szükségszerűséget fejez ki, amely bár teljességgel önkényes, mégis könyörtelen.²⁷ Az álom egy abszurd univerzumba viszi az embert, de nem tud tőle szabadulni. Egyre mélyebben merül az irreálisba, ez az irreális azonban nagyobb erejű, mint a tények.

Az erőszak totalitárius megszervezésének eredménye, hogy az irrealitásba meríti alá a világot, s ennek az irrealitásnak megvan az a sajátossága, hogy valóságosan létezik, sőt elevenebben létezik, mint bármely „plauzibilis” valóság. A létező irrealitás a megsemmisítő táborokban éri el a csúcspontját, amely a totalitárius rendszer *par excellence* terméke. Ezek a táborok az embereknek azt a korlátlan hatalmát tanúsítják, hogy a tartós valóságot egybevevessék magával az irrealitással. Olyan intézmény ez, ahová az embereket ésszerű ok nélkül küldik, s ahol a megsemmisítésükre várva, irreális körülmények között tartják őket. Az, ha valaki se élő, se holt, mulandó állapot, de ezeknek a raboknak az esetében ez a helyzet megszilárdul és hosszúra nyúlik (T 141). Az embereket itt úgy alakítják, hogy bármilyen sorsot elfogadjanak, s végül már semmire sem reagálnak. Már sem az élet, sem a halál nem számít nekik, és tökéletes közönnyel végzik el a gyakorta abszurd föladatokat. Ha a táborok életének színezete abszurd, ennek oka, hogy az irrealitás nem a lét hiánya, hanem az értelem hiánya. Bármilyen utilitárius motivációnak megvan az a veszélye, hogy a célokat eszközzé alacsonyítja, de ezenkívül konkrét törekvések nyilvánulnak meg benne. A táboroknak viszont semmilyen utilitárius céljuk nem volt. Nem holmi gazdasági haszon érdekében hozták őket létre, egyedüli állandó gazdasági funkciójuk, hogy saját adminisztrációjukat finanszírozzák, gazdasági szempontból tehát önmagukért vannak.²⁸ A tábor a totalitárius rendszer kvintesszenciája, egy olyan rendszeré, amelyben egy

²⁷ Vagy: „vak, de pontos”, VT 97 és „eternally shifting though pedantically organised”, T 148.

²⁸ T 142. A táborok valójában *anti-utilitáriusak* voltak, mert megcsapolták az egyre szűkösebb német pénzügyi forrásokat, és ezért hátráltatták a háborús erőfeszítéseket. Eichmann-nak elsőbbsége volt a deportáláshoz szükséges vonatok tekintetében, amikor a Wehrmachtnak nem volt szállítóeszköze az oroszországi visszavonuláshoz (E 213).

tébolyult igazság igazolódik nap nap után, és amely csak egy „értelem híján működő világ”.²⁹

A paranoiás racionalitás ellenére, amely ott van születésüknél és megszervezésüknél, a tábor valósága a normális képzeletnek és megértésnek hozzáférhetetlen marad. A túlélők beszámolóí megdöbbennek valószerűtlen és fiktív jellegükkel (E 136), s éppen az örületnek és az irrealitásnak ez az atmoszférája takarja és védelmezi, mint valami vastag függöny, a táborok ocsmány valóságát a külvilág szeme elől (T 143). Más szóval: a táboroknak van valami fiktív jellegük, hiszen valóban az abszurditást képviselik, s éppen abszurditásuk teszi őket sebezhetetlenné. A normális emberek továbbra sem vesznek tudomást arról, hogy mindez lehetséges, s ha a totalitárius rezsim „oly messzire mehet egy fiktív világ megvalósításában, amelynek se füle, se farka, ennek oka, hogy a kinti világ [...] is áltatja magát, vágyait ténynek veszi, s amikor szembetalálja magát a valódi örülettel, elrejtőzik a valóság elől” (T 135). Szinte azt mondhatnánk, hogyha ódzkodunk attól, hogy higgyünk az örületben, amely pedig valóságos tényekben fejeződik ki, a normális ember a totalitárius téboly cinkosává válik. Ha az ideológia zsargonját beszéljük, az igazmondáshoz szokott emberek a hazugság ideológiájához kapcsolódnak. És ebben ragadhatjuk meg a hazugság vagy inkább a hazug démoni hatalmának nagyságát. Híszünk a hazugnak, ha a rendről és a jóról beszél és ezt ígéri, tehát hiszünk neki, amikor hazudik. Nem hiszünk azonban, amikor a rosszat dicsőíti, hangoztatja vagy ígéri, tehát amikor igazat mond. Hitler milliós példányszámban nyomtatott ki egy könyvet, amelyben elmagyarázta, hogy a sikerhez a hazugságnak hatalmasnak kell lennie. Ettől azonban az emberek hittek neki, amikor égbekiáltó hamisságokat, nagyon otromba hazugságokat mondott. Ellenben a számtalanszor elismételt náci nyilatkozatok, hogy a zsidókat úgy fogják kiirtani, mint a poloskát, vagyis ciángázzal, senkit nem tartott vissza attól, hogy higgyen nekik (T 137). A hazugságot a nagysága hihetővé teszi, a bűnt pedig hihetlenné. Amikor pedig a hazug azonos a bűnössel, az ember egyszerre hisz és nem hisz benne, s éppen ez az állapot kedvez leginkább a borzalmas tetteknek.

Mindezek az ellentmondások, a törvényt emelkedő mozgalom, a lehetőségessé vált lehetetlen, a megvalósult irreális egy olyan gyökeres rossz metafizikai fegyverzetéhez tartozik, amellyel az emberek idáig csak közvetett, köztes módon, elvont spekuláció formájában találkoztak. Természetesen a képtelen borzalmakat, amelyek naponta megestek a táborokban, az emberek el tudták képzelni. Elfajzott szívek még kívánhatták is, hogy bekövetkezzenek. Azt nem hitte az ember igazán, hogy mindez valóra válik, sőt intézményesül. Magukat a filozófusokat is meglepte ennek az értelmetlen rendszernek a szabályos és hatékony működése, ami a

²⁹ T 156. Már a gyarmatosító imperialista hódító sem elégedett meg konkrét, sajátos, szükségképpen korlátozott beteljesülésekkel, hanem csak „from the sense of functioning ifself”, I 100.

totalitárius univerzum. Mindama metafizikusok, akik Proklosszal együtt azon fáradoztak, hogy tagadják a rosszat, hogy „kiirtsák a rosszat a létezésből”,³⁰ mindig azt gondolták, hogy a legfelsőbb fokon gyakorolt igazságtalanság ellentmondást foglal magában, s mint ilyen ön maga lerombolásához vezet, amely saját művelőit is érinti. A végtelenségig növekedett hamisság és rossz szándék logikai lehetetlenségeket implicál, s a végtelen rossz valóra váltása a valótlan-sághoz vezet. A totalitárius világban, a létező ellentmondás világában azonban a rendkívüli igazságtalanság nem hoz végső kataklizmát elkövetője fejére, inkább lehetővé teszi, hogy szembenézzen a valósággal. Amikor, a gyűlölködő propaganda évei után, a két kibékíthetetlen ellenség, Hitler és Sztalin egyszeriben összebékültek, a fikció nemhogy elpusztult volna az egetverő hazugság megrázkódtatásában, hanem valamiképp fölülmúlta önmagát és egy pillanatra stabilizálta urai hatalmát.

A totalitárius társadalom megjelenésével, roppant és abszurd bűneivel a radikális rossz egy fajtája jön létre (T 157). Arendt, Kant szorgalmas olvasója, jobban szereti a „radikális” megjelölést az „abszolútnál”, hogy elkerülje a metafizikai kísértést, hogy principiumként hiposztazáljon egy lényegileg mulandó és instabil jelenséget. A totalitárius rezsim valóra váltja az irreálist, hatékonyan működteti az értelme-vesztett világot, tehát ő maga a létező lehetetlenség. És bár ez az aktualizálódott lehetetlenség látszatra szilárdabb, mint a nem-manipulált tények „normális” világa, mégis nagyon sebezhető marad.³¹ A radikális rossz radikálisan törékeny, s ez nemhogy ellentmond a fogalomnak, hanem szervesen következik belőle.

Arendtban nem volt elnézés, sem megbecsülés a különféle vallásos és világi teodiceákkal szemben, amelyek konokul nem-létezőnek állították a rosszat, akik arra a túlon túl könnyű föladatra vállalkoztak, hogy a dialektika segítségével száműzzék. Azoknak a sorába tartozik, akik úgy fogják föl a rosszat, hogy valaminek a hiányából ered. Ő, aki közelről és részletesen tanulmányozta a totalitárius rendszerek által elkövetett borzalmakat, szilárdan meg volt győződve, hogy a rossz csak azután válik törvényszegéssé és támadássá, miután előbb az értelem hiánya volt. A rossz nem valami pozitív, autonóm vagy tiszta dolog, inkább abból fakad, hogy az ember kitér önnön hatalma elől és ama kötelesség elől, hogy értelmet támasszon a világban, s gyalázatos módon aláveti magát a vak folyamatnak. „A rossz a világban — írja —, amelybe Kafka hősei belegabalyodnak,

³⁰ Proclus: *De Malorum Subsistentia* 4.

³¹ Hitler az életében olyan volt, mint a náci mozgalom megtestesülése, halála után gyorsan elfelejtették a németek és maga a náci ideológia is nyomtalanul elűnt. Természetesen ezt a rendkívüli állhatatlanságot úgy is föl lehet fogni, mint az eltűnt vezér sikerét, aki átadta a diszkontinuitás és a határtalan alkalmazkodás totalitárius vírusát a németeknek: T 4. Ez az állhatatlanság elősegíthetné a totalitarizmus újjászületését, amely Hitler és Sztalin halálával csak „átmenetileg” ért véget. Előszó (1966) T XII.

éppen az a törekvés, hogy isteni szükségszerűséget képviseljen." (VT 93) A rossz nem végzet, nem is egy felsőbb hatalom verdiktjeinek elkerülhetetlen eredménye. Nem is valami meghökkentően furcsa és lesújtó dolognak a kiadása. A rossz nem a szélsőséges rosszindulat és perverzitás ritka gyümölcse, egyszerűen az ítékezés és gondolkodás *par excellence* emberi képességeinek elsorvadása.

A totalitárius rossznak nemigen van sajátos megnyilvánulása, művelői azok a családapák, akiket Péguy a XX. század kalandorainak nevezett (VT 41). Ám kaland nemigen van a totalitárius terror gépezetének működésében. Éppenséggel minden kalandnak, minden kísértésnek a hiánya (E 150) teszi különösen komorrá ezt a világot. Kevés embert lehet a gyilkosságokért inkább felelősségre vonni, mint Adolf Eichmannt, de az elvont kliséknek, a legbanálisabb közhelyeknek az ismételtetésével a Harmadik Birodalom szállítmányainak szakembere főleg „a rossz rémületes, kimondhatatlan, elgondolhatatlan banalításáról” tanúskodott (E 252). A rossz – erre tanít a náci és a sztalini terror története – nem a túlradó spontaneitás, szenvedélyes kutatás eredménye, amelyben drámai törések és túlradások vannak, inkább valami ijesztő normalitás képében jelenik meg. Az a zavarbaejtő igazság, hogy semmiféle különös gonoszság nem kell valami nagyon nagy rossz kiváltásához.³² A vallás és az irodalom változatlanul nagy figyelmet szentelnek a gonosznak, a démoninak, s váltig fürkészik a rossz hőseinek, a nehezteléstől keserű és kimerült lényeknek zaklatott benső világát, akik valósággal önkívületbe esnek az irigységtől vagy a gögtől. A totalitárius bűnöket pedig nem gonoszok követték el, hanem olyan egyének, akiknek nem volt semmi különös indítékuk, s akik, éppen ezért, képesek a végtelen rosszra.³³ Az ember mindig azt hitte, és okkal, hogy a rosszat az akaratnyilvánításhoz kell kapcsolnia, s hevesen vitatkoztak azon, hogy lehet-e önként a rosszat választani, amikor pedig „mindenki természetszerűleg a jót óhajtja”. Ám „az a szomorú igazság, hogy a rosszat leggyakrabban olyan emberek viszik végbe, akik sose döntötték el, hogy [...] jót tesznek vagy rosszat” (LM 1: 180). Nemritkán a rossz nem a szabadság gyakorlásából, hanem nem-gyakorlásából ered. A rossz, kivált nagy arányokban, politikai és társadalmi szinten, leggyakrabban mulasztásból fakad.

Kant egyszer azt mondta, hogy „az ostobaság a romlott szívből származik”, de Kant nem fejezte ki magát szabatosan. Nem annyira az ostobaság függ össze a rosszal, mint inkább a gondolkodás hiánya. A kliséknek, a kész mondatoknak, a sztereotip formuláknak az a föladatuk, hogy megvédjék az embert a való világ folytonos támadásától, amely magára vonja figyelmét. Az ember gyorsan kifárad, figyelme ellankad, pedig vigyáznia kell rá, hogy a fontos pillanatokban hasznát vegye. Szemlátomást vannak emberek, akik nemcsak megszakításokkal és periodikusan óvják magukat a tények kihívásától, hanem folyton és megszakítás nélkül. Eichmann nem volt ostoba, hanem egész egyszerűen képtelen volt

³² „Thinking and moral consideration”, *Social Research* 38 (1971), 423. o.

³³ Uo., 445. o.

gondolkozni (E 287 sk.), a másik helyébe képzelni magát, s ez a képtelenség jóformán hermetikusan elzárta a környező világ valóságától (E 48 sk.). Nem volt híján az észbeli képességeknek, az intelligenciának, de nem tudta cselekedetei értelmét fölfogni, nem tudatosult benne, hogy a rossz, amit elkövet: rossz. Ha ez így van, különös kölcsönös függést állapíthatunk meg a gondolkodás hiánya és a rossz között,³⁴ olyan összefüggést, amelynek filozófiai következménye az a probléma, hogy a gondolkodás inherens sajátossága megakadályozni az embert a rossz elkövetésében (LM 1: 179 sk.).

A kérdés nem az elmélet praktikus lényegére vonatkozik, ami a fogalmi kijelentések genezisést illeti, hanem magának a gondolati tevékenységnek a morális implikációira. Arendt posztumusz műve, *A szellem élete* nem más, mint nagyszabású szisztematikus elmélkedés arról az összeférhetetlenségről, amit már Sókratész észrevett a filozofálás és a rossz elkövetése között (LM 1: 179), töprengés a gondolat fölszabadító hatalmáról a jó véghezvitelére. A lényeges kérdést az elején megfogalmazza: „vajon maga a gondolati tevékenység, a gondolkodásnak az a szokása, hogy mindent megvizsgál, ami történik vagy magára vonja a figyelmét, tekintet nélkül az eredményre vagy bármilyen specifikus tartalomra, szerepet játszik-e azon tényezők között, amelyek visszatartják az embert a rossz elkövetésétől, vagy egyenesen a rossz ellen »kondicionálják«?” (LM 1: 5) A válasz természetesen igenlő, s annak a régi filozófiai állításnak a keretében bontakozik ki, hogy a tiszta gondolat rokonságban áll a morállal. A tiszta gondolkodás, az igazi gondolkodás nem zárt és immanens folyamat, hanem a szellem egyfajta párbeszéde önmagával, amelynek sajátos kritériuma, hogy összhangban legyünk önmagunkkal, amely költői szinten, a benső következetesség princípiumát adja. Ez a hivatkozás a belső dialógusra, amelyben a benső következetesség elméleti eleme az önmagunkkal való összhang praktikus eleméből fakad, összebékíti a tiszta gondolkodás különállásának és magányosságának követelményét az erkölcsi világ alkotó pluralitásával. A gondolat mélységes rokonsága Pénélopé művével abban leli magyarázatát, hogy mindig megújul bennünk az óhaj, hogy összhangban legyünk, vagyis mindig megbizonyosodjunk önmagunkról valaki más által, még ha ez a másik is mi magunk vagyunk (LM 1: 185 sk.). A gondolat az értelmet akarja elgondolni, az értelem pedig nem valami rögzített és eleve adott, hanem minden pillanatban a világ súlyos jelenlétének megújulásából fakad. Az értelem sohasem csillapuló keresése örökkön nyitottá teszi a gondolkodást a valóságra, s lehetővé teszi, hogy ne idegenedjék el egy olyan folyamatban, amelynek nem ellenőrzi minden mozzanatát. Más szóval: a gondolat mint olyan, és önmagában, becsületes. És vannak pillanatok, sorsunk magasztos pillanatai, amikor a becsületesség hősiességgé válik.

A gondolat látszatra passzív és elméleti, de cselekvéssé válhat pusztán csak attól, hogy az ember tovább gondolkodhat, akkor is, amikor minden gondolkodás

³⁴ Lásd Bevezetés J. Glenn Gay *The Warriors* c. művéhez, Harper, New York 1970, VIII.o.

megszűnik körülötte. „Amikor mindenkit, fontolgtatás nélkül, magával ragad az, amit a többiek gondolnak és hisznek, akkor azok, akik tovább gondolkodnak, kiszakadnak rejtekhelyükről, mert a részvétel megtagadása egyfajta cselekvéssé válik.” (LM 1: 192) Igazat mondani egy olyan világban, ahol mindenki hazudik, cselekedet (BP 251), ennek a függetlenségnek, ennek a spontaneitásnak a megnyilvánulásától félnek és irtóznak mindennél jobban a totalitárius vezetők. Sókratész azt akarta, hogy *maieutikája* terméketlen, steril legyen, mert nem arra szolgált, hogy ismereteket „produkáljon”, hanem csak arra, hogy fölszabadítsa az elméket az előítéletek alól és a meg-nem-vizsgált fogalmaktól. De látszólagos sterilitása ellenére a gondolkodás e megtisztító mozzanatának sajátos progresszív hatása van, mert fölszabadítja „legpolitikusabb” mentális képességünket, az ítélőképességet. Ez a képesség ítéli meg a partikulárist, anélkül hogy általános érvényű szabály alá vonná, ez a legfontosabb készség a bénító totalitárius lidércnyomás közepette. Ott, ahol a hagyományos morális konszenzus maximáit elhomályosították és kiszorították egy vétkes ideológia kliséi és szlogenjei, ott, ahol a terror mindenáron való konformizmust hozott létre, a radikális rosszal való szembenállás csak olyan emberektől eredhet, akik meg tudják különböztetni a helyeset és a helytelen, még akkor is, ha csak saját egyéni ítéletükre támaszkodhatnak (E 295).

Egyetlen lehetőségünk, hogy megszabaduljunk a totalitárius hatalom zsarnoki befolyásától, a kiirthatatlan spontaneitás, amely születésünktől fogva a miénk, és semmi sem képviselheti jobban a radikális újat, mint egy individuális ítélőerő keletkezése, amely csakis cselekvés lehet a vak és halálos totalitárius gépezettel szemben (T 171). Ez egy kvázi-immanens átmenet a pusztán becsületesből és erkölcsösből a szó szoros értelmében vett hősiessébe. Ismerjük a dániai zsidók megmentésének hőskölteményét. A megszállás kezdetétől fogva a náci diszkriminatív intézkedéseket akartak foganatosítani a zsidókkal szemben, de a dánok megtagadták az együttműködést, és minduntalan kimutatták szolidaritásukat fenyegetett honfitársaik irányában. A berlini hatóságok végül parancsot adtak a zsidók deportálására. Ebben a pillanatban a dánok derekas magatartása cselekvésbe váltott át. A náci orra előtt Svédországba vitték a zsidókat. Íme egy ékesszóló példa, hogyan vezet a becsületesség a hősiességhez. Természetesen a dánokat segítették a körülmények, de a körülmények nem voltak függetlenek az ő magatartásuktól. A dánok tisztességével és bátorságával szembesülve az országban állomásozó német erők „meglágyultak”: elszabotálták vagy kereken megtagadták a berlini utasítások végrehajtását (E 171 sk.). Ha a dániai zsidók elleni akció, Eichmannt idézve, „kudarc” volt, ennek oka, hogy a bátor és jóra való magatartás még a totalitárius gépezet engedelmes kiszolgálóinak a szemét is fölnyitotta,³⁵ hogyha az ember határozottan, rettenthetetlenül használja ítélőképess-

³⁵ Kafka „Kastély”-ában K. nem akar egyebet, csak „fölnyitni a szemét” a „helyes ítéletre” képtelen falusiaknak.

ségét, nemcsak magányos bátorságáról ad tanúbizonyságot, hanem a többiekben is fölébresztheti e képesség alkalmazását. Kétségtelen, hogy a világos ítélet és a bátor cselekedet nem fertőző, de azért példájuk hatékony lehet...

Arendt „következtetése”, hogy egy olyan mindenségben, ahol a totalitárius ideológiák egy bűnös „rendnek” vetik alá az emberek életét és eltorzítják ítéletét, „csak a megalkuvást nem ismerő erkölcsiség teszi lehetővé, [...] hogy észleljük és kimunkáljuk az igazi valóságot”.³⁶ Csak az intellektuális és erkölcsi bátorság segítségével érthetjük meg a világot, ragadhatjuk meg egy sajátos helyzet értelmét, ítéelhetünk róla, és cselekedhetünk utána ítéelünk szerint. Nem erőszakolt visszatérés ez egy normatív etikához, inkább sürgető odafordulás az individuális erényhez. A radikális rosszra adott válasz csak a jóból származhat, a jó pedig az egyének jó szándékában rejlik. A totalitárius rossz sajátosan morális elemének eredete a gondolkodás hiányában van. Tehát csak a gondolkodással és az ítéellettel lehet elleneszegülni. És csupán az individuum gondolkodik és ítéel. Kétségkívül mondhatnánk, hogy a jó elszigetelt és sporadikus a rossz falával szemben, csak parányi fényes pontokat jelent a végtelen sötétségben. Ez a megjegyzés helytálló, de szem elöl téveszti azt a tényt, hogy ami szembeszegü a koherencia roppant áramával, csak a szabadság magva lehet. Az erény, minthogy *habitus*, csak pontszerűen nyilatkozik meg, csak a cselekvés és ítéelkezés föllobbanásai állnak szemben a szükségszerű folyamattal. Természetesen túlon túl gyöngye cselekedetek ezek, hogysem megállíthatnák a pokoli folyamatot, de legalább repedéseket okozhatnak rajta. A jó réseket üt a rossz tömör világán, legalább annak a lehetőségét megteremti, hogy szemben lehet állni a rezsimmel – így tehát fölcsillantja a szabadság reményét. Nem képes garantálni a normális rend helyreállítását, de egy feledhetetlen és nagy jelentőségű „pillanatra” visszaállítja a valóság kategóriáinak autentikus hierarchiáját.

(Fordította Villó Ildikó)

³⁶ „Peace or armistice in the Near East”, *The Review of Politics* 12 (1950)



Kaján Tibor rajza: Lukács

MASARYK NEMZETFILOZÓFIÁJA A JELENKOR TÜKRÉBEN*

LUBOMÍR NOVÝ

A 60-as és 70-es évek nacionalizmus-elméletének vitájához szeretnék az alábbiakban hozzászólni a Masarykkal foglalkozó történelmi kutatások felől. Főként a cseh nemzettel kapcsolatos gondolatokat tartottam szem előtt, ám ezeket nem pusztán történeti, vagyis időben rég elmúlt problémáknak látom, hanem olyanoknak, amelyek Csehszlovákia posztsztalinista korszakában ismét nagyon aktuálisakká váltak. E folyamat alapvetően megváltozott történelmi, szellemi állapotot eredményezett, a nemzettudat mélyreható átalakulását.

Leginkább abban a gondolati összefüggésben foglalkoztatnak a nacionalizmus elméleti kérdései, ahogyan ezek Eugen Lemberg és Peter Alter vizsgálódásaiban megjelennek¹, ill. ahogyan a masaryki nemzetfilozófia kritikus értelmezéséhez és a jelenkor történelmi folyamatainak megértéséhez fontosak, különös tekintettel a „kultúrnemzet” és „államnemzet”, a nacionalizmus és a nemzettudat közötti különbségekre, a hagyományos nacionalizmus és a sztalinizmus közötti viszonyra, végül pedig az egykori „keleti tömb” nacionalizmusainak problematikájára.

Kultúrnemzet – államnemzet

A „kultúrnemzet–államnemzet” megkülönböztetése a masaryki nemzetfogalom vizsgálatában is hasznosnak tűnt, csakúgy mint a számtalan nemzeti-emancipatorikus törekvés osztályozásában. Nyilvánvalóvá vált, hogy ezek a kategóriák éppen a cseh állapotokkal kapcsolatban rendkívül viszonylagosak, szinte egymással fölcserélhetők. Peter Alter² a kultúrnemzet–államnemzet megkülönböztetésével kapcsolatban a következőket hangsúlyozza: A kultúrnemzet a politikánál, az államnál eredendőbb, történelmi, kulturális ill. társadalmi kötelekeket jelöl,

* „Masaryks Philosophie der Nation im Denken der Gegenwart”, in *Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien*, hg. v. Eva Schmidt-Hartmann, R. Oldenbourg V., München 1994, 289–308. o.

¹ Lemberg, Eugen: *Nationalismus*, Reinbek 1964. – Alter, Peter: *Nationalismus*, Frankfurt 1985

² Alter: *Nationalismus*, 19–24. o.

melyben az összetartozás érzését nem az állami politika közvetíti, hanem olyan objektív kritériumok, mint például a közös származás, nyelv, terület, vallás, a szokások és az erkölcsök, ill. maga a történelem. A kultúrnemzetnél mindenekelőtt etnikai, nyelvi-kulturális közösségről van tehát szó, míg az államnemzet egyenrangú polgárok politikailag tudatos közössége, amelyben a nemzet és az állam egybeesnek. Az államnemzet szabad választás útján jön létre, a nemzethez tartozás szubjektív kifejezésével. A kultúrnemzet „etatizálódása”-val és politizálódásával erősödik az államnemzet, a saját államiság létrehozatalának tendenciája. E megkülönböztetések (melyek főleg Friedrich Meineckét idézik) nagyjából megfelelnek annak, amit Hans Kohn a nemzet objektív (etnikai, kelet-közép-európai) és szubjektív (nyugati) felfogása között tett. Alter joggal utal e kategóriák átfedéseire: a nyugati államnemzetek létrejöttében objektív tényezők éppúgy szerepet játszottak, mint a közép- és kelet-európai nemzeti mozgalmakban. Alter a nemzet meghatározásában két mozzanatot hangsúlyoz: 1. meghatározott társadalmi csoport nemzeti tudatát, 2. a politikai önmeghatározás igényét, az államiságra való törekvést.³

Ezen megfontolások tükrében a Masaryk-probléma mindjárt több kérdést is fölvet: mennyiben kapcsolódik a masaryki nemzetfilozófia a kultúr- ill. államnemzet létrejöttéhez, s e filozófia mennyiben nevezhető „nemzeti”-nek?

Kétségtelenül Masaryknak jelentős szerepe volt a cseh kultúrnemzet megteremtésében, a csehszlovák államiság eszmei alapjainak megalkotásában. A fentebb idézett meghatározással teljes összhangban irányította a cseh kultúrnemzet energiáit a politizálódás, majd az államnemzet, az önálló állam megalkotása felé. A kultúrnemzetből államnemzetbe való átmenet alapvető fordulópontot jelentett, s itt azt kell elsősorban megvizsgálnunk, hogy mely változások idézték elő ezt a fordulatot a masaryki nemzetfilozófiában, s hogy vajon fölfedezhetők-e más történelmi helyzetekben (mutatis mutandis) állandó fejlődési tendenciák. Mindezekén túlmenően fölmerül az a kérdés is, vajon van-e magyarázó értéke a „kultúrnemzet – államnemzet” kategóriáinak?

Amikor Masaryk az Osztrák Magyar Monarchia keretein belül a cseh nemzet emancipálásán fáradozott, nemzetfilozófiájának a következő jellemzői voltak⁴: kiindulópontja a nemzettel kapcsolatos álláspontok fejlődése volt, a nemzeti újjászületés korától, főként Herder eszméi. A nemzet alapvető, nem megkérdőjelezhető természetes közösség. (A nyelv, a földrajzi terület, a gazdasági, társadalmi viszonyok, a kultúra természetes közössége.) A nemzet ág az emberiség fáján

³ „A nemzet olyan társadalmi csoport (nép ill. népréteg), amely tudatára ébredt az összetartozás politikai, vallási, kulturális, nyelvi kapcsolatainak. A nemzet a politikai önrendelkezés követelményét támasztja, vagy megvalósította ezt a követelést nemzetállam keretében.” A „nemzetiség” az állami ellenőrzés igénye nélküli etnikai kisebbség, uo. 23 o.

⁴ A „Kis nemzetek problémája” (Problém malého národa) című előadásának megfogalmazása mellett maradunk, melyet 1905-ben folyóiratokban tett közzé.

(Herder), olyan forma, amelyben az emberiség kifejlődik (Kollár). A nemzet jogai a humanitás eszméjéből erednek. Ezzel a nemzetfölfogással Masaryk egyértelműen a kultúr-nemzet koncepciójára helyezkedett, e koncepció „objektivista” fölfogásának síkjára. Így a maga módján végül is nagyon közel került a kultúr- és államnemzet megkülönböztetéséhez.

„Egy politikailag önálló nemzetnek bizonyára nincs semmi oka arra, hogy gondoskodjék a nyelv megóvásáról, önmagát inkább politikai, semmint nyelvi szempontból tekinti nemzetnek, úgymint pl. az angolok. Egy angol számára a nemzet bel- és külpolitikai, gazdasági és társadalmi kérdés. Mi csehek sokkal kevésbé érezzük a politikait, számunkra a nemzet inkább erkölcsi személyiség.”⁵

De Masaryk rögvest módosítja a nemzet e statikus, „objektív” fölfogását: olyan fogalmak, mint a nemzeti lét, nemzeti mozgalom, nemzeti tudat már a modern korra utalnak; a tudatos nemzeti közösség pedig olyasvalami, amit meg kell alkotni; *verité à faire*. Minden nemzetnek megvan a maga föladata – folytatja –, ismernünk kell ezeket a föladatokat, föl kell rájuk készülnünk, s a legjobb tehetségünk szerint kell őket teljesítenünk. „Az emberiség célja, hogy a valódi emberiséghez, humanitáshoz emelkedjen, amely a műveltségben és az erkölcsiségben ölt testet.”⁶ A nemzetnek, amely méltó erre az elnevezésre, teljesítenie kell e föladatokat. Ezért olyan hangsúlyosak Masaryknál a munka, a műveltség, a tudomány, a kultúra, a vallás, az erkölcs fogalmai. „A humanitás, a szlávság, ill. a cseh nyelv határozatlan és egyoldalú programjából kell szükségképpen kiindulnunk, s ki kell munkálnunk a humanitás programját gazdasági és szociális programmá, a gyermek-, nő-, és iskolakérdés szabályozásává.”⁷ Ez annál is sürgetőbb, minthogy a nemzetnek – kis nemzetként – csak csekély „külső” eszközök állhatnak rendelkezésére. E mélyreható emancipáció vár most tehát a csehekre: „Nemzeti önérzetünk még nem kiteljesedett. Most minden korábbinál jobban össze kell fognunk erőinket, az egyes népelemeket.”⁸

Masaryk tisztában volt a „politikai” és a „nyelvi-kulturális” nemzet közötti különbséggel. Ám az államiság kérdése, az „államnemzet” koncepciója alárendelt szerepet játszott nála. Nem pusztán azért, mert nem gondolt Ausztria–Magyarország szétdarabolására, hanem azért, mert az államot, szemben a nemzettel,

⁵ Masaryk: *Problém*, 7. o

⁶ Uo. 10.o.

⁷ Uo. 35. o.

⁸ Uo. 28. o. A cseh-szlovák problematika szempontjából érdekes, hogy Masaryk éppen ebben az összefüggésben fogalmazta meg az egységes „csehszlovák” nemzet eszméjét. „Gondoljuk csak meg egyszer, hogy tudatunkban a csehek, morvák, sziléziaiak, sőt a szlovákok is mennyire megosztottak. Kétmillió cseh a Magyar Királyságban! Havlicek azt akarta, hogy új impulzusokat kapjon kulturális életünk Szlovákiától. Romantikus gondolatnak tűnik ez, pedig nem az – hiszen nem mondhatunk le nemzetünk harmadáról.” Uo.

mesterséges szervezeti formának tartotta. Szerinte a nemzetállamok a történelemben inkább kivételt jelentenek. „Mind a mai napig szinte nem is léteztek nemzetállamok. Ausztria soknemzetiségű, s Itáliát leszámítva nincs is olyan állam, amelyben az állam és a nemzet fedné egymást. Montenegró, Szerbia, Oroszország, Németország, Franciaország és Spanyolország nemzetiségi értelemben kevertek.” De a nemzeti érzés feltörekvőben van. „Mind világosabbá válik, hogy a nemzet az emberiség természetes közege, s hogy az emberiségnek nem állami, hanem nemzeti értelemben kellene megszerveződnie.” Illetve: „Államjogról beszélünk, de sürgetnünk kell, hogy a nemzet jogáról is szó essék.”⁹

Az állami önállóság kérdését e fejtegetésekben zárójelbe helyezi, de a „nemzetállamhoz vezető út” kérdése mégis nyitott, s a háború alatt egyre inkább támogatta a nemzeti függetlenség gondolatát. Ebben az összefüggésben jellemző, hogy Masaryk nem szorítkozott a „természetjog” álláspontjára (amely kategoriálisan megfelelne a kultúrnemzetnek), hanem a „történelmi jog”, ill. „államjog” olyan szintézisén fáradozott,¹⁰ amely képes lenne előkészíteni a talajt államnemzet létrehozatalához.

Az önálló csehszlovák állam későbbi koncepciója ill. a nemzetállam megteremtésének kísérlete mélyen a kultúrnemzet fogalmában gyökerezett, melyet már a világháború előtt kidolgozott; e koncepció már akkor szétrobbantotta egy pusztán „patrióta értelmezés” szűk elméleti kereteit.

Masaryk „kultúra”-n sokkal többet értett, mint pusztán a szellem olyan alkotásait (speciálisan „cseh” irodalom, tudomány, műveltség stb. értelmében), amelyek a nemzetnek jelleget adnak; ebben a fogalomban sokkal inkább nemzetek fölötti, kulturális értékeket ill. produktumokat foglalt egybe. Masaryk fölfogásában tehát a nemzet csak akkor nyeri el valódi jelentőségét, ha képes nemzetekfölötti kultúra, általános emberi értékek megvalósítására. A nagyon is „cseh központú”-nak tűnő posztulátum, „Az emberiség eszméjének cseh megfogalmazása”¹¹ Masaryknál nem cseh-messianisztikus jellegű. Inkább azt akarja ezzel kifejezésre juttatni, hogy a „cseh mivolt” (Tschechentum) eszméjét általánosan emberi magasságra kell emelni. Ám e nem túl logikus megnyilatkozásai csak akkor válnak megragadhatóvá, ha a cseh kérdés egyúttal „vallási kérdés”, a „lelkiismeret kérdése”, „erkölcsi kérdés”, az egész világra kiható jelentőségű kérdés lesz. Így válik érthetővé az „örökkévalóság”-ra történő visszatérő utalása (sub specie aeternitatis). A nemzeti problematika e nagyívű koncepcióját szem előtt tartva ítélnéljük meg csak igazán Masaryk elítélő megnyilatkozásait a nemzeti összezőrdülésekkel, súrlódásokkal kapcsolatban, melyeket gúnyosan hiteltelen mártírkodásnak nevez. „A humanitás és a nemzeti kérdés a lelkiismeret kérdése, mégpedig minden egyes ember lelkiismeretének kérdése.... Nem hiszek a nemzet

⁹ Uo. 14. o.

¹⁰ Kovtun, Jiri: *Masaryk győzelme. A háború végének története*, Toronto 1987, 45 és 50.o.

¹¹ Masaryk: *Problém*, 21. o.

szentségében.”¹² S 1892-ben, amikor fellépett a cseh nemzeti önállóságért, önrendelkezésért¹³, nem felejtette el nyomban hozzátenni: „Ami megmenthet minket, az az erkölcsiség, a művelődés. A politikai önállóság is csupán eszköze a valódi nemzeti létnek.”¹⁴

Erazim Kohár a masaryki nemzetfilozófia e jellegzetességét a nemzeti identitás „zárt” etnikai tudata, valamint az erkölcsi tudat közötti megkülönböztetés segítségével értelmezte. „A cseh mivolt (Tschechentum) nyílt, a világ felé forduló, humanista. Számára a cseh nemzet ideálja egybeforrott a demokráciával, miközben különös figyelmet fordított az emberre; a saját nemzet iránti szeretet mellett a többi nemzet iránti nyitottságra.”¹⁵

Masaryk álláspontját aforisztikus tömörséggel úgy határozom meg, hogy számára nem létezett „a cseh kérdésre adott cseh válasz”. Szemléletmódjának változása mellett ebben látom gondolkodásának állandó elemét, s ez jelenti egyúttal a legfőbb ellenérvet is minden nacionalista ízü interpretációval szemben.

Szakítása Ausztria Magyarországgal, ill. az önálló csehszlovák állam megteremtése érthető módon jelentős hangsúlyeltolódásokat eredményezett, noha ennek már korábban voltak jelei. Kísérletekről van szó, nemzetállam, vagy nemzeti elven nyugvó állam megalkotásának kísérletéről, továbbá a kultúrnemzet államnemzetté alakításának szándékáról. A masaryki nemzetfilozófia fejlődését jól illusztrálja a *Nová Evropa* (Új Európa) című műve, mely 1917-18-ban jelent meg, tehát igen fontos történelmi pillanatban, az események közvetlen alakító befolyására.

E műben Masaryk a nemzeti közösség természetes adottságának (herderi) gondolatához csatlakozik, s ezt a nemzetállam elvére vonatkoztatja. Az emberiség megszerveződésének képzetéről áttér a nemzetállamok világszervezetének eszméjére. Az állam továbbra is külső, mesterségesen „megszervezett hatalom”, amely erőszakra és elnyomásra támaszkodik (főként az osztrák–magyar, porosz, cári birodalom, ill. a bolsevik állam lebegett a szeme előtt), ezért az állam fölépítésével kapcsolatban új, demokratikus formákat tartott követendőnek.

Ezzel összefüggésben csak a legfontosabb változásokat tekintem át. Azoknak az általános, emberi, humánus értékeknek a fejlődése, amelyek a háború előtt egy meghatározott gazdasági, társadalmi, kulturális és szellemi programban koncentráltak, s amelyekhez a cseh kultúrnemzet fogalmát kapcsolta, a demokrácia programjában öltöttek testet. A „teokrácia–demokrácia (antropokrácia)” szemantikai ellentét segítségével, amelyet már az első világháború előestéjén

¹² Uo. 15. o.

¹³ Kovtun, Jiri: *A szó Masaryk képviselő Úré*, München 1985, 65. o.

¹⁴ Masaryk, Tomáš G.: *A cseh kérdés. A nemzeti újjászületés reményei és törekvései*. Prága 1969 174 és 200. o.

¹⁵ *Nemzetek, nemzetiségek és etnikai csoportok a demokratikus társadalomban*. Pozsony–Prága 1991, 105. o.

az Oroszországról és Európáról írott tanulmányában¹⁶ kidolgozott, értelmezi a világháború ill. a háború utáni fejlődés lényegét. E világméretű folyamatba illeszti a cseh nemzet függetlenségi mozgalmát, mégpedig a demokratikus fejlődési tendenciába.

Az államok nemzeti elvű fölépítésében a demokratizálódást fontos tényezőnek tekinti. Ha az egyes ember függetlensége, a gyöngé, védtelen emberek védelme jeleníti meg a humanitás és a demokrácia eszméjének megvalósulását, akkor mindez éppúgy érvényes a kis nemzetekre, valamint a társadalmilag gyöngé csoportokra is, mint amilyen például a munkásság. A nemzeti mozgalmakat ill. a nemzetállamok létrejöttét Masaryk ezen általános demokratizálódási és humanizálódási folyamatnak tekinti. Hogy méltók legyenek a nemzeti létre, e közösségeknek demokratikusnak kell lenniük, tehát tiszteletben kell tartaniuk a nemzetek fölötti, általánosan emberi, erkölcsi, sőt vallási értékeket (Jézust és nem Caesart), vagyis nemcsak politikai, állami ill. jogrendszert kell kiépíteniük, hanem deklarálniuk kell egyfajta világnézetet, életformát és erkölcsi-morális alapelveket is: vagyis a demokráciát, mint „sub specie aeternitatis” életet. Más szavakkal: méltó nemzetállamnak kell lenniük, s ez olyan magas szintű kultúrnezetet jelent, amely már túllép saját szűk nemzeti érdekein.

Itt persze nyomban fölmerül a kérdés, milyen módon kell az új nemzetállamnak megfelelő államszervezetet létrehozni. Rendkívül tanulságos, hogy Masaryk az „Új Európa”-ban már nem csupán a „cseh kérdéssel” foglalkozik, a kardinális probléma itt már sokkal inkább a cseh tartományok (böhmische Länder) és Szlovákia viszonya. Megállapítja, hogy „de facto minden öntudatra ébredt nemzet saját államiságra törekszik”¹⁷, de a legtöbb korabeli, újjáalakult állam nemzetiségi értelemben nem egységes. Nyilvánvalóan az új Csehszlovákiában erős nemzetiségi kisebbségek élnek majd. Masaryk ismeri az „államnemzet” és a „politikai nemzet” fogalmait. A probléma megoldásának egyedül lehetséges módját abban látja, hogy az államnemzetet mint többségi és uralkodó nemzetet kell létrehozni: „A nemzeti értelemben kevert államokban az egyik nemzet az uralkodó államnemzet. A német államjogi irodalomban gyakran használják a »politikai nemzet« fogalmát, hogy így jelöljék az összes polgárt egy nemzetiségi értelemben kevert államban, vagy éppen az uralkodó nemzetet.”¹⁸

Nem marad más hátra, mint hogy a „csehszlovák nemzet”-et államnemzetté nyilvánítsa. Ebben az összefüggésben hivatkozik történelmi jogokra is: „A cseh tartományoknak (Csehország, Morvaország, Szilézia) történelmi joguk van az önállóságra, joguk van az általuk megalkotott államra. Ezenkívül természetes és történelmi joguk van a magyarok által brutálisan elnyomott Szlovákia betagolására

¹⁶ Masaryk, Th.G.: *Oroszország és Európa. Tanulmányok az oroszországi szellemi áramlatokról*, Jéna 1913.

¹⁷ Masaryk, Tomáš G.: *Új Európa. A szláv álláspont*, Prága 1920, 70. o.

¹⁸ Uo. 71, 74. o.

is. „A szlovák archaikus dialektus a morva és a közép-cseh, a prágai mellett.” Rokon nyelvekről van tehát szó, így a „nemzeti és állami egységet a szlovák használata egyáltalán nem veszélyezteti”. A többséget alkotó államnemzetről, mint az önálló államnemzet támasztékáról beszél, s egyáltalán nem asszimiláló törekvésekről. Ez már abból is kitűnik, hogy Masaryk a *Nová Evropában* a „csehek és szlovákok” kifejezést használja. „Mi helyénvalóbb, hogy 9 millió cseh és szlovák fölött a németek, vagy hogy 3 millió német fölött a csehszlovákok uralkodjanak?”¹⁹

A masaryki nemzetfilozófia következményeiben olyan államnemzet megalkotásához vezetett, melynek alapelveit a polgári demokratikus társadalom (société civile) alkotta, mely nemzetekfölötti, humánus és demokratikus normákhoz igazodik. Így olyan állam jönne létre, amely nyilvánvalóan Európa ezen részének legdemokratikusabb állama, mely azonban mégis egyfajta kis Ausztria Magyarország, ahol tehát jelentős kisebbségek élnek. Az uralkodó államnemzet nem homogén – *de facto* a cseh nemzeté a döntő szerep. Nem meglepő, hogy a cseh történelem masaryki értelmezését, mely az uralkodó államideológia támasza lett, a szlovákok és a nemzeti kisebbségek sem tudták elfogadni. Noha a két világháború közötti Csehszlovák Köztársaság végzetes külső, s megoldhatatlan nemzeti, társadalmi válságok hatására összeomlott, Masaryk nemzetfilozófiája mégis megpróbálta megalkotni a polgári demokratikus társadalom koncepcióját, mely azonban maradéktalanul nem feleltethető meg a „kultúrnemzet”, „államnemzet” kategóriáinak, s amely a maga módján összeolvasztja a nemzet nyugati és kelet-közép-európai elméleteit. Ezért nem tartom teljesen helyénvalónak, hogy Roman Szporluk, Masaryk programjával kapcsolatban, az „emberarcú nacionalizmus”²⁰ kétségkívül szellemes elnevezését használja, mely két értelmezést is megenged. Vagy hagyományos értelmű nacionalizmusra gondolhatunk, persze bizonyos sallangokkal, vagy a nacionalizmust ezen megfogalmazás szerint olyannyira be kellene tagolnunk az általánosan emberi és demokratikus értékek vonatkozási rendszerébe, hogy így a minősége megváltozna. S ha ez lenne Masaryk tényleges álláspontja, akkor inkább a „nemzettudat kialakításának koncepciója”-ról beszélhetnénk.

A nemzettudat és a nacionalizmus közötti viszonyral foglalkozott Mirko Novák is²¹, aki Lemberg nacionalizmussal foglalkozó tanulmányára is kitért.²² Novák kritikai ellenvetései Lemberg nacionalizmus-meghatározására koncentrálnak, noha munkáját összességében pozitívan értékeli: „az emberi szerveződés

¹⁹ Uo. 160, 165 o.

²⁰ Szporluk, Roman: *The Political Thought of Thomas G. Masaryk*, New York 1981 (East European Monographs 85).

²¹ Novák, Mirko: „A nacionalizmus és a nemzettudat problematikájáról”, *CsCH* 18 (1970), 609–620. o.

²² Lemberg: *Nacionalizmus*.

egyik legalapvetőbb konstrukciós elve a nacionalizmus.” Novák túlságosan tágnak tartja a lemergi nacionalizmus-fogalmat, „e fölfogás bizonyos fokig elfedi a nacionalizmust a kohézió többi, társadalmilag éppoly hatékony formáival való strukturális, funkcionális és tipológiai hasonlósága révén”. Persze fontos tanulmányoznunk e formákat, de ezek nem mondanak semmit arról, hogy „vajon itt olyan jelenségekről van-e szó, amelyeket antropológiai perspektívában kell észlelni, vagyis olyan szemszögből, amely differenciál negatív és pozitív, az emberi értékek és az emberi egzisztencia területének jelenségei között”²³ Novák mint esztéta s az axiológiai problémák iránt fogékony kutató – Masarykhoz hasonlóan – éppen ezért az axiológiai dimenziót tolja előtérbe. Elutasítja a nacionalizmus leszűkítését túlzásaira, határozottan megkülönbözteti a „nemzeti tudat” és a „nacionalizmus” fogalmait. Megkísérli tisztázni, hogyan jön létre egy meghatározott emberi csoport adott egzisztenciális állapotából a beállítódás, a korszakról-korszakra változó értékek közössége, hogyan szilárdul meg ezen közösség a kifejlődő közös nyelv révén, ill. hogyan integrálódik különféle mítoszok, ideológiák segítségével, míg végül aztán eljut arra a fokra, amikor már a történelmi összetartozás tudatát nemzeti tudatnak lehet nevezni. Fontos, hogy e csoport önmagát e tudatban ne észlelje – fenomenológiailag szólva –, ne gondoljon önmagára, értelmére és céljára irányultan, hanem azokra a beállítódásokra, jelentésekre és értékekre, amelyek a csoportot egyesítették, s melyeknek nem nemzeti, hanem nemzeten kívüli és nemzeten felüli sajátosságuk van. Ebben van tehát az alapvető axiológiai különbség a nacionalizmus – amely önmagát konstituálja – és a nemzettudat között, mely minden kulturális és emberi érték előtt nyitott.²⁴ A továbbiakban Novák így folytatja: „Erről az állásponttól, amennyiben a nemzeti tudatot a nemzeti egzisztencia fő ismertetőjegyének tekintjük, a nemzet értelme nem lehet egyéb, mint egy újból és újból előálló kultúrpolitikai és általánosan emberi feladat, s teljesítésének folyvást megújuló politikai felelőssége. Nem könnyű megmondani, hogy ennek a feladatnak a megoldásában, s az egymást követő generációk felelősség- vállalásában megállapítható-e előrehaladás. Filozófiailag talán nem, de erkölcsileg mégis kényszerítő, hogy ez az arculat, amelyet minden generáció megmutat a világnak, ne grimasz vagy éppen kínos fintor legyen.”²⁵

A fentiekkal kapcsolatban érdemes idézni Bednár fejtegetéseit is: „A herderi koncepció elmélyítése Masaryknál azon alapul, hogy minden individuum, ill.

²³ Novák, uo. 611. o.

²⁴ Uo. 619. o.

²⁵ Uo. 620. o. Novák érvei a nemzet „nem-önmagától értődőségének” (Kundera) kontextusához tartoznak, s a nemzeti tudat mint értékalkotó folyamat (vérité à faire et refaire) fölfogására utalnak. E szemléletmód összehasonlítható a masaryki nemzeti lét nemzetek-fölötti „axiomatikájá”-val, ill. Kohár nemzet és nemzeti tudat erkölcsi koncepciójával.

minden individuális vallásos orientáció elvi azonosságát hangsúlyozza. Itt annak az azonosságnak a követelményéről van szó, amely az individuális beállítódás, étellel és a világ értelmével kapcsolatos pótolhatatlanságán alapul. Masaryk filozófiai törekvése fenomenológiailag az individuális, természetes világok specifikus koncepciójának tekinthető, amely az élet mozgásának értelmére irányul. Filozófiai koncepciójából egyúttal levezeti az ésszerű interszubbektivitást, amelyet fogalmilag vallásos demokráciaként ragad meg. Csak ebből a szempontból tekinthető Masaryk demokrácia-fölfogása életszemléletnek." A csehszlovák problematikához pedig a következőket fűzi: „A csehszlovák nemzet fogalmának nincs etnikai értelemben egységes jelentése, ez szellemi-kulturális jellegű, a politikai és adminisztratív értelemben egységes állam alapja." Végül Bednár megállapítja: „E koncepció szándékait követve megállapíthatjuk, hogy a csehszlovák nemzet egymásrataltsága erejének és – egyáltalán nem uniformizált – harmóniájának ösztönző példává kell válnia, Németország és Oroszország közötti térség organikusan föderatív átalakításának kiindulópontjává.”²⁶

A masaryki nemzetfilozófia e túlzó célkitűzéseit egyáltalán nem lehet „nacionalizmus” névvel illetni (legyen az akár „emberarcú” is), e gondolatok inkább a „politika nélküli politika” masaryki koncepciójába illeszkednek: vagyis a politika a morális-erkölcsi megfontolások, a tudományok, a művészet és a kultúra egybefonódásába. Mindez tehát a politikának, mint a tiszta számításnak, avagy éppenséggel valamiféle mítikus fundamentalizmus kísérletének az elutasítását is jelenti, azt hogy alá kell rendelnünk a polgárok érdekeit a magasabb konszenzusnak, a közösség érdekeinek. A politikának így tehát figyelembe kell vennie a nemzetekfölötti, kulturális értékeket is. Masaryk valóban ilyen irányban tevékenykedett. Jellemző, hogy a szamizdat publikációk és a régi rendszer elleni tüntetések szószólói nem a szűkebb értelemben vett masaryki nemzetfilozófiához nyúltak, hanem mindenekelőtt a demokratikus és humanista értékeket, az emberi és a polgári jogokat, az ember szellemi szabadságát ragadták ki gondolataiból. A masaryki filozófiának éppen ez az a dimenziója, amely visszhangra talált Jan Patočkánál a politika és filozófia viszonyával kapcsolatban, melyet „a lélekről való gondolkodás” fogalmában ragadott meg, vagy Vaclav Havelnál a „hatalom nélküli hatalom” koncepciójában, az erkölcs és a politika közötti viszonyról szóló fejtegetéseiben.

Masaryk nemzetfilozófiájában a kicsi–nagy, erős–gyöngye, szegény–gazdag szemantikai ellentéteket alárendeli a „belső” és „külső” szemantikai ellentétnek, ahol a „belső” éppen a nemzetekfölöttit, az általánosan emberi, szellemi-kulturális értéket jelenti, melyet fáradságos munkával, minőségi teljesítményekkel, alkotó cselekvéssel lehet elérni. Nováknál is ezt látjuk: a nemzet nem természetes

²⁶ Bednár, Miloslav: „Az egységes csehszlovák nemzet masaryki koncepciójának filozófiai alapja, aktuális jelentősége”, in: *Národy* 1991, 31–33. o.

képződmény, nem létének pusztá állítása, hanem a nemzet az, amiért, ahogyan és amely célból ez az adottság létezik.

Nacionalizmus, sztalinizmus és a történelemfilozófiai vákuum

A második világháború után igen hamar megghiúsult az a kísérlet, hogy kapcsolódva a masaryki hagyományokhoz, helyreállítsák a demokratikus csehszlovák köztársaságot, s az adott körülmények között létrehozzák a „szocializmus csehszlovák útját”-t. Ezzel összefüggésben figyelemre méltók Lemberg fejtegetései a hagyományos nacionalizmus és a sztalinizmus viszonyáról. A nemzeti történelem marxista–leninista értelmezései a későbbi népi demokráciákban Lemberg szerint²⁷ nem voltak teljesen eredménytelenek. Ezt azzal magyarázza, hogy a risorgimento nacionalizmusban (a cseh tartományokkal kapcsolatban Frantisek Palackýra utal) egyfajta történelemfilozófiai vákuum keletkezett, amelyet később minden nehézség nélkül ki lehetett tölteni a marxista–leninista üdvtörténettel. Úgy vélem ez az izgalmas gondolat olyan összetett problémát vet föl, melynek tisztázásához, figyelemmel a csehszlovák föltételekre, Masaryk nem kerülhető meg. Masaryk ugyanis nemcsak Palacký koncepciójához kapcsolódott (kritikusan), hanem ki is tölti a Palacký és az 1948 közötti történelmi vákuumot, mégpedig a lehető legtökéletesebben. Nem tudom felbecsülni a „keleti tömb” többi országában e vákuum „mérteit”, Csehszlovákiában azonban a cseh, ill. a világtörténelem masaryki felfogásának jelentős befolyása volt a széles nemzeti tudatban, az állami ideológiában, a történetírásban.

Az 1948 utáni rendszer lényegében alig használta a nemzeti történelem marxista–leninista interpretációját, hanem megpróbálta a cseh történelem néhány általánosságban fölfogott fogalmát céljaihoz igazítani. A huszitizmust, a nemzeti újjászületést, valamint Komenskýt, Havlíčeket, Palackýt és Masarykot arra használták föl, hogy a kommunistákat mint a cseh nemzet haladó hagyományainak örököseit mutassák be. Nem véletlen, hogy éppen a Masaryk-tanítvány Nejedlý végzi el ezt a látszólag szerves „baloldali” módosítást, mely szerint csakis a kommunisták teljesíthetik be a cseh történelem értelmét, azáltal hogy megerősítik demokratikus és humanista hagyományait, kiszélesítik a „társadalmi dimenzió”-t, a „reális demokráciát”-t, a „reális humanizmus”-t. S eközben – mintegy a masaryki gondolkodás stílusában – érdekes ideológiai átértelmezésre is sor kerül: a nemzeti gondolatot ismét magasabb, nemzetekfölötti értékrendszerhez kötik. Most nem a szövetséges szabad államok szellemi-kulturális demokráciájáról van szó, hanem a világproletariátus, jelesül a Szovjetunió vezette szocialista közösség internacionalista ideológiájáról.

Az egyszerűsítés és félreértések elkerülése végett a következőket szeretném megjegyezni: Masaryk szerint a világ teokráciából a demokrácia felé halad, s ez

²⁷ Lemberg: *Nacionalizmus I*, 245 sk. o.

utóbbin az „állandóan reformálandó demokrácia” értendő, amely nem pusztán egy új társadalmi rendet jelent, hanem új világszemléletet, új életmódot, új erkölcsöt stb., s ami a legfontosabb, új embert.

E történelemfilozófiai fejlődés a következőképpen egyszerűsíthető: feudális abszolutizmus (teokrácia) – fejlett polgári demokrácia (a masaryki demokrácia) –, szocialista demokrácia (szélesebben kiépített, forradalmi módon átalakított demokrácia), amely egyebekben új társadalmi rendszert is jelent, újfajta emberrel, új életmóddal egyetemben. A régi öntőformába (a nemzeti, általánosan-emberivel való kapcsolatának gondolati toposzába) most egészen másfajta olvadékot öntenek. E zavaros vegyületekről a behatóbb vizsgálat kimutathatná, hogy ez egyike volt azoknak a tényezőknél, amelyek miatt a cseh tartományokban olyan akadálytalan volt a kommunista ideológia térnyerése a köztudatban és a társadalomtudományokban. Másfelől azonban e gondolatok kialakítottak egy bizonyos intellektuális teret, amelyben a hivatalos korlátokat fokozatosan át lehetett hágni.²⁸ Egyébként érdemes megjegyezni azt is, hogy a Masarykra való hivatkozás az „emberarcú szocializmus”-sal kapcsolatban teljességgel megfelel logikájának.

Mindez nagyon érdekes téma. Itteni fejtegetéseinkkel összefüggésben néhány igen fontos kérdés adódik. Vajon a régi rendszer bukása után Csehszlovákiában, csakúgy mint a „keleti tömb” többi országában nem jön-e létre újra az a történelemfilozófiai vákuum, amelyről fentebb már szó esett? Vajon nem viseljük-e valamennyien a masaryki nemzetfilozófia belső ellentmondásainak terheit, vajon nem mondott-e végérvényesen csődöt e filozófia, nem hamisak-e történelemfilozófiai fejtegetései? Ideálok (tisztá ész, az elmélet), avagy reáliák (a történelmi folyamatok, a gyakorlat) antinómiáival van-e dolgunk?

Már e tanulmány elején utaltunk arra, hogy a nemzet masaryki fogalmában néhány, egymással alig összeegyeztethető álláspont keveredik: a nemzet természetes közösség, másrészt azonban mégiscsak meg kell alkotni. A nemzet létrejövetelének küszöbén áll, de már vannak feladatai, sőt ezekben a gondviselés szándékait is felismerhetjük. Az állam mesterséges közösség, ám az állami önállóság mégis a nemzeti törekvések természetes folyománya; a kultúrnemzetnek államnemzetté kell válnia; a nemzetállam nem lehet nemzeti, hiszen soknemzetiségű; a cseh nemzetállam nem elég erős ahhoz, hogy betöltse uralkodó helyét, ezért kell megalkotni a csehszlovák államnemzetet, a nemzeti „aprómunka” itt és most „sub specie aeternitatis” elvégezendő feladat; a valóban nemzeti tulajdonképpen nemzetekfölötti.

A masaryki nemzetfilozófia (vagyis a cseh történelem) „teherbíróképességéről”, belső ellentmondásairól már sokat vitatkoztak Masaryk életében is. A „Prágai Tavasz” idején e viták ismét föllángoltak, ám különösen hevessé a húszéves

²⁸ Ezt a kettősséget Schmidt-Hartmann a csehszlovák történetírás példáján meggyőzően kimutatta: „Negyven év történelemtudománya a szocialista Csehszlovákiában. A gondolkodás változása és folvatatossága”, *Historické listy* I (1991), 48–53. o.

„normalizálódás” ígája alatt váltak. Várható, hogy a közeljövőben ismét fellángolnak. Itt nem kívánok részletes áttekintést adni e vitáról, mivel az emigrációban vagy szamizdatban megjelenő terjedelmes irodalomnak csak egy része áll rendelkezésemre, ezért csak azokra a problémákra szorítkozom, amelyek közvetlenül kapcsolódnak itteni fejtegetéseinkhez.

Elsőként a történészek számos ellenvetését kell megemlítenünk; kritikájuk mind Masaryk huszitizmussal, mind általában a reformációval kapcsolatos megállapításaira irányul, a cseh reformáció és nemzeti újjászületés kontinuitására szüntűgy, mint Bolzano eszméinek alábecsülésére. Általános jellegű ellenvetések érik Masaryk egyoldalú, a cseh történelem túlságosan is szelektív interpretációját, azt, hogy Masaryk rosszul helyezte el a cseh tartományok történetét a régió egészen belül. Jogos kritika éri a német, valamint a katolicizmus inspirálta kultúra félreismerése miatt, a protestáns fejlődési ívhez való egyoldalúan elfogult kötődését stb.

Bizonyos választást, a tudományos tárgyak kiválasztását minden történésznek el kell végeznie. Ami Masaryk választását illet, nos nála a filozófus és a történész eljárása között is különbséget kell tennünk. Masaryk művei nem szigorú értelemben vett történészi szakmunkák, hanem történelemfilozófiai fejtegetések. Ugyanakkor a filozófusnak is tiszteletben kell tartania a történelmi tényeket, s néha bizony Masaryknál félreértésekbe ütközünk, amelyeket Vaclav Černý – Masaryk, Salda fölött gyakorolt kritikájáról írott művében²⁹ – az „ideogram” fogalmával próbált meg értelmezni. Amit Černý az „Isten munkásai és bábjai” című regény szemléletmódjáról kifejt, kiterjeszthető egyáltalában Masaryk irodalmi művekhez, történelemhez, sőt a filozófia történetéhez való viszonyára is. „Ideogramok”, azaz olyan fogalmi rövidítések, amelyek bizonyos ideális vagy erkölcsi minőségeket képviselnek, s ezeket nem csupán Salda hőseinél alkalmazza, de ugyanígy a „Faust”-ban, Dosztojevszkij Raszkolnyikovjában, Garborgnál, Musset-nál. A filozófia történetében pedig Comte, Hume, Hegel, Machiavelli, a cseh történelem bizonyos személyiségei (Hus, Comenius, Kollár, Havlíček, Palacký), vagy egész korszakok (Cseh Testvérek, reformáció, nemzeti újjászületés) mind azok, ideogramák Masaryknál. Ezek a forradalom, az apátia, a nihilizmus, a titanizmus, a fejlődésbe vetett hit ideogramái, a szkepszis, a humanista és társadalmi eszmék, a nyelvi kulturális nemzetfelfogás, a „fejek és szívek forradalma” módszerének ideogramái. Tehát bizonyos tipikus jelentésrövidítések, melyekből Masaryk a dolgokat egymással összekötő, egységbe foglaló mozaikot, folyamatos gondolatot alakít. Ilyen értelemben konstrukciókról, projekciókról vagy

²⁹ Černý, Vaclav: „F.X.S.–T.G.M.”, *Host do Domu* 14–12 (1967), 8–23. o.

– élesebben fogalmazva – „elbeszélésekről”, üdvtörténetről (Strítecky) van szó, hasznos nemzetalkotó mitológiákról (Schmidt-Hartmann).³⁰

A „statika” híveként (hiszen „dolgokról” beszél és nem fejlődésről; szerinte az emberek olyanok, amilyenek mindig is voltak), s a túlzó historicizmus ellenfeleként főleg filozófiai-historicista érvelést alkalmaz, ami ugyancsak ellentmondásos. A nemzet művelésében ennek az érvelésnek éppoly fontos szerepe van, mint a művészetben (Smetana, Ales), amennyiben ők is gazdagon merítettek mítoszokból, legendákból, mondákból.

De itt nemcsak ideálok (a tiszta ész, az elmélet), hanem valós jelenségek antinómiáiról van szó. Kren az osztrák politika és a „német kérdés” tág összefüggésében utal arra, hogy a cseh politika sokoldalú és többértelmű történelmi szituációkban az ún. „pozitív politika” („pozitivizmus”) és a „radikálizmus” között mozog, s hogy a pozitivista áramlaton belül is vannak ellentmondások.³¹ Hasonlóan hézagos kontinuitást fedezett fel Hoffmann Masaryk reformhoz és forradalomhoz fűződő viszonyában³²; Masaryk egész műve szerinte a „hatás lehetőségei” ill. az integrált nemzeti emancipációs stratégia hatástalanságának példázata, a „nemzeti elv győzelmének és tragédiájának” megtestesülése, amely Masaryknál végül is a „felvilágosult nacionalizmus” alakjában ölt testet.³³

A nemzetfilozófiát, a nemzettudatot és a nacionalizmust talán leginkább az egykori szovjet tömb szétesése ösztönözte, amelyet az önálló nemzetállamok visszaállításának (avagy éppen megalkotásának) kísérletei, nemzeti mozgalmi kísértek. A mélység és a társadalmi súly vonatkozásában ezek a változások az első világháború, az orosz forradalom utáni helyzettel hasonlíthatók össze, illetve a második világháború következményeivel, a gyarmati rendszer fölbomlásával. Masaryk 1917 utáni írásainak fényében ma is „Új Európáról”, „világforradalom”-

³⁰ Strítecky, Jaroslav: „A csehszlovákizmus ma: amire emlékszünk, s amit elfelejtettünk”, *Národy* 1991, 19–25. o. – Schmidt-Hartmann, Eva: „The fallacy of realism: Some problems of Masaryks approach to Czech national aspirations”, In: *T. G. Masaryk (1850–1937)*, London 1990, 130–150. o.

³¹ Kren, Jan: „A nacionalizmus alternatívája. A cseh pozitív politika és kelet-közép-európai párhuzamosai”, *Historické listy* 1 (1991), 18–33. o.

³² Hoffmann, Roland: *T. G. Masaryk és a cseh kérdés I.* (1988), 287–294. o.

³³ Uo. 451. o. Ezzel kapcsolatban utalok a következő megfogalmazásra, amely igen jellemző Hoffmann jellemzéseire: „De azáltal, hogy Masaryk e partikulárisan nemzeti cseh kérdést nemcsak állami kérdésként fogalmazta meg, hanem tudatosan univerzális kérdésként is, így az inkább implicit-integrált nacionalizmus megfogalmazása szembeötlő módon különbözik egy programatikus-integrált nacionalizmus formájától, mely explicit módon, mint ilyen manifesztálódik ... Azáltal hogy Masaryk az állami koncepciót elvetette és sajátját univerzális kritériumok alapján akarta azt kialakítani, nemcsak egy explicit programatikus-integrált nacionalizmustól különbözik hivatkozott módon, de álláspontjának valamennyi partikuláris nacionalizmustól való eltérés látszatát is adta.” Uo. 21. sk.

ról, a „teokrácia” (teokratikus rendszerek) demokrácia általi legyőzéséről van szó. Ez az egész történelmi folyamat persze aligha vezethető le az uralkodó ideológiai víziók összeomlásából; inkább mély szociális, gazdasági és kulturális mechanizmusokra kell gondolnunk. Fölmerül másrészt az a kérdés is, hogy vajon a nemzeti mozgalmak eddigi periodizálása, a nacionalizmus hagyományos tipológiája kielégítően tudják-e értelmezni ezeket az új nemzeti mozgalmakat, sokoldalúságukat, ellentmondásosságukat.

Jan Keller „Nacionalizmus mint a demokratizálódás nem várt következménye” című művében³⁴ ezekre a kérdésekre keresi a választ. Keller a jelenkori kelet-európai nacionalizmusok formáit a klasszikus nacionalizmus („a harmadik rend emancipációja”), a marginális kisebbségek (a fejlődő országokban), s a harmadik világ (ahol a nacionalizmus a szétforgácsolódott közösségek integrációjának felülről rendelt államideológiája) nacionalizmusaiból összeálló keverékének tartja. A kelet-európai válság terjedelme Keller szerint abban összegezhető, hogy „itt egyetlen mozgalomban mindegyik tényező összefonódott egymással, melyek a történelemben eddig egymástól elkülönülten jelentkeztek, s a nacionalizmus különböző történelmi formáit eredményezték”. Keller a tényezők ezen felhalmozódását azzal magyarázza, hogy az egykori szovjet tömb országai olyan rendszert hagytak maguk mögött, amely egyfajta monarchista „pótszisztem”, s e tekintetben majdhogynem összevethető a helyzet a fejlődő országokéval. Ilyen előfeltételek közepette jött létre „a nyílt messianizmus, valamint a hatalmi elitek hideg számításából az a forma, amely a klasszikus nacionalizmus fejlődését is jellemezte”.

Ma tehát nemcsak az „elaggott nacionalizmus megjelenésformáiról, a XIX. századi túlhaladott koncepciókhoz való visszatérésről van szó: térségünk országai magába a XIX. századba lépnek vissza (egyébként a mai világban a mély stagnálás önmagában jelentős visszalépést jelenthet), ami azért különös, mert a környező világ már a XX. század végéhez közeledik, s e világban intenzív gazdasági, kulturális integrációs folyamatok mennek végbe. Ezzel összefüggésben két körülményt tartok különösen veszélyesnek: 1. A cseh tartományok a maguk korában könnyen el tudtak szakadni Ausztria–Magyarországtól, mivel már fejlett gazdasági potenciállal, társadalmi kapcsolatokkal, politikai-kulturális intézményekkel rendelkeztek (ahogyan ezt Masaryk az „Új Európá”-ban, mint az új csehszlovák állam életképességének példáját idézte), ám a napjainkban létrejövő nemzetállamok „hiánytársadalmak”, sőt fejlett demokratikus intézmények, polgári struktúrák nélküli „perem országok”. 2. Az esetek messze túlnyomó többségében nem homogén nemzetállamokról van szó, hanem nemzetiségi értelemben vegyes államokról. Megismétlődik tehát a történelem: A cseh tartományok elszakadnak Ausztria–Magyarországtól, hogy uralkodó többségi nemzetként kis Ausztria–Magyarországot alkossanak. Amikor ma önállósul Szlovákia, ismét (bár kisebb

³⁴ *Sociologicky casopis* 28/1 (1992)

méretű) Ausztria–Magyarország jön létre. Az egykori Szovjetunió és Jugoszlávia országaiban ugyanezt látjuk. S a nacionalizmus hullámai tovább gyűrűznek ...

Ezen egész világot nyugtalanító jelenségekre azért kellett emlékeztetnem, mert miattuk vagyunk csak most képesek fölsismerni az országainkban lévő történelem-filozófiai vákuumot. Nyilvánvalóvá válik az is, hogy most adódik vissza nem térő alkalmunk arra, hogy ezt a vákuumot – a polgári demokratikus társadalom fáradságosan fölépített és átalakított filozófiája helyett – nemzeti filozófiával töltsük meg, amely az embereket még „természetesebben” és „univerzálisabban” egyesíti, mint a marxista-leninista ideológia. De nem csak erről van szó. A világ ma olyannyira összetett, hogy ezek a jelenségek a nyugati társadalmakra is kihathatnak. A nyugalomnak mindörökké vége, a világ kimozdult sarkaiból. Ezért joggal kérdezhetjük azt is, maga a Nyugat nincs-e történelemfilozófiai vákuumban, s vajon a különféle „poszt”-izmusok dagálya nem csalhatatlan jele-e annak, hogy új fogalmakkal próbáljuk megragadni s leírni megváltozott világunkat?

E fejtegetésekkel csak látszólag távolodtunk el a masaryki nemzetfilozófia vizsgálódásaitól. Ugyanis most sokkal világosabban látjuk, hogy koncepciójának kritikus megítélése nemcsak tényszerű, komplex és modern módszerekkel végzett (strukturális, összehasonlító és heurisztikus jellegű) történelmi vizsgálódásokat igényel³⁵, de a masaryki történelemfilozófiai vízió beható filozófiai vizsgálata ismét aktuálissá vált.

Erre a legfontosabb ösztönzést Patočka tanulmánya adja. Már a háború előtt megjelent tanulmányában („Az európai emberiség lelki válságának értelmezése Husserlnál és Masaryknál”³⁶) megalapozta a masaryki filozófia mélyreható kritikáját. Gondolatainak ellentmondásai a történelmi folyamat cseh-pozitívista, teleologikus értelmezése (amelyet objektivistának nevezhetnénk), s a következtelen módon végiggondolt szubjektivitás, emberi felelősség, aktivitás, döntés filozófiája között van. Patočka akkor még Husserl befolyása alatt állt, így hát az európai történelem humanista téloszának husserli felfogásában érintkezési pontokat látott Masaryk és Husserl között. Heidegger növekvő befolyására megfogalmazta Masaryk történelemfilozófiájával szembeni általános ellenvetéseit, s még élesebben a cseh történelem felfogásával szemben (így mindenekelőtt a „Két tanulmány Masarykról”-ban, valamint az „Eretnek eszmék a történelemfilozófiáról” című művében). Patočka bizonyos „törvények” képzetében, melyeket a történelemnek tulajdonított, s a történelem objektívista-teleologikus, a folyamatosságra irányuló felfogásában látja a döntő ellentmondást Masaryknál. Szerinte leginkább emiatt

³⁵ Ezzel kapcsolatban utalnék például Seibt „Strukturális történelem” című értekezésére, továbbá Schmidt-Hartmann csehszlovák hivatalos és független történészek elméleti előfeltevéseire vonatkozó kritikájára, vö. „A cseh történelem és a cseh történetírás. Beszélgetés Seibt professzorral”, *Historické listy* 1 (1991), 4–5. – Schmidt-Hartmann kritikájával kapcsolatban lásd a 28. jegyzetet.

³⁶ *Kvart* 3/2 (1937), 91–102. o.

hiúsult meg a „cseh nemzeti filozófia” megteremtési kísérlete. Ám itt nem csak Masarykról van szó. Meglepő módon a marxista–leninista történelemfölfogás ugyancsak meghiúsult kísérletét is bevonta a vitába, vagyis a történelemben lévő immanes törvények elképzelését.

Ezzel összefüggésben nem kerülhetem el, hogy a francia fenomenológust, Merleau-Pontyt idézzem, aki Buharin tragikus sorsáról írott tanulmányában találó módon jellemezte a „történelemben írt” teleológia két formáját: a teisztikus és a marxista–leninista formákat. „A vádlottak beismerő vallomása középkori jogelv, mondja Buharin. S ennek ellenére beismeri a maga felelősségét. Azért, mert a középkornak még nincs vége, mert a történelem továbbra is ördögi, mert a történelem gonosz génuszát még mindig nem űzték el, mert még mindig megvan a képessége arra, hogy misztifikálja a tiszta vagy morális lelkiismeretet. Ha az elidegenedés és transzcendencia továbbra is létezik, akkor a pártbéli ellenzék drámája az egyházi ellenzék drámája, éspedig egyáltalán nem azért, mert a kommunizmus vallás, ahogyan azt néha hallani, hanem azért, mert az egyes ember mindkét helyzetben elismeri, hogy az eseményeknek jogi hatalma van, elismeri az egyház gondviselő hatalmát, s a proletariátus történelmi-missziós küldetését, mert elismeri, hogy minden Isten vagy a történelem logikájának tudtával történik, bármennyire nem is képes feltétel nélkül a párt vagy az egyház döntéseit saját érzéseivel elfogadni.”³⁷

Patočka a „Vizsgálódás a cseh nemzeti filozófia és annak meghiúsulása” című művében ebben az értelemben hányta Masaryk szemére, hogy nem tette föl azt az alapvető kérdést, „hogyan gondolható el a történelem az ember mint szabad lény perspektívájából”³⁸, továbbá azt, hogy a világ lényegi moralitása mellett, az erkölcsileg szabad lény kapcsán olyan elemet vezetett be, ami azzal összeegyeztethetetlen. „Masaryk a comte-i objektivista, alapvetően modern naturalista orientáltságú történelemfilozófiára támaszkodik, tehát objektív fejlődéstörvényre, valamiféle „ténylegesség”-re, melynek nincs semmi köze a felelősséghez és szabadsághoz, sőt azzal éles ellentétben áll.”³⁹

Patočkához kapcsolódva Belohradsky (aki egyébként méltatja, hogy az államiságot és nemzeti közösséget etikailag-vallásilag próbálja megalapozni, továbbá hogy a „legitimitás”-nak a „legalitás”-nál nagyobb értéket adott) ezt a látásmódot „happy end story”-nak nevezte. „Az ember vágyakozik a végső nagy felvonásra; a fináléra. Csakhogy a happy end a történelemben vagy a gondolkodásban nem egyéb, mint elbeszélte metafizika, mert szükségszerű módon egy végérvényesen elszenvedett vereség háttére előtt játszódik le minden, ahol a hősiességnek megvan a maga megbecsült helye, s ahol a magasabb érték az alacsonyabb érték látható magányosságával szemben végül felöltheti győzelmi

³⁷ Merleau-Ponty, Maurice: *Humanizmus és terror*, Frankfurt 1966, 109 skk. o.

³⁸ Patočka, Jan: *Két tanulmány Masarykról*, Toronto 1980, 55. o.

³⁹ Uo. 51. o.

mezét. Isten, ördög, cár, igazság, jó, szeretet, tisztesség, nép, Sztalin, az emberiség haladása, forradalom, zborovi csata, szocializmus – e metafizikának ezek a kellékei, melyek az életünkbe vetítettek, s melyek végleges értelmet adnak mindannak, amit megélünk.”⁴⁰

A „kései kor embereinek” egzisztenciális, valamint a nemzet egzisztenciális–történelmi problematikája kapcsolatát ill. a polgári társadalom és nemzetállam közötti összefüggést Belohradskynál a legitimitás és a legalitás megkülönböztetése illusztrálja. Az emberi kapcsolatok állami megszervezése azt eredményezi, hogy „ezen emberi kapcsolatokat, melyek a legitimitás legalitás feletti túlsúlyán nyugszanak, megszervezett viszonylatokra redukálják. Ám az emberi kapcsolatok, amelyek az erkölcsi, vallásos és esztétikai élmények köré csoportosulnak, a tudományos igazság keresése, az erotikus odaadás élménye stb. nem redukálható a legalitásra: a törvény által megállapított igazság nem jelent semmit, éppúgy, miként nem jelent semmit a törvény előírta szeretet vagy barátság. A szociológia elemzi ezeket a szférákat, hagyományosan a »communitas« kifejezéssel illeti őket, s ebben látja a stabilitás fundamentumát. Az, ami egy bizonyos társadalomnak jelleget ad, amely azt megismételhetetlenné teszi, éppen ezen »communitas« kifejeződési formái, amelyekben életünk lényegi része zajlik le.”⁴¹

S itt szembesülünk nemcsak a masaryki nemzetfilozófia egyik centrális problémájával, hanem a nemzetállamok és a nacionalizmus jelenkori problematikájával is. Kende ezt az államnemzet alternatívájának kérdéseként fogalmazza meg⁴², a kelet-közép-európai új államtípus problémájaként, amelyet „nation communautaire”-nak nevez. Fölfogása szerint Kelet-Közép-Európában le kell győznünk az alábbi dogmákat: 1. a nemzet csak oszthatatlan egységben fejlődhet, 2. a nemzet egységes a maga szokásaiban, erkölceiben, hitvallásaiban, történelmi-politikai érzékenységében, 3. a kulturális kötelek elsőbbiséget élveznek a polgári lojalitással szemben, amely a hűség nevében kultúrnemzetté is emelkedhet, 4. minden etnikai-kulturális közösségnek államként kell megszerveződnie vagy úgy kell viselkednie, mintha „külső” nemzet politikai részét alkotná, 5. a haza fogalmán, tekintet nélkül a politikai, területiális definícióra csak kulturális közösség értendő. Kende világosan kifejti ezen országok alapvető ellentmondásait: Nincsenek sem abban a helyzetben, hogy valódi államnemzetet alkossanak, sem pedig abban, hogy „nem-állami” (anti-állami, nemzetfölötti) államot. Nem lát más kiutat, mint a *nation-culture*-t (kultúrnemzetet, melyet *peuple*-nek nevez) és a területi közösség, a törvény és az állampolgárság potenciális részének elválasztását (*nation politique*). A *nation culture*-nak, hasonlóan a valláshoz, az egyéni lelkiismeret ügyévé kell válnia, s ezt a törvénynek kell garantálnia. Kende ezzel a következő centrális követelményt fogalmazza meg: olyan államot kell alkotni,

⁴⁰ Belohradsky, Václav: *A természeti világ mint politikai probléma*, Prága 1991, 58 sk.o.

⁴¹ Uo 119. o.

⁴² Kende, Pierre (Péter): „Quelle alternative à l'Etat-nation?”, *Esprit* 15/10 (1991), 23–30.o.

amelyben két vagy több kulturális közösség (*communauté culturelles*) él, olyan államot, amely a pusztai területi adottságokat intézményeinek értékével az „identifikáció színterévé” avatja. Ezt az államot nevezi *nation communauté*-nak.⁴³ Ha jól értem a szerző fejtegetéseit, akkor olyan értelemben alkalmazhatjuk a legitimitás–legalitás megkülönböztetését, hogy a nemzeti közösségek a többnemzetiségű államokban a legitimitás szférájaként fejlődnek (polgárok együttélése a nemzeti kultúrák pluralitásának természetes világában, szintúgy vallási és más vonatkozásban), s nem kell transzformálniuk a nemzetállam személytelen legalitásába. Szerinte a masaryki nemzetfilozófia perspektívájából megállapítható, hogy demokrácia-fölfogása – amely életforma, az emberi kapcsolatok bizonyos minősége – közeledik a „*nation communauté*”, a polgári konszenzus koncepciójához, a legitimitás szférájához, amelyre a demokratikus államnak elsődlegesen kell támaszkodnia.

Jellemző, hogy Kende az eredeti szöveghez, amelyet 1991 tavaszán olvasott föl Budapesten, fél éven belül két utószót is írt, hiszen az események meghaladták gondolatait. Szürke minden teória.

(Fordította *Flaskó János*)

⁴³ Uo. 30. o.

FILOZÓFIA KANADÁBAN

ROBERT WARE

A kanadai filozófia egyik megkülönböztető tulajdonsága, hogy kétnyelvű, és ennek következtében két hagyományt ötvöz. Egyaránt aktív munka folyik az angol nyelvű – aprólékos és analitikus – filozófiában, és a francia nyelvű – inkább fenomenológiai és szisztematikus irányú – filozófiában. Ezek az irányzatok, a jó szándék és a kormányzati gesztusok ellenére, ahogyan másutt is, az elszigetelődés felé tartanak, mivel a legtöbb kanadai csak egyetlen nyelven beszél. Néhány kétnyelvű egyetem van csupán. Mindkét hagyomány, ahogyan máshol is, átalakul és diverzifikálódik, ám – a kölcsönös hatások miatt – itt fokozottabban.

Szerencsére néhol keveredik a két filozófiai hagyomány. A Kanadai Filozófiai Társaság éppúgy támogatja a kétnyelvű szimpóziumokat, mint a két hivatalos nyelv valamelyikén zajló összejöveteleket. A társaság elnöki posztján frankofónok és angolszászok váltják egymást. A *Dialogue*, a Kanadai Filozófiai Társaság folyóirata franciául és angolul egyaránt közöl írásokat eredeti nyelven. Ugyancsak vannak olyan folyóiratai az egyes közösségeknek, melyek alkalmasszerűen közölnek tanulmányokat a másik nyelven. A *Philosophiques* és a *Canadian Journal of Philosophy* egyaránt magas színvonalú. E három kanadai folyóirat számos témára kiterjedően közöl cikkeket. A *Canadian Journal of Philosophy* különösen kiemelkedő a vezető filozófusok írásainak közzétételében, mind a hagyományos analitikus témák, mind a kortárs kérdések tekintetében, a nyugati marxizmust is beleértve.

Az angol nyelvű filozófia Kanadában jobban érdeklődik a társadalom iránt, mint más angol nyelvű filozófiák. Ez részben annak a következménye, hogy a kanadai filozófia a társadalom iránti érdeklődés időszakában indult ugrásszerű fejlődésnek, részben pedig az egyéb témákkal való, a máshol szokásosnál kiterjedtebb kölcsönhatásának eredménye. Az interdiszciplináris tanulmányok viszonylag fejlettek, s a szakmai együttműködést is elősegítik azok az éves összejövetelek, amelyeket minden évben ugyanazon a helyen tartanak, ahol gyakorlatilag minden akadémiai terület képviselői összegyűlnek. A Society for Socialist Studies jó példája az aktív interdiszciplináris társaságoknak. Ugyancsak léteznek interdiszciplináris összejövetelek a filozófia és a jog, a filozófia és a tudománytörténet területén, és számos más, közös érdeklődésre számot tartó területen is.

Igen nehéz megkülönböztető jellemvonásra rámutatni a kanadai filozófia tekintetében. Az 1960-as évekig csak nagyon kevés filozófus volt Kanadában, akiknek a többsége egymástól elszigetelten, az országban szétszórta, kis egyetemeken dolgozott. Az 1960-as években az egyetemek jelentősen kibővültek, s megnőtt a fölvetek létszáma is. Több hallgató került be a filozófia-programokba, ám még fontosabb, hogy megnőtt a filozófiai kurzusok aránya az általános oktatásban. Ezek a változások magukkal hozták a filozófiaoktatók bevándorlását Nagy-Britanniából és különösen az Egyesült Államokból, hogy pótolják a fokozattal rendelkező kanadaiak hiányát. Számos kanadai tért vissza külföldi tanulmányai után. A külföldről származó hatások és a doktori fokozattal rendelkezők számára az oktatói állások számának növekedése, miképpen az egyetemek bővülése is, az utóbbi években megtorpant.

Gyakorlatilag minden jelentősebb kanadai filozófus 1960 előtt az amerikai, brit és kisebb mértékben a francia filozófia döntő befolyása alatt állt. A vallások egyetemein keresztül 1960 előtt erőteljes hatások származtak a teológiából, valamint ugyancsak jelentős volt Collingwood és Bradley hatása, amely megteremtette a napjainkig fennálló kanadai idealizmust. A kanadai idealizmus a közösség és a történelem iránt nagyobb érdeklődéssel kapcsolódott össze, mint amekkora más angol nyelvű filozófiai közösségekben található. A kanadai filozófia jóval erőteljesebben volt komunitárius és jóval kevésbé volt individualista, mint a brit és az amerikai filozófia. Az eltérő irányzatok közötti kompromisszum elérése iránti vágy talán jóval jellemezhető „filozófiai föderalizmus”-ként (Lásd Leslie Armour – Elizabeth Trott: *The Faces of Reason: An Essay on Philosophy and Culture in English Canada 1850–1950*, Wilfred Laurier Press, Waterloo 1981).

E vonások némelyike még ma is jellemző, de napjainkban a kanadai filozófia fő iránya párhuzamos az amerikai és a brit filozófia fő irányjaival, kiegészítve bizonyos, a francianyelvű kanadai filozófiát ért európai hatásokkal. Az angolul beszélő kanadai filozófusok más angol nyelvű országok filozófusainak munkáit olvassák és velük folytatnak eszmecserét. A kanadaiak nagyrészt ugyanazokról a témákról, ugyanazokba a folyóiratokba írnak. A vezető filozófusokat tekintve létezik egyfajta mozgás a kanadai egyetemek és más angol nyelvű országok egyetemei között.

Mindazonáltal vannak különbségek. Kanadában több energiát fektetnek az etikába, a társadalom- és politikai filozófiába. Ez összekapcsolódik az interdiszciplináris tanulmányok iránti erős érdeklődéssel és a társadalmi relevancia szem előtt tartásával. A kanadai angol nyelvű filozófia főbb területei mégis megegyeznek a más angol nyelvű országokban tapasztalhatókkal: ismeretelmélet, nyelvfilozófia, elmefilozófia és tudományfilozófia. A francia nyelvű filozófia nagyjából azonos spektrumot fed le, de nagyobb hangsúlyt fektet a társadalmi és politikai problémákra és az európai fejlődésre.

A kortárs kanadai filozófiában kiemelkedő figyelmet szentelnek a társadalom- és közösségelméletnek, a marxista etikának és a szociális demokráciának. Fontos tudományfilozófiai programok működnek a Torontói Egyetemen (ahol Ian

Hacking vezeti a tudománytörténeti és tudományfilozófiai intézetet) és a Nyugat-Ontariói Egyetemen.

A témák és módszerek sokfélesége a kanadai filozófia egyik erőssége. Az általános hagyományokon belül a legtöbb egyetem jó filozófiatanszékekkel rendelkezik, melyek számos kurzust kínálnak minden hagyományos területen. Hallgatói szinten az egyetemek Kanada-szerte jók, mivel leginkább a környező lakosság érdekeit szolgálják, ahelyett hogy úgy tennének szert rangra, hogy csak a vagyonosok számára állnak nyitva. Doktori szinten a filozófiatanszékek semmi esetre sem egyformák, és reputációjuk sem mindig egyezik meg befogadó egyetemük reputációjával. Kanadában számos nagy kaliberű egyetem van, ahol a doktorandusz-hallgatók kitüntetett személyes figyelmet élveznek.

A doktori programok ugyanazon problémáktól szenvednek, mint az angolul beszélő világ többi részén. Elégtelen a doktorandusz-hallgatók támogatása. Majdhogynem nincsenek egyetemi oktatói pozíciók azok számára, akik befejezték doktori tanulmányaikat. Így a legtöbb doktori program kicsi, de a doktorandusz-hallgatók jók és nagyon motiváltak. Minden doktori programmal rendelkező filozófiatanszéken találhatók kiemelkedő meghívott filozófusok, akik munkájukról tartanak előadásokat és szemináriumokat a helyi filozófusok számára, akik ilyenkor ugyancsak vázolják gondolataikat. A Kanadai Filozófiai Társaság éves összejövetelei mellett számos regionális találkozót szerveznek, ahol a filozófusok a munkájukról tartanak előadást.

Íme néhány a jobban ismert kanadai egyetemek közül, melyek legtöbbje rendelkezik filozófia-doktori programmal. A zárójelekben a filozófiaoktatók száma található, és megemlítem néhány specialitásukat is, noha a legtöbb filozófiatanszék rendelkezik a kurzusok teljességével.

Kelet-Kanadában a Torontói Egyetemnek (54) van a legnagyobb filozófiai tanszéke, s számos különböző területen – melyek közül a tudományfilozófia, a görög filozófia és a marxista filozófia a legfontosabbak – fontos munkát végeznek. A Nyugat-Ontariói Egyetemet (22) elsősorban tudományfilozófiai és kognitív-tudományi munkái miatt jegyzik. A Guelph-i Egyetem (29) – a filozófia egyéb centrális területei mellett – filozófiatörténeti munkájáról ismert. A Waterlooi Egyetem (19) ugyancsak filozófiatörténeti tevékenységéről híres, egyéb más fontos munkái mellett. A Queen's Egyetemen (13) – egyebek mellett – elsősorban etikában és társadalomfilozófiában mélyednek el. A Dalhousie Egyetem (12) számos jelentős filozófusa végez fontos munkát a társadalomfilozófia és az etika területén, de a tanszék ugyancsak erős a filozófia középponti területein. A McGill Egyetemen (12) kicsi, de elsőrangú tanszék található (itt dolgozik Mario Bunge és Charles Taylor), valamint ugyancsak jó programok működnek a McMaster Egyetemen (16) és a York Egyetemen (15).

Nyugat-Kanadában a Victoria Egyetem (9) filozófusai egyéb területek mellett az alkalmazott filozófiában és a társadalomfilozófiában dolgoznak. A Simon Fraser Egyetem (10) etikai és elmefilozófiai munkájáról ismert. A Brit Columbiai Egyetem nagy és régi egyetem, ahol a filozófusok a filozófia számos középponti területén

végeznek jó munkát. A Calgary Egyetemen (20) a munkatársak a logika, az etika, a marxizmus, a vallásfilozófia és a tudománytörténet területén végeznek fontos munkát. Az Alberta Egyetem (16) nyelvfilozófiában és filozófiatörténetben kiemelkedő, ahogyan más területeken is. Ugyancsak számos területre specializálódott, jó filozófusok találhatók a Manitoba Egyetemen.

A francia nyelvű Kanada jobb egyetemei közé tartozik a kétnyelvű Ottawai Egyetem (28), ahol fontos munkát végeznek a filozófiatörténet és az európai filozófia területén, valamint a Montreali Egyetem, a Sherbrooke Egyetem, a montreali Québec Egyetem (14), és a trois-rivières-i Québec Egyetem.

A kanadai filozófiai közösség kicsi, ennek ellenére kiemelkedő filozófusokat foglal magában, s megkülönbözteti a hagyományok sokfélesége és az interdiszciplináris tevékenység.

(Az angol nyelvű eredetiből fordította *Demeter Tamás*)

SZEMLE

HEGEL – IMPULZUSOK A „JOGFILOZÓFIA” ÚJRAOLVASÁSÁHOZ*

RÓZSA ERZSÉBET

Hegel *Jogfilozófiája* a politikai filozófia történetének egyik legnagyobb hatású, egyszersmind legvitatottabb műve. Aközelmúltban Ludwig Siep kiadásában jelent meg egy tanulmánykötet, amelyben a szerzők nem kevesebbre vállalkoznak, mint hogy a (nem csak politikai) filozófia történetének e kánonszerű szövegét a sokrétű és ellentmondásos hatástörténet valamint a jelenkori viták metszéspontjain elemezzék, s nemcsak beavatottak, hanem szélesebb közönségszámára is tegyék hozzáférhetővé. A szerzők a mű fölépítését követve tárgyalják a következő fontosabb témaköröket: az észjog és a jogtörténet alapkérdései a *Jogfilozófia* kontextusára és koncepciójára vonatkoztatva (Ludwig Siep), a szabadság és akarat (Robert Pippin), személy és tulajdon (Joachim Ritter), az „akarat személyisége” mint az elvont jog elve (Michael Quante), jogtalanság és büntetés (Georg Mohr), cselekvéseméleti elemek a moralitásról szóló fejezetben (Francesca Menegoni), Hegel moralitás-kritikája (Allen W. Wood), kötelesség- és erénytan (Adriaan Peperzak), a polgári társadalom hegeli elmélete (Rolf-Peter Horstmann), az állam fogalma (Bernard Bourgeois), a szabadság alkotmánya

(Herbert Schnädelbach), a világtörténelem (Henning Ottmann)

*A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlat*a c. Hegelmű már megjelenésekor, 1820-ban heves vitákat váltott ki a kortársak körében s a vita azóta is többször föllángolt. Jobboldali (Rößler, Lasson), baloldali (Marx) és liberális (Rosenkranz) hegelianusok *Jogfilozófia*-kritikája mellett mindenekelőtt R. Haym bírálata a „reakciós porosz államfilozófusról” (1857) bizonyult a legtartósabbnak a múlt századi értelmezések közül. Az első világháború utáni újhegelianizmus (Haering, Binder, Larenz) a nemzetiszocializmus közelebe került, ám Ottmann jogosan figyelmeztet rá: Hegel politikai filozófiájának radikalizálóit megengedhetetlen összekeverni Hegel filozófiájával, mint az gyakran történik. Tipikus félreértelmezés volt a második világháború után, főleg angolszász nyelvterületen, hogy Hegel politikai filozófiáját Bismarck korával hozták összefüggésbe, sőt K. Popper és tanítványai kapcsolatot láttak Hegel politikai filozófiája és a Harmadik Birodalom között. Ezt az állítást a kötet több szerzője (Siep, Schnädelbach, Ottmann) is cáfolja – Hegel álláspontjának

* G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. v. L. Siep, „Klassiker Auslegen”, hg. v. O. Höffe, Bd. 9, Akademie Verlag, Berlin 1997.

rekonstruálása mellett a német-zsidó emigráció olyan kiemelkedő alakjaira is hivatkozva, mint Avineri vagy Kaufman, akik védelmükbe vették Hegelt.

A kötet szerzői az ideologikus recepció olykor radikálisan változó és szükségképpen felületes értékelései helyett szisztematikus és fejlődéstörténeti metodológia szerint járnak el. A kirajzolódó portré azt fejezi ki, hogy Hegel nem a porosz restauráció ideológusa, nem is a politikai romantika atyja, de nem is politikai-taktikai okokból rejtőzködő liberális filozófus, miként ezt K.-H. Ilting jó két évtizede állította. Siep leszögezi: Hegel *nem volt a porosz állam filozófusa*, hanem azzal az igénnyel lépett föl, hogy *logofilozófiája* olyan funkciót töltsön be, amelynek az állam – s nem csak a porosz állam – számára van jelentősége. Poroszország szerint az állam reformját ésszerű elvek alapján készítette elő, miként a franciák is tették a forradalom és a monarchia restaurációja révén. Azt a kitüntetett helyet, amit *logofilozófiájának* szánt, meggyőződése szerint csakis egy szigorú, történetileg és szociológiailag konkrét tudomány tölthette be. Úgy vélte, hogy egy olyan filozófiára minden államnak szüksége van, amely az *ésszerű igazolás* igényével lép föl. Ez a filozófia a jog és a társadalmi intézmények *fogalmilag* megalapozott és kibontott tudománya. A történeti-jogi iskola képviselőivel (Savigny, Hugo) élesen polemizálva, ám számos ponton egyetértve, a jog *történeti tárgyalásmódját* is beépítette a mű fogalmi-tudományos metodológiájába. Ez a metodológia lehetővé tette számára a *különböző jogi kultúrák* (római jog, antik és újkori természetjog) integrálását és kapcsolódási pontot jelentett a mű *történelemfilozófiai* horizontjához.

Ludwig Siep gondolatmenete szerint Hegel – Kant és Fichte álláspontjához kapcsolódva – a filozófiát mint fogalmi tudományt értelmezi, amelynek episztemológiai és cselekvési normákra vonatkoztatott funkciója egyaránt van. Abban látja a prob-

lémát elődeinél, hogy a szubjektivitást elválasztották a tartalmától, a megismerés és a cselekvés fogalmaitól. A politikai romantika a tudományosságot ásta alá, a történeti-jogi iskola viszont szétválasztotta a szubjektivitást, valamint a jog és a morál fogalmi tartalmát. Hegel szerint a *jog eszméjét és ennek történeti megvalósulását* szisztematikusan megalapozott összefüggésekben lehet és kell értelmezni. A gondolatáltali igazolás igénye nem új, hiszen ez már a protestantizmusban föllépett. A *logika tudománya* „csak” azt a módszert fejt ki, amelynek közreműködésével ez az igény keresztülvihető, s a jogfilozófia tudománnyá válhat. Ez az eljárás nem azonos a logika pusztá alkalmazásával, hanem a *gyakorlati észnek*, a szabad, általános akarat fogalmának differenciálódásáról és gazdagodásáról van szó. A jog „*logikája*” így használható lesz a *történetileg kifejtett jogi kultúrák* értelmezésére. Siep hangsúlyozza, hogy az *eszme* Hegelnél más jelentést kap, mint Kantnál: nem olyasmi, ami tökéletesen sohasem valósítható meg, hanem a *fogalom szükségesszerű megvalósítása*. A *megvalósítás* és a *valóság* voltaképpen egy *gondolat* kibontakozása, fogalmak, normák és intézmények rendszerében, amit ugyanakkor *észelvekre* vissza kell vezetni. E metodológiai megalapozás következtében nincs szakadás a tudományos megismerés és a történelmi realitás között. A történelem a megismerhetőségre van alapozva, és ha ezt alapjában véve célszerű rendszerként lehet magyarázni, akkor a szubjektív megismerés és az objektív ész egybeesnek: az egyén szabaddá válhat a maga állandóan változó, esetleges, szubjektív véleményével (*doxa*) és ugyanakkor kibékül a valóság ésszerű szubsztanciájával (*logos*). Az individuум esetlegessége, kiszolgáltatottsága a vak, értelmetlen sorsnak ebben a megoldásban megszűnik. Magasabb szinten a művészet, a vallás és a filozófia látják el ezt a kibékítő szerepet. A filozófia állami funkciójának kialakításában Platón *Politeia* c.

műve volt Hegel egyik példaképe. Viszont Kanttal ért egyet abban, hogy a filozófia kritikaifunkcióval rendelkezik, amennyiben az alkotmányt és az államot a jog és a szabadság észelveinek mércéjére vonatkoztatja. De Hegel számára a jog és a szabadság intézményei nem egyszerűen szubjektív és privát jogok garanciái, hanem a nyilvános és közösségi élet biztosítékai és formái.

Robert Pippin a tanulmányában a „szabad akaratot”, a *Jogfilozófia* legátfogóbb fogalmát tárgyalja, a *Jogfilozófia* Bevezetése, az *Enciklopédia* és a szubjektív szellem filozófiájához fűzött töredék alapján. A szellem fogalma és rendszere felől közelíti meg az akaratot, mint a tradicionális gyakorlati filozófia alapfogalmát. A külső szükségszerűség legyőzése, afőlszabadulás, az immanens fejlődés mint saját tevékenységének rendszere — ez adja a szellem lényegét, amely az elméleti és a gyakorlati magatartás szintézise. Az akarat így a gondolkodás különös módja. A szellem ezért sem metafizikusan, sem empirikusan nem magyarázható meg, hanem csakis ebben az aktív, öntevékeny, önmeghatározó, önmagát megjelenítő és megvalósító dimenzióban és ennek megfelelő struktúráltságában. Így lényege, a szabadság is értelmezhetővé válik — Hegel szabadság-elmélete a szellemnek és lehetséges megvalósításának elmélete.

Joachim Ritter (először 1961-ben megjelent) tanulmányában a *személy* és a *tulajdon* viszonyát „Az elvont jog”-ban mindekelőtt a *római magánjog* hagyományára vonatkoztatva rekapitulálja. Vissza utal a jog eszméjének, a szabadságnak görög tradíciójára is, valamint a német iskolai filozófia természetjogi antropológiájára ill. Wolffnak az „univerzális gyakorlati filozófia” szisztematikus megalapozására irányuló szándékára. A jog eszméjének megvalósítása, a *jogrendszer mint a megvalósult szabadság birodalma* azt jelenti, hogy az ész nem kívülről kerül a jogba, hanem ez maga *ésszerű*. Ez a gondolatmenet implikálja a

hegeli filozófia *jelenvalóság*-igényét. Ebben a struktúrában válhat egy *tradíció*, jelen esetben a római jog a *jelenkori* törvényhozás bázisává, noha e kor szubsztanciális tartalma más: a modern polgári társadalomban a személy jogát mint olyat, az ember mint ember jogképességét és *minden ember szabadságának* elvét tételezik. A tulajdon a szabadság külső szférája, így nem lehet a szabadság igazi, pozitív bázisa; a *modern* polgári társadalomban kibontakozó *szabadság ellentmondásossága*, a személyek közötti viszonyok eldologiasodása a tulajdon rovására írható. A modernitás eredménye, hogy a munkaadók és a munkavállalók többé nem úr és szolga viszonyában állnak egymással, hanem szabad személyek, ám eredetileg a kereszténységben bevezetett modern szabadság a tulajdonviszonyok révén eldologiasítja e viszonyokat és magát a szabadságot.

Michael Quante a jogi *személy* (Person) fogalma után a *személyiséget* (Persönlichkeit) veszi górcső alá. A személyiség szintén az elvont jogba tartozik, a szabadság öntudatának mozzanata, s a jog minden válfajának szükségszerű föltétele. Hegel különbséget tesz az elvont jog ill. a morális és erkölcsi jogok között. Quante szerint Hegel a kanti és fichtei tradícióhoz kapcsolódva arra vállalkozik, hogy a személyiség fogalmával a *jogos igények alapját megmagyarázza*. Az elvont jog *fogalmi-logikai szerkezete* a személyiség elemzésének első foka, erre vonatkoztatja Hegel az elvont jog tartalmi meghatározásait, valamint a történeti alakulatok sorát. A *tiszta* fogalom az *akarat* kulcsa, mindkettő az öntudat struktúrájával rendelkezik, s ezáltal az *abszolútum* szubjektum személyiség lesz. A fogalom vagy a szubjektum viszont meghatározza önmagát, s személy illetve személyiség lesz. Individuumnak lenni és személyiséggel rendelkezni az általánosság meghatározása, a fogalom mozzanata. A külső, közvetlenül talált világ és az akaró szubjektum viszonyát veszi ezután szemügyre a

szerző. Az akarat tartalma először kívülről kerül az öntudatba, nem a sajátja, hanem idegen, nem-szabad tartalom. Viszont az öntudat önmagára való vonatkozása minden szabadságnak, így az akaraténak is elemi formája. A személyiség elvéhez hozzátartozik az interszubjektivitás elve, a személynek más személyekhez való viszonyulása és ennek intézményei is.

Nemcsak Quante tanulmánya, hanem néhány más tanulmány is magán viseli az *analitikus filozófia* (főként metodológiai) hatását, így Georg Mohr írása is, aki a *jogtalanságról és a büntetésről* szóló paragrafusokat tárgyalja. Hegel büntetéselmélete, a rendszerben elfoglalt helyétől függetlenül, komoly hatást gyakorolt a XIX–XX. század filozófiájára és jogtudományára, s a büntetés fogalmának filozófiai alapvetésében ill. a büntetésigazságosságának megalapozásában rejlő argumentatív erő a jelenkori vitákban is megtermékenyítően hathat – szögezi le a szerző. – Francesca Menegoni a *moralitás-fejezet cselekvéselméleti* elemeit vizsgálja. A cselekvés a szubjektív vagy morális akarat megnyilvánulása, s csakis a moralitás komplex struktúrájában fejthető föl. A morális álláspont elve, a szabadság magáértvaló végtelen szubjektivitása ugyanakkor interszubjektív és történeti (keresztény) elv is egyszerre. Az akaró szubjektum cselekvő szubjektum, aki a tudás és az önmeghatározás jogával rendelkezik. De mint cselekvő szükségképpen kettősségek és ellentmondások hálójában vergődik. A moralitásban oly fontos „tudás joga” az alapvető kettősség egyik pólusára, a morális szubjektumra vonatkozik, a valóságról, választási lehetőségeiről és döntéseiről alkotott nézeteinek védelmét szolgálja, nem szüntette meg ezzel az objektivitás másik pólusát.

Allen W. Wood a moralitás és az erkölcsiséghegeli megkülönböztetéséből kiindulva elemzi a *moralitás hegeli kritikáját*. A *morális* szubjektum álláspontja az individuális reflexió, az *erkölcsi* álláspont viszont

egy szociális rend kifejeződése. A szerző a „moralitás” és az „erkölcsi élet” különbségét fejlődéstörténetileg követi, mindenekelőtt a kanti moralitás-fogalmon gyakorolt kritika tükrében. A régi görög világ harmóniáját kifejező „erkölcsi élet” a *Fenomenológiában* a szellem „abszolút álláspontja” lesz, a relatív morális állásponttal szemben. A *Jogfilozófia* már egy új korszakról szól, a modern korról és a modern világról. A modernitás koncepciójában megváltozik a moralitás és az erkölcsiség viszonya, amit nem lehet az individuális és a szociális ellentétként értelmezni. Viszonyuk mint komplex egész értendő, s a moralitás a modern erkölcsi élet egyik aspektusa, az erkölcsi attitűd viszont a szociális racionalitás és az ilyenfajta intézmények objektív *standardje*. Wood javasolja az univerzális és a partikuláris reláció pszichológiai és szociális jelentésemegkülönböztetésének bevezetését. Véggöveketekztése, hogy a moralitás hegeli kritikája a berlini *Jogfilozófiában* lényegében a kanti morálfilozófia kritikája.

Adriaan Peperzak Hegel köteletség- és erénytanát elemzi (először 1982-ben publikált) írásában. Az objektív szabadság eszméjét, a „szabadságnak létező világává lett fogalmát” a szerző az individuális állásponttól az erkölcsi szubsztanciához, a törvények és intézmények, az „erkölcsi hatalmak” világához vezető átmenet fázisában vizsgálja. A cselekvő individuum a jót mint saját célját tudja és valósítja meg, s megszünteti a pusztaság és a lét közötti szakadást. A szabadság az élet jelenvalósága a fönnálló, a szellemnek adekvát, tehát ésszerű intézményekben. Az erkölcsi intézmények először mint idegen hatalmak jelennek meg az egyén számára, ám aztán bennük magát ismeri föl, sőt ezek a legbensőbb és legsajátabb lényegét alkotják. A hegeli erénytan rekonstrukciója alkalmat kínál arra, hogy Peperzak megmutassa: nem Aristotelész, hanem Platón filozófiája volt döntő hatással Hegel művére. A szerző hangsúlyozza, hogy Hegel ugyan

nem írt morálfilozófiát, ám ez nem azt jelenti, hogy a morált elutasította volna. Neki azzal a morálfilozófiával volt gondja, amely szubjektivisták elképzelésekre hivatkozott az erkölcsi élet objektív követelményeinek bírálata során.

A *polgári társadalom* hegeli elméletét rekonstruálja Rolf-Peter Horstmann tanulmánya. Nézete szerint elsősorban azokat az okokat és problémákat kell tisztázni, amelyek Hegelt arra készítették, hogy ezt az elméletet politikai filozófiájába integrálja. Elsőként a polgári társadalom elméletének keletkezéstörténetét tekinti át, a jénai írásoktól kezdve, ahol az erkölcsiség antik koncepciójának megmentése a cél, az újkori természetjog individualista tételeivel szemben. E koncepció latensen a modernitás értelmezési és megalapozási lehetőségét is magában foglalta, az antik politikai eszmények és a modern világ tényeinek kettőssége révén. Az 1805–06-os *Jénai rendszervízlat* a *Jogfilozófia* „polgári társadalom”-elméletének legfontosabb előzménye. A polgári társadalom mint az erkölcsiség (középső) tagja, egyike a politikailag szervezett közösségeknek, szögezi le Horstmann. A különösség és az általánosság kettős elve, a rendek, a jogszolgáltatás, a rendőrség, a korporáció intézményei struktúrálják a modern kor polgári társadalmát. A szegénység és a gazdagság ellentéte valamint a túltermelés viszont túlhajtják a modern gazdaságot e kereteken. Ezt a destruáló hatást Hegel csak konstatálja, de nem oldja föl – állapítja meg a szerző. Az állam primátusa és a polgári társadalom relatív ésszerűsége képezi a *Jogfilozófia* alapstruktúráját, aminek következtében a polgári társadalom különös szükségleteket preferáló világa csak eszköz lesz az állam, az alkotmányos monarchia számára – vonja le a szerző a rég ismert következtést.

Bernard Bourgeois két síkon vizsgálja az állam fogalmát. Először mint erkölcsi eszmét, amely valóságos lett és külső létezés

kapott. Másodszor a *fogalom* mozgásaként, az azonosság és a különbség viszonyatainak logikai struktúrájaként. Az objektív szellem, így az állam is a szubsztanciális és a szubjektív egysége. Ugyanakkor a szubjektivitás a modernitás elve is, aminek ilyenként is érvényesülnie kell. A bonyolult fogalmi struktúrában a szerző Hegelnek azt a szándékát véli fölfedezni, hogy a klasszikus természetjog szubsztanciálizmusát a modern természetjog szubjektívizmusával kibékítse – a szubsztanciális vagy objektív szellem talaján

Herbert Schnädelbach tanulmányának központi problémája az *alkotmány*. A szabadság eszméje a kiindulópont – mint fogalom és valóság, idealitás és realitás egysége. A szerző első szinten fogalmi-logikai struktúrákból magyarázza, miért fordul szembe Hegel a pusztán szubsztanciális antik szabadsággal és az újkori liberalizmus negatív-szubjektív szabadságával, amely az államban és intézményeiben mindig csak a mást, az idegent, az elvileg szubjektum-elleneslétlét. Ugyanakkor nem szabad elfelejteni, hogy Hegel az összes idetartozó fogalmat állandóan a szabadságra vonatkoztatja. S míg Kant és Fichte szabadságon valami szubjektívát értettek, Hegel az *intézményszerű szabadság* filozófusa, s a szabadság legfőbb intézményszerű garanciája számára az alkotmány. Az alkotmány, a konzervatív képzeteket ébresztő organizmus-metafora ellenére, fogalmi struktúrákból következik; az ésszerű alkotmányt a *hatalom megosztásának* tana egészíti ki mint a közszabadság garanciája. A rendi struktúrával viszont Hegel nem kevesebbet céloz meg, mint hogy kibékítse az állampolgárt (citoyen) a polgárral (bourgeois). Végül soron Hegel is ahhoz a német tradícióhoz tartozik, amely a politikait mindig az állammal együtt képes csak elgondolni. Ami viszont teljesen elválaszt bennünket Hegeltől, az az alapvető emberi jogok kérdése, amit Hegel ideológiának tartott. Ezért Hegelnek a modern államról

alkotott képe mélységesen *ambivalens*: a valósággal való megbékélés programjának és az ezáltal elérendő harmóniának az ára nem kevesebb, mint az *egyének jogainak fölládozása*.

Henning Ottmann írása a *világtörténelemről* szóló fejezetről: a kötet zárótanulmánya. Innen nézve úgy látszik, hogy a történelem minden jog végső alapja, s hogy a világtörténelem – Hegel itt Schillert idézi – „a világ ítélőszéke”. E tétel magyarázataként Ottmann a kanti és a hegeli álláspontot veti össze, megállapítva, hogy a „világpolgári jog” Kantnál korántsem olyan jelentős, mint azt állítani szokták. Fontosabb különbség közöttük, hogy Hegel nem föltételezi az államok szövetségét, és hogy a háború mellett érvel. Ottmann tisztázandónak tartja: a „germán világ” hegeli kifejezése mint a nacionalizmus vádjának fő érve nem tartható, ez nem nacionalista fogalom, hanem a kereszténység és a modern kor jelentésével rendelkezik. Ami a háborút illeti, ezt Hegel éppúgy elméletileg alapozta meg, mint Kant a békét. Hegel *attitűdjé* az, ami alapvetően más, mint a Kanté: ő abból indul ki, ami *van*. Hegel maga is követi a fölvilágosodás univerzalizmusát, mint Kant, de másként: számára a modern világ univerzalizmusa a *polgári társadalom gyermeke*. Így Hegelt semmiképpen sem lehet a modern kozmopolitizmus ellenségeként föltüntetni. Kijelentése az emberi jogokról és a kozmopolitizmusról nem véletlenül található éppen a polgári társadalomról szóló fejezetben: „A művelődéshez tartozik, a *gondolkodáshoz* mint az egyedinek tudatához az általánosság formájában, hogy az Ént mint *általános* személyt fogjuk fel, akiben *mindenki* azonos. Az *ember ilyenek* számítt, mert *ember*, nem mint zsidó, katolikus, protestáns, német, olasz stb. Ennek a tudata, amelyet jóváhagy a *gondolat*, végtelenül fontos, s csak akkor hiányos, ha teszem mint *kozmozopolitizmus* azzá rögződik, hogy szemben áll a konkrét állami élettel.” (A *jogfilozófia alapvonalai*,

Budapest 1971, 226. o., ford. Szemere Samu.)

Egészen aktuálisan támaszthatja alá a hegeli jog- és politikai filozófia újraolvasását, hogy 1998 júniusában „Alkotmány és forradalom” címmel, Elisabeth Weisser-Lohmann és Dietmar Köhler szervezésében, egy kisebb méretű, de interdiszciplináris kitekintést nyújtó konferenciát tartottak a bochumi egyetemen Hegel politikai filozófiájának néhány fontosabb kérdéséről. A konferenciát egyúttal a nyugállományba vonuló, 1998 decemberében hetvenedik születésnapját ünneplő Otto Pöggeler híres doktori kollokviuma utolsó rendezvényének szánták. A nyitó előadást a politikusként is karriert befutott filozófus, Hermann Lübbe tartotta, a modernizálódási folyamatokat kísérő politikai szerveződésekéről és ennek alkotmányos aspektusairól. Sok rezonanciát váltott ki az a fölvetése, hogy a kommunikációs és érintkezési hálózatok világméretű elterjedésének a központi régiók korábbi jelentőségét megszüntető hatása van, s hogy az információhoz-jutás, ill. az információ alkalmazásának új jelenségei nemcsak hogy komplexebbek lettek, hanem az állami ill. politikai szerveződések kompetenciáit is átrendezik.

A hegeli *Verfassungsschrift*, a jénai korszak politikai filozófiájának fontos dokumentuma volt az a szöveg, amelyet a szervezők az előadók figyelmébe ajánlottak. Ennek a műnek és Hegel ebben kifejtett álláspontjának történeti kontextusát, az 1800 táján zajlott német alkotmány-vitát a történész Matthias Pape vázolta. A Napóleon által bevezetett korszakváltás, a több száz éves birodalmi alkotmánnyal való szakítás megítélése a kortársakat megosztotta. A vita fő kérdése az volt, hogy miként lehetne a birodalmi tradíciókat továbbvinni, úgy, hogy közben a francia forradalom vívmányait is átvegyék a német viszonyokhoz

alkalmazva? Pape a korabeli történeti-politikai folyóiratokban zajlott vitát tekintette át, és ebben a keretben javasolta értékelni Hegelnek a rendi képviselő megőrzéséhez ragaszkodó álláspontját. A diszkusszióban a történeti fogalomképzés, a politikai szemantika, valamint a különböző politikai áramlatok összefüggése kapott nagy hangsúlyt. A politikai fogalmakban bekövetkező paradigmaváltás következménye volt, hogy a reprezentáció gondolata egyfelől megőrizte a régi természetes reprezentáció, az „alattv alói” státus jelentését, másfelől viszont a francia forradalom hatására egy egységesülő és modernizálódó „állampolgár” jelentést kapott, ami viszont a „birodalomnak” is új tartalmat adott – Hegel a régi birodalmi alkotmány keretében képzelte el a Napóleon által is inspirált *reformok* bevezetését. – *Lucian Hölscher* történész előadása témájának Hegel jövő-konceptióját választotta, mégpedig abból a szempontból, hogy miként járult hozzá a filozófus a modern történettudomány keletkezéséhez. Véggkövetkeztetése, hogy a jövőnek semmiféle hely és szerep nem jut a jelenre kihegyezett hegeli modellban. Hogyan határozható meg Hegel helye a fölvilágosodás történetiszemlélete és a német historizmus között – ez volt a vita egyik szempontja. *Annemarie Gethmann-Siefert*, Hölscherrel szemben, azt hangsúlyozta, hogy a jelen Hegelnél nem a pusztá fönnállót, hanem a megváltoztatandót is jelenti, azaz reflektált és fölülvizsgált fogalom. A jövő éppen ezért nem alakatlan és nem alakíthatatlan (Hölscher kifejezésével: „Gestaltlosigkeit der Zukunft”), hanem alakítható és alakítandó. *Karl Rainer Meist* a jénai rendszervázlatokból a cselekvés szabadságának hegeli gondolatát emelte ki, aminek következtében a jövő nem lehet mint előreláthatót értelmezni. *Ludwig Siep* a politikatörténet hegeli fogalmának két aspektusára hívta föl a figyelmet, az alkotmány és az alkotmányos

rend fontosságára Hegelnél, ill. arra, hogy Hegel mindig *tendenciákra* figyelt.

Más szemszögből közelítette meg *Myriam Bienenstock* a konferencia témáját. Hegel a természetjogról szóló 1802-es tanulmányában a kodifikáció, a törvények rendszerezése és megalapozása mellett érvel. Ha ez nem következne be, vélte Hegel, akkor ez a „barbárság jele” lenne Németországban. Ez az opció később a berlini korszakban is fontos szerepet játszott, ahogy ezt a *Jogfilozófia* is tanúsítja. Ez nem jelenti azt, hogy a fiatal Hegel álláspontját a berlini korszak felől értelmezzük; fejlődéstörténetileg éppen fordított a helyzet. Mindazonáltal a természetjogról szóló tanulmány álláspontját a maga sajátosságában látszik célszerűnek rekapitulálni. A kérdés inkább az, hogy mi készítette Hegelt 1802-ben erre az indulatos reagálásra, „a barbársággal” való fenyegetésre? Jakob Böhme bölcséletének hegeli értelmezésében találunk magyarázatot erre. Az ő „mítoszaiban” vélte Hegel megpillantani „a barbárság szemléletét”, s ezt a gondolatot később a filozófiatörténeti előadásokban is megtaláljuk. A „barbárság” terminus a korabeli német történeti és politikai körülményekre is utal, arra, hogy a német nép, Hegel kifejezésével, „nem alkot államot”.

Otto Pöggeler „Hegel és a francia forradalom” címmel tartott előadást. A témát a Hegellel folytatott azon diszkusszió keretében tárgyalta, amelyet Joachim Ritter, Carl Schmitt, Alexandre Kojève álláspontja fémjelez. Hegel „mitologizálása” hajtotta Kojève-t, akinek álláspontját az 1932-ben publikált, marxizmus- és gazdasági-filozófiai kéziratok határozták meg – így summázható Pöggeler álláspontja. *Gunter Scholz* a vitában arra hívta föl a figyelmet, hogy Schmitt számára Hegeltől a természetjogi tanulmány volt fontos. *L. Siep Ritter* és Kojève érdemét emelte ki, ti. hogy nekik köszönhetően a polgári társadalom hegeli elmélete

világszerte ismertté vált. Ezzel szemben Schmitt számára az állam volt a fontos, ő etatista gondolkodó volt, míg Ritter a szociálisviszonyokról szerzett angol tapasztalat fontosságára irányította a figyelmet. A jogász *Hans Boldt* előadásában Hegel államkoncepcióját a XIX. századi Németország alkotmányos vitájának keretében vizsgálta. Abból a megkülönböztetésből indult ki, hogy vajon az alkotmányt oktroálják-e egy népre, vagy pedig egyezség eredménye-e. A rendek és az iparosodó társadalom viszonyában háromféle képviselést különböztetett meg, a régi rendi, az új rendi és a numerikus reprezentációt. Ez a megkülönböztetést az alkotmányos monarchia körüli korabeli viták keretében taglalta. Pöggeler itt megjegyezte, hogy szerinte Hegel a korporáció elvével Berlinben is délnémet maradt, hiszen ez a porossággal összeegyeztethetetlen elv. Boldt szerint viszont a polgári társadalom hegeli elmélete is porosz, hiszen Adam Smith az előkép, azaz a fölülről jövő reform teoretikusa, a korporációnak pedig csak közvetítő szerepe van Hegelnél. Síp a szociális állam saint-simonista nyomait vélte fölfedezni Hegelnél az angol befolyás mellett; Pape arra hívta föl a figyelmet, hogy a korporatizmus Ausztriában élt tovább, a társadalmi tanok és a katolikus egyház kibékítési kísérletében. *Norbert Wuszek* viszont az angol modell fontosságát hangsúlyozta Hegelnél.

Elisabeth Weisser-Lohmann előadása az erkölcsiség fogalmára vonatkoztatva tárgyalta az alkotmány kérdéskörét. Franz Rosenzweig megállapításából indult ki, hogy ti. az állami alkotmánynak a kormányzási rend és a kormányt a formalizmustól megőrző társadalmi struktúra számára egyaránt jelentősége van. Az *erkölcsiség rendszere*, *A szellem fenomenológiája* és a *Jogfilozófia* alkotmány-fogalmainak különbségére kérdezve, először *A jénai rendszervázlatok* fogalmi hálóját rekapitulálta. Jóllehet mindez már a korai jénai

évektől kezdve Hegel gyakorlati filozófiájának problémaköréhez tartozik, ám az egyes művekalapelveit sem hagyhatjuk figyelmen kívül. A korai jénai években a konstitúció hegeli fogalmát nem lehet közvetlen összefüggésbe hozni a francia forradalommal, a forradalom politikai konzekvenciáit drasztikusan majd a *Fenomenológiában* vonja le Hegel. A nürnbergi jogfilozófiai előadásokban más útra lépett, amennyiben a kanti rendszerezést alkalmazta és a gyakorlati filozófia logikai megalapozásának nagyobb súlyt adott. A heidelbergi korszakban a „polgári társadalom” mint „értelmi állam” és „az állam” megkülönböztetése fontos mozzanat. A rendekről szóló tan és az alkotmánykoncepció Heidelbergben és Berlinben – ez volt a tárgya az előadás utolsó részének. A vitában az a gondolat került előtérbe, hogy az egység Hegelnél nem valami előzetesen adott, hanem konfliktusokból létrehozott.

Andreas Großmann a modern állam genezisének és alapjának kérdését, az állam és a vallás viszonyát állította középpontba, méghozzá abból a szempontból, hogy vajon a hegeli álláspont megfelel-e a vesztfáliai békével kikristályosodó modern államiság konstellációinak, vagy ellentmond annak. A vesztfáliai béke megerősítette az 1555-ös augsburgi békét, ami egészen 1806-ig érvényben volt. Ha nem is a vallási, de a politikai együttélés biztosítékát sikerült megtalálni a birodalmi egyházi jog struktúrális szekularizációja és a teológiai igazságkérdés kiiktatása révén. A lelkiismereti szabadság a lutheránusoknak és – „sensu politico” – a reformátusoknak is garantálva lett. De számos korlátozás figyelmeztetett arra, hogy ez a jog csakis a birodalomjogi szempontból elismert vallási pártokat illette meg, nem pedig emberi jogként minden egyes személyt. A jénai *Verfassungsschrift*, a berlini történelemfilozófiai előadások és a *Jogfilozófia* szövegében rekonstruálta az előadó Hegel álláspontját ezekről a kérdésekről.

Dietmar Köhler szabadság és történelem viszonyát elemezte Hegel *Fenomenológiája* és Schelling szabadságról szóló esszéje alapján. Ismeretes, hogy Hegelnél a pusztán negatív szabadság, a valamtől való szabadság csak az első mozzanat, és hogy a pozitív szabadságfogalomnak, a valamire való szabadságnak tulajdonított meghatározó szerepet, amit viszont teljesen csak a végén érünk el. A szabadság fogalmát Hegel a „fogalmi történelem” kettős struktúrájában ábrázolta, amire Heidegger is utalt, s ami magának a szabadságnak is megvalósulási föltétele. A fogalmi szerveződés, a logikai struktúrák és ezek realizálása teleológiai szerkezetté összegződnek. Ugyanakkor az ún. kontingens történelem mégis beépül ebbe a struktúrába, éspedig nemcsak a példák szintjén, hanem elvileg is a szellem-fejezetben, ahol Hegel az erkölcsiséget mint a konkrét emberi élet szféráját tárgyalja. A szabadságfogalomnak ezzel a végső soron kizárólag pozitív koncepciójával szemben Schelling duális szabadságkonceptiója kínál alternatívát, ahol a jóra és a rosszra való hajlam az alapja a szabadságnak. Az emberi élet így nemcsak akkor értelmezhető, ha sikeres, hanem akkor is, ha zátonyra fut

Kurt Reiner Meist a *Verfassungsschrift* helyét vizsgálta az 1800-as hegeli jénai

rendszerben. Módszertani figyelmeztetésnek szánta az előadó, hogy ez az írás politikai és nem filozófiai mű, és hogy a szöveg minősége igen különböző. A cselekvő emberek Hegelnél tettesek és áldozatok, saját érdekeiket, egyszersmind sorsukat követik, alattvalók, ugyanakkor urai is saját sorsuknak. Erkölcsiség-fogalma éppen azt hangsúlyozza, hogy az ember nem fragmentális lény, hanem képes a dualitásokban is egésszé válni. Ezután az előadó arra a kérdésre tért rá, hogy a politikának az erőszakhoz és a hatalomhoz van köze Hegelnél is. A modern államban szükséges a hatalom koordinálása, aminek megalapozásához Hegel, miként pl. Aristotelész vagy Puffendorf, normatív fogalmakat alkalmaz. Az új törvények, az új rend föltételezi a modern állam és a vallás viszonyának újragondolását, amit Hegel meg is tesz. A keresztény vallás pozitívitásáról szóló írásban úgy látta, hogy a kereszténység nem alkalmas rá, hogy integrálják a modern világba. Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Hegel számára a vallás nem teológiai kérdés volt (mint Dilthey állította), hanem a modern állam problematikájára vonatkoztatott kérdés, amelyet a francia és német állapotok, Hegel saját kora és valósága indukált.

JOGBÖLCSELETI PORTRÉVÁZLATOK*

PRUGBERGER TAMÁS

A miskolci Bíbor Kiadó 1995 végén jelentette meg a Szabadfalvi József által szerkesztett „Prudentia Juris” sorozat harmadik kötetét: *Portrévázlatok a magyar jogbölcseleti gondolkodás történetéből*. A sorozatszerkesztőn kívül Loss Sándorból, Szabó Miklósból, H. Szilágyi Istvánból és Zódi Zsoltból álló szerzői kollektíva (valamennyien a Miskolci Egyetem Jogelméleti és Jogszociológiai Tanszékének munkatársai) hat kiemelkedő magyar jogbölcseész életét és munkásságát dolgozza föl. A sort Pulszky Ágost kezdi, akiről Szabadfalvi ír, őt követi Loss tollából Pikler Gyula, majd Zódi Zsolt a kor egyik legnagyobb alakját, Somló Bódogot mutatja be, Moór Gyulát ismét Szabadfalvi dolgozza föl, Szilágyi Istvánra pedig a mester és a tanítvány, azaz Horváth Barna és Bibó István életének és munkásságának a földolgozása jutott.

A kötethez – szerényen előszónak minősítve – *bevezető tanulmányt* Szabó Miklós írt, amelyben összefoglalóan értékeli a hat szerző folytonosság-alkotó munkásságát, és a korszak magyar jogbölcseletének eredményeit a külföldi jogbölcseleti kutatás eredményeivel párhuzamba állítva mutatja be. Az e kötetben földolgozott magyar jogbölcselek tulajdonképpen egy olyan jogbölcseleti iskola képviselői voltak, amely a múlt század harmadik harmadától kezdve állandó mozgásban, fejlődő átalakulásban volt, egészen jelen századunk közepéig, amikor is a Magyarországra kényszerített „szocialista” társadalmi-politikai rendszer lefejezte ezt az iskolát, és a jogelméletet az

állami ideológia szolgálojává tette. A Pulszkyval indult és tulajdonképpen Bibóval végződött iskola – miként erre Szabó rámutat – egy olyan társadalomkritikai irányzat volt, amely a valóság viszonyainak megfelelően tükrözte a kor politikai és jogi helyzetét, ha e tükrör talán – indokoltan – torzított is, kritikai élel mutatta ki a helyzet fonákságait.

Szabó Miklós jó érzékkel mutat rá, hogy e jogbölcseleti irányvonal két körülmény tagadása-, ellenzése- és kritikájaként jött létre. Az egyik az elmaradott magyar félfeludális, féldiktatórikus – féldemokratikus társadalmi és állami berendezkedés, amely ötvöződött egy kései eredeti tőkefelhalmozású liberálkapitalizmussal, amely világi és egyházi nagybirtokrendszeren alapuló parasztelnyomó cselédtörvényben, állampolgárt megfélemlítő nyílt szavazási rendszerben, valamint a szociális olló iszonyatos szétnyílásában, egyfelől tömegmértetű elszegényedésben és másfelől kizsákmányoló és korrupciós meggazdagodásban nyilvánult meg. A másik a lényegében ezt a rendszert támogató, latens módon igazolni és konzerválni kívánó objektív idealista akadémikus jogfilozófiai irányzat és vele szemben egy gondolkodási alternatíva fölmutatása volt, amely szociológiai alapon a tények szigorú föltárását és magyarázatát tűzte ki célul. Mindezek hatására – miként Szabó utal rá – „mindent elsöprő dinamizmussal robbant be a szociológiai pozitivizmus a jogfilozófiába is”. Ennek az irányvonalnak a maguk egymásutániságában a főbb képvisel-

* Loss–Szabadfalvi–Szabó–H. Szilágyi–Zódi: *Portrévázlatok a magyar jogbölcseleti gondolkodás történetéből*, Prudentia Juris, Miskolc 1995, 310 oldal.

lői Pulszky Ágost, Pikler Gyula és Somló Bódog voltak, akik egy szociális társadalom kiépítését képzelték el és e társadalom jogát pozitivistá jogszociológiával kívánták megalapozni. Szociális radikalizmusuk egészen a marxizmus határáig vitte el őket, különösen Piklert, még inkább Somlót. Ugyanakkor a radikális fölfogást bizonyos fokig mérsékelte Max Weber tudományos tárgyi-lagosságra törekvő objektív szociológiája.

A pozitivistá jogszociológia e magyar irányzatának kialakulásához vezető, itt kiemelt körülményeket Szabó Miklós széleskörűen tárja föl – egy kivételével. Ez pedig az, hogy eme pozitív-jogszociológiai irányzat ideológiai előzményeként és megalapozásaként nem a szerepének megfelelő hangsúllyal domborítja ki azt a szabadelvű ideológiát, amely a kiegyezéstől kezdve meghatározója volt a magyar filozófiai, tudományos és politikai gondolkodásnak. Ez a gondolkodásmód és társadalompolitikai gyakorlat azonban a múlt század 80-as éveitől kezdve egyre inkább kezd háttérbe szorulni: fölváltja egy szociális-konzervatív, a fajvédelem csíráit is magánviselő krisztianizmus, amit a tiszzaeszlári per, valamint a „Pikler”- és „Somló”-„ügy” is fémjelez. E visszás jelenségek túlnyomó részére a szerző már utal, ami azért is lényeges, mert ezek voltak azok a körülmények, amelyek radikalizálták a Piklerék és Somlóék jogbölcseletében (a Pulszky-nál még inkább mértékteliesnek mondható) szabadelvű pozitivistá-szociológiai jogbölcseleti gondolkodást. Szabó helyesen mutat rá, hogy a zenit és a határvonal Somló Bódog volt. Ő alkalmas lett volna egy olyan szintetikus jogfilozófia kialakítására, amely a neokantianus jogpozitivistá értékjogi iskola megalapítójának, Hans Kelsennek a tanait a saját pozitivistá jogszociológiájába beépítse. Ebben azonban tragédiája megakadályozta. Az ország tragédiája, Trianon annyiban cezúra ebben a magyar jogbölcseleti irányzatban, hogy a rendszerkritikai radikalizmus erőtel-

jesen háttérbe szorul. A szociológia egyre inkább szociográfiává transzformálódik, s a neokantianus jogfilozófián és mindenekelőtt Hans Kelsenén valamint az egzisztencialista Verdrosson keresztül az etikai szemléletű, moralizáló axiológiai-értékjogi normatív jogbölcseleti szemlélet válik uralkodóvá. Azt, hogy a magyar jogbölcseletet itt mennyire befolyásolta a kor divatos, de progresszív nyugat-európai jogfilozófiája mellett a kor magyar társadalompolitikai és eszmei gondolkodásmódja, Szabó bemutatja, részletesen utalva Hajnal István történeti szemléletére és Erdei Ferenc valamint a többi falukutató tényföltáró szociográfiai munkásságára

E második korszakot Moór Gyula, a jog fogalmait axiológiai jelleggel tisztázó munkássága, a Somló Bódognál – Kelsen nyomán – már megjelent „Sein” és „Sollen” kategóriák valamint a pozitív jog és a természetjog mibenlétének, s e kategóriák közötti ellentmondások áthidalhatóságának és határvonalainak átléphetősége foglalkoztatta. Bár erről a szerző nem tesz említést, nem érdektelen utalni rá, hogy a jog fogalmi kérdéseinek e tisztázása terén a civilisztika (pontosabban a kor jogbölcseletének civilisztikája) vonatkozásában jeleset alkotott katedrát csak 1945 után kapó Kauser Lipót, aki filozófiailag – ellentétben a korszak jogbölcseletével – liberális, nem pedig neokantianus volt. Ezen a vonalon megy tovább a szegedi-kolozsvári professzor Horváth Barna és tanítványa, Bibó István is. Jóllehet a Horthy-korszak is terhes volt társadalmi anomáliákkal, az előző korszak jogbölcseleti szerzőivel ellentétben e második korszak jogbölcsestjei a politikával csak a fasizmus bukása után kerültek közelebbi kapcsolatba. Moór Gyula és Bibó István a második világháborút követő demokratizálódástól várta elvei megvalósulását, és politikusként is aktívan közreműködtek egy demokratikus magyar társadalom és jogállamiság kiépítésében, amíg a

totalitárius állam el nem hallgattatta őket, Horváth Barna pedig önkéntes száműzetésbe vonult.

A Pulszky Ágostról szóló tanulmányt Szabadfalvi József „A jogpozitivizmus diadala” címen publikálta. Pulszky oktatói és jogelméleti pályafutása mellett, mindvégig liberális-szabadelvű politikusként is működött, amely azonban kevésbé volt sikeres, mint tudományos tevékenysége, melyre kora hamar fölfigyelt, és 29 éves korára egyetemi tanári kinevezéssel honorálta. Kortársai szerint „valódi polihisztor” volt, egyformán járatos nemcsak az állam- és a jogelmélet, hanem az általános társadalomelmélet, a politikaelmélet és a szociológia területén. (Nemcsak Pikler Gyula és Somló Bódog, hanem Jászi Oszkár és Szabó Ervin is a tanítványai voltak.) Mint jogbölcse, elsődlegesen a történeti-jogi iskola elkötelezett híve volt, aki Maine könyvének magyarra fordítása nyomán az etnográfiaát is bevitte jogelméleti munkásságába. Pulszky, szabadelvű felfogása ellenére és az 1873-as gazdasági válságból okulva, tisztában volt a klasszikus liberalizmus túlhaldott voltával, s elsőként fogalmazta meg az állam szociális funkcióját és szociális feladatait. Ennek ellenére megmaradt szabadelvűnek, ami – miként ezt Szabadfalvi kiemeli – főként „cselekvősségi elméletében” jelenik meg, midőn kifejti, hogy „a jognak és az államnak a lehető legnagyobb, mások hasonló jogainak korlátozása nélkül megvalósítható szabadságot, cselekvőséget kell a jogalanyok számára biztosítani” (33. o.).

Mai szemmel nézve Pulszky nem volt termékeny író, tudományos munkássága azonban mégis jelentős és eredeti, új irányt adó. Erre utal, hogy a kortárs- és az utód-irodalom közel annyit írt róla (28 publikáció), mint amennyit ő maga tett közzé (35 publikáció). Munkásságában megjelenik a komparatistikai módszer – így ennek is úttörője volt. Miként azonban Szabadfalvi utal rá, munkássága mégsem befejezett: a

teljes életmű megalkotásában őt is akadályozta, hogy tevékenysége szétaprózódott a tudomány és a politika között.

Loss Sándor „A jogbölcselet és a lélektan vonzaskörzetében” c. tanulmánya Pikler Gyulát elemzi. Pikler tudományos működését helytállóan bontja a szerző két fő korszakra: első korszakát a társadalom, második korszakát az individuum törvényszerűségeinek kutatása hatja át. Az első korszakát „Ricardo jelentősége a közgazdaságtörténetben – Érték- és megoszlástana” c. tanulmánya nyitja meg. E munkájában, kiindulva az angol determinista közgazdaságtani szemléletből – amely különválasztotta a közgazdasági lét tényigazságainak kutatását a gazdaságpolitika normatív problémáitól – összeveti az angol gazdaságtörténeti iskolát a német jogtörténeti iskolával. Nem fogadta el a jogtörténeti iskola létigazságokat tagadó álláspontját, azonban egyetértett a normatív igazságok abszolút érvényét tagadó tételével. Pikler kifejti, hogy a társadalomban a természet-hez hasonló abszolút törvényszerűségek uralkodnak, de abszolút etikai törvények, örök értékű erkölcsi normák nincsenek. A történeti jogi iskolához tartozása alakítja és alapozza meg „belátásos” elméletét. Kant és Rousseau észjogi irányzata alapján nem vezethetők le az emberi értelemről az emberi együttélés abszolút normái – a normák csakis a *célszerű belátásból* vezethetők le. Ez a belátási elmélet az egyesületek és az állam keletkezéséről szóló írásában nyilvánul meg a legkövetkezetesebben: az államot és a társadalom szervezetét belátásos alapon, alulról építkezve képzeleti el.

Piklernek erre az első időszakra összefoglalóan tudománypolitikai és tudományos közéleti tevékenysége, amely azonban nem a hivatalos kormányplatformon, hanem ellenzéki szinten játszódik le. E fórumokon azonban együttműködik Pulszkyval, a tanítványok ugyanazok (Szabadfalvi és Loss tanulmánya e vonatkozásban szeren-

csésén találkozók egymással.) Ám Loss tanulmánya már jelzi, hogy Pikler második korszakához a társadalmi történetekben való csalódása is belejátszik. Az őszirózsás forradalmat még elfogadja, a kommünt azonban már nem; ezt követő visszavonulása pedig arra utal, hogy a Horthy-rezsimmel sem azonosul. E második korszakának munkásságát a naturalista-lélektani érzékfilozófiai, illetőleg pszichofiziológiai kutatások felé való fordulás jellemzi. Az általa kialakított szenzualista ismeretelmélet – miként erre Loss rámutat – Ernst Mach szenzualista ismeretelméletével mutat rokonságot. Jóllehet Loss szerint filozófiai lélektanával „a hazai közélet peremére sodródott”, utal arra, hogy nemzetközileg e munkáival vált ismertté (57. o.). E megállapítást kiegészíthetjük azzal, hogy Magyarországon is talált követésre Losonczy István jogelméleti-büntetőjogi munkásságában.

Zódi Zsolt „Erény és Tudomány” c. írásában Somló Bódog életét és munkásságát dolgozza föl. Életének folyása híven tükrözi érzékeny és belső vívódásokkal telt lelkiállapotát, amit tudományos lelkiismerete, meggyőződéséhez való ragaszkodása és szociabilitása belső és külső konfliktusokkal telít, amint ez Zódi írásából egyértelműen kitűnik. A szerző Somló tudományos pályáját két szakaszra, egy pozitivistá szociológusi és jogbölcseleti ill. egy neokantiánus jogbölcseleti szakaszra osztja.

Az első szakaszt indító munkássága alkotmányjogi jellegű, amelynek keretében a parlamentarizmussal foglalkozik, követendő példaképpül az angol parlamentarizmust állítva olvasója elé, amelynek erénye, hogy a politikai morálnak tág teret hagy és így az erkölcsi elemek enyhítik a jogi formák szigorúságát (72. o.). E nézetben nyomon követhető egyik mesterének, Pulszkynek a hatása. Pikler Gyulának a belátásos elméleten keresztüli befolyása ugyancsak végigkíséri Somló munkásságának első időszakát. Ez a legpregnansabbban „A nemzetközi jog bölcseletének alapelvei” c. könyvében

nyilvánul meg, ahol kifejti, hogy nem a jogelmélet az, amely a belső nemzeti és a külső nemzetközi jogot kialakítja, hanem az önértékeken nyugvó célszerűségi belátás: a jogi eszmék csak másodlagos szerepet játszanak a célszerűségi belátáshoz képest (74–75. o.). Az igazságosság kategóriáját is a célszerűségi belátásos elmélettel hozza összefüggésbe, s erre alapozva tesz különbséget igazságos és igazságtalan háború között, melyek kritériumait a ma elfogadott tételekhez hasonlóan fogalmazza meg (76. o.). A szintén elődeitől örökölt történeti szemlélete és evolúciós gondolkodásmódja jelenik meg „Az állami beavatkozás és individualizmus” c. könyvében – Zódi szerint e könyvvel véget ér Somló piklerianus korszaka. E megállapítás azonban vitatható, hiszen – miként erre maga a szerző is utal – erősen érződik a könyvön, Pikler munkásságához hasonlóan, a spenceri hatás, továbbá az etnológiai és lélektani megalapozás. Az igaz, hogy e könyvben már nincs nyoma a belátásos elméletnek, de ez idő tájt hagyja el Pikler is első korszakát, és fordul a lélektani-fiziológiai szenzualizmushoz, aminek befolyása Somló e művén nyomon követhető: az állami beavatkozást a lélektani alkalmazkodás egyik eszközeként fogja föl. Somló utal rá, hogy ez a beavatkozás akkor jó, ha a társadalom „egészséges” fejlődési irányát felismerve, azt elősegítő módon történik (82. és 48. o.). Ez a gondolat mintegy hat évtizeddel később ismét fölbukkan Peschka Vilmos jogelméleti munkásságában.

Zódi Zsolt kronologikus sorrendben végigjelöli Somló Bódognak ebben a periódusában írt jogbölcseleti munkáit. Az ezt az időszakot jellemző jogbölcseleti gondolatvilágának főbb strukturális pontjai a következők: nincs önálló jogbölcselet, mivel a társadalmi vonatkozásait tárgyaló része szociológia, a helyes cselekvés elveit kutató egyéb részei pedig az etikához tartoznak; mivel pedig a jog emberi cselekvések eredménye, a jogbölcseletnek a lélek-

tan és az élettan alapvető tanaiból kell kiindulnia. A gazdaság és a jog kapcsolatát érintően Somló utal arra, hogy a gazdaság elasztikus és változik, amit a jog másodlagosan követ, a jog tehát csak eszköz ebben a folyamatban: a gazdasági mozgások törvényeinek föltárásával juthatunk el a jogi mozgások törvényeihez. E törvények megfelelő fölismerése esetén lehet hasznos érvényesülésük érdekében előremutatóan cselekedni (89–90 o.). E gondolatait Somló később részben finomítja, részben bővíti. Ilyennek tekinthető az a nézete, mely szerint a jogbölcsélet az általános filozófia része, s ezért fölülről kell, hogy emelkedjen a jogtudomány belső összefüggéseinek, föladatai pedig ezért a jog legtávolabbi összefüggéseinek a kutatása. A jogbölcsélet két részből tevődik össze: leíró és normatív jogbölcsleletből. A leíró jogbölcsélet a jog létrejöttével és megnyilvánulásával, vagyis a jog ontológiájával, a normatív jogbölcsélet a helyes jog, azaz a jogi értékek kutatásával, végső soron tehát a jog gnoszeológiájával foglalkozik. A jogbölcslelettől azzal határolja el Somló a tételes jogtudományt, hogy a *jurisprudentia* nem emelkedik fölülről a tételes jogon, míg viszont az erkölcs mögött állami kényszerítő gépezet nem áll (97 o.). Ezzel összefüggésben utal arra, hogy az állami hatáskörök kiterjedésével a jog egyre több életszférát von szabályozási körébe: az „összeműködés” fokozódása következtében az „együttérzés” növekszik a jogban, aminek egyik jele a szociális törvényhozás (99 o.).

Somló munkásságának neokantiánus második szakaszát lényegében a Méray–Horváth biologizáló-organikus szociológiájával kapcsolatosan lezajlott vitához történő hozzászólása indította el. E hozzászólásában kifejti, hogy a „társadalomtudomány egyik legnagyobb hibája, hogy nem tartózkodott a pszichologizálástól, amit a társadalomtudományból ki kell iktatni az anyagi folyamatokhoz és az objektivitáshoz való

visszakanyarodás révén”. Ez egyértelmű szakítás Piklerrel, mégpedig lényegében munkásságának második szakaszával. Az ezzel kezdetét vett neokantiánus korszakának szintézisét a „Juristische Grundlehre” adja. Austint követve először a helyes jog kritériumát kívánja meghatározni, aminek mértékét az erkölcsben látja, és ezért a joggal legáltalánosabban foglalkozó tudomány sem kerülheti meg az etikai problémákat. Miként Zódi kiemeli szövegéből, az erkölcs legalapvetőbb sajátossága a föltétlen érvényesség egyéni érzése, amely azonban sohasem elszigetelt, hanem szociális értékelést is kifejez (107 o.). Zódi párhuzamot von Austin és Somló elmélete között, helytállóan kimutatva a kettő közötti nagy hasonlóságot: a különbség kettőjük között csupán az, hogy Austin csak a jogalkotói hatalom parancsaként definiálja a jogot, Somló viszont a jogalkotó ígéreteit is a jog fontos részének tekinti. Teljesen egyek viszont abban, hogy mindketten konstatálják: a jog öntörvényűvé válik és elszakad a többi társadalmi jelenségtől (112 o.). E tekintetben Somló megkülönböztetést tesz egyrészt jogi tudományok, másrészt jogtartalommal és jogi formával foglalkozó tudományok között, s utal a megkülönböztetések viszonylagosságára, mivel ami egy bizonyos nézőpontból forma, más nézőpontból tartalom is lehet (113 o.). A jog formáját az alaptan, míg a tartalmát a *jurisprudentia* vizsgálja. Zódi tanulmánya világosan követi Somló logikáját: ez a jog fogalmának *genus proximum*-át az akaratban látja, amely a *differentia specificá*t jelentő jogalkotói hatalomtól ered. A tanulmányból kitűnik az is, hogy Somló a törvényekkel korlátozott királyságot azért tartja a legjobb megvalósítható államformának, mert „az alkotmányok végső mozgatója az erkölcs, fogvatékosságuk pedig abban áll, hogy valamilyen erkölcsi fogvatkozás vagy erény túlsúlyba jut bennük” (132 o.). Ezért el kell kerülni „a vak utópizmust és a

világtalan empirizmust”, és hogy erre reális esély legyen, Somló a nevelés fontosságát hangsúlyozza (133. o.).

Moór Gyuláról, Somló tanítványáról, „Törekvés egy jogfilozófiai szintézisre” címen Szabadfalvi József írt a kötetben tanulmányt. Valóban, Moór Gyula volt az, aki a magyar jogbölcselet eddigi eredményeit igazi szintézisbe kívánta foglalni, amit Somló hosszú útkeresések után elkezdett, de korai és tragikus halála következtében véghezvinni nem tudott.

Moór – Rudolf Stammler hatására – a neokantiánus jogfilozófia képviselője. A kiinduló fő probléma nála is a jog fogalmának a meghatározása, amelyet a tételes jogtudomány, csak a jogszabályok ismerete szerint, képtelen meghatározni. Ő is – mint elődei – a filozófiából indul ki: tudományelméleti alaptéziseit Pauler Ákostól származtatja. A szűkebb értelemben vett jogtudományokon belül három csoportot különböztet meg: (1) tételes jogtudományok (jurisprudentia), (2) okozatos jogtudományok (jogtörténet, jogszociológia), (3) értékelő jogtudományok (jogpolitika). A jogbölcselet mindebből a jog változatlan, statikus elemeit vizsgálja. E fölosztásban – miként erre Szabadfalvi utal – erős Somló hatása. Ennek nyomán utal Moór arra, hogy a jogfilozófia olyan kérdéseivel, mint a jogi axiológia egy önálló filozófiai rendszer, a „Prima philosophia” keretében lehet érdemben foglalkozni. Jogbölcseletének filozófiai alapját Kant ama megkülönböztetésében találja meg, amelyet a „Sein” kategóriához tartozó „okozatos lét” és a „Sollen”-hoz tartozó „értékek világa” között tesz. Szabadfalvi kimutatja, hogy Moórt saját jogfilozófiai rendszerének kialakításában még Kelsen is erősen befolyásolta. Ez kitűnik az 1923-ban publikált jogfilozófiai bevezetéséből, ahol a jogfilozófia három olyan önálló vizsgálódási területéről beszél, amelyekre a tételes jogtudomány nem ad magyarázatot: a jogfogalom meghatározása azaz „jogi alaptan”; a jogi okozati összefüggések azaz

jogszociológia, a jogi értéktan azaz axiológia. Az első filozófiai eredete a fenomenológiában, a másodiké a pszichológiában, a harmadiké pedig az etikában található meg. Szabadfalvi kiemeli azt is, hogy a neokantiánus Moór a valóság és az érték világának elválasztását áthidaló kapcsolat megteremtésére törekedett: „a jogban a realitás és az idealitás, a testi-lelki valóság és a szellemi tartalmak, a tapasztalati lét és az értékek, a normák érintkezése” [kiemelés nem az eredetiben] jelenik meg. Ezért a jog – Moór szerint – „határozott gondolati tartalommal bíró szabályoknak”, s ezenfelül „pszicho-fizikai realitással bíró emberi cselekvéseknek a rendszere is” (157. o.).

Moór Gyula eddigi neokantiánus rendszere a későbbiek során újhegelianus ontológiai gondolatokkal egészül ki. Ezt Szabadfalvi erősen hangsúlyozza. E gondolatok átvételében közrejátszik Rickert és Nicolai Hartmann hatása, azonban nincs ellentmondás és gondolkodásbeli váltás, mivel a neohegelianusok is a valóság és az érték kapcsolódását kívánják megoldani. Moór 1936-os *Jogfilozófiájában* utal arra, hogy Kant a matematikára és a természettudományokra korlátozta vizsgálatait, az „újabb filozófia” viszont a történelem, a társadalom és a kultúra jelenségeit is vizsgálja. Ebben az összefüggésben a jogbölcselethez legközelebb a kultúrfilozófia áll. Mindezek alapján Moór kijelenti, hogy az ún. „élő jog” területén *szoros kapcsolatot* áll fenn a „szellemi világ” és a „reális tapasztalati világ” között. Ez Kant és Hegel nézeteinek összekapcsolását jelenti, amire Szabadfalvi azért is külön fölfigyelt, mert Moór a 20-as években Hegelt a jogfilozófia számára „még csak kevéssé tartotta számottevőnek”, ellenben a 40-es években már méltatja őt, mondván, hogy „a társas lét mivoltának felderítéséhez a helyes utat Hegel mutatta meg amikor a társadalmi, történeti és kulturális valóságot *objektív szellem* gyanánt fogta fel”. Hegel tehát a kanti antinómiát – s ezt értékelte Moór – úgy oldotta föl,

hogya a realitást spiritualizálta, a spirituálisban pedig meglátta a realitást (161. o.). Szabadfalvi mindezek figyelembevételével utal rá, hogy Moór így jutott el az „általa áhitott” szintézishez, ahol a szintézis egyik eleme a neokantiánus filozófia marburgi iránya, a másik a neohegelianus hartmanni. Ily módon Moór – és erre Szabadfalvi rámutat – a kanti dualizmus és a hegeli monizmus szintéziseképpen a jogban nemcsak absztrakt előírásokat tartalmazó jogszabályrendszert lát, hanem emberi cselekvések testi-lelki realitásait is, amelyekben a jog szellemi tartalma élő valóságot nyer (163. o.). E szintézis alapján közelít Moór a jogfogalomhoz is, utalva arra, hogy a jog fogalmát a jog kétarcúsága miatt nehéz megfogalmazni. A jog ui. egyrészt az ideák és értékek területére tartozó norma, másrészt az okozatos társadalmi létbe „elevenen belemarkoló erő”. Ezért a fogalom meghatározás könnyen elcsúszhat egyfelől csak az erkölccsel rokon normatív jegyek kihangsúlyozása irányába, aminek szélsőséges elhajlása a természetjogi iskola, amely a jogot csak erkölcsi alapú örök igazságosság gondolatát tartalmazó abszolút érvényes normák rendszerének tekinti, másrészt olyan irányban is, amely a jogot csupán kauzális, a hatalomhoz kapcsolódó oldaláról kívánja meghatározni (165. o.). A fogalomzavar másik okát Moór abban látja, hogy magának a „jog” szónak is kettős értelme van. A jog új fogalmát Rickert és Hartmann neokantiánus – neohegelianus szintéziseként akként körvonalazza, hogy a jog sem nem pusztán természet, sem nem pusztán érték, és ezért helye a testi-lelki realitás és a szellemi létréteg kapcsolataként jelentkező kultúra területén van (173. o.).

Szabadfalvi kimutatja, hogy Moór jogfilozófiájának „második tartópillére” a jog okozati összefüggéseivel foglalkozó rész, amelyet formális jogszociológiaként könyvel el, túllépve Somlón, aki szerint „a modern jog bölcselése és a jog szociológiája egy és ugyanaz” (174. o.). Moór szerint

csakis a jog változatlan formájával foglalkozó problémakör a jogbölcsélet része, míg a jogszociológia a jogtartalom változó részével foglalkozik. Ugyanakkor az a jogszociológia, amely a jog változó tartalmára *tekintet nélkül* keresi a jog kauzális összefüggéseit, már valóban jogfilozófia, mivel általánosan érvényes igazságokat keres. Ezáltal a *jogtartalmi* jogszociológia formális jogszociológiára és a jogfilozófia részére válik (171. o.). Moór formálisan ugyanazt mondja, mint Somló, tartalmilag azonban sokkal mélyebben fejt ki a hasonló konklúziót. Az axiológiai kérdések megítélésénél Moór azonban Stammlertől visszatér Somlóhoz. Stammler a helyes jog zsinórmértékét a szociális ideálban – mint az igazságosság kritériumában – látta, Moór a jog helyességét erkölcsi értékeléssel kívánja mérni. Ez azonban nem jelenthet abszolút értékelést, mivel a jog helyessége az adott történelmi helyzettől függő relatív kritériumoktól függ. A helyes jogot Moór éppen ezért „változó tartalmú természetjognak” tartja, ezért helyesen állapítja meg Szabadfalvi, hogy Moór „ennyiben maga is a természetjogi felfogás gondolköréhez kapcsolódik”.

A tételes jogtudományok módszertanát illetően Moór álláspontja szerint a módszertisztaságot a normatív jogi iskola képviselői, Kelsen, Merkel, Verdross és Sander fejtették ki a legkövetkezetesebben. Kelsennel szemben azonban fönntartásai vannak, mivel elfogadhatatlan számára, hogy a tételes jogtudomány metodológiáját – hátat fordítva a tények világának – a jogfilozófia rangjára emeli. Kelsen e „tisztán jogtanával” szemben a szabadjogi irányzat (Gény, Ehrlich, Kantorowicz, Jung) „a fennálló jog értéktelenségének a feltételezéséből indul ki”. Ez az álláspont sem felel meg azonban Moór Gyulának, hanem, Lask és Jellinek nyomán a módszertani dualizmus álláspontjára helyezkedve, elválasztja egymástól a jog társadalmi összefüggéseit valóság tudományként elemző „szociológiai kutatást” a normatív tudományként megjelenő *juris-*

prudentiától. A kettőt ugyanakkor összekapcsolja azzal, hogy a tételes jogásznak is gyakran szociológiai ténymegállapításokat kell végeznie annak tisztázására, milyen jogszabályok vannak érvényben, és csak azután fejtheti ki az érvényben lévő jog tartamát (191–192. o.). Moór ily módon a tény és érték szétszakított világa közötti közvetítés lehetőségét vallja, állapítja meg ismételten Szabadfalvi, ezenkívül pedig arra is helytálló módon utal, hogy a moóri módszertisztaság-elmélet a realitások talaján maradván nem válik a kelsenizmusra hasonlóan szélsőségesse (191. és 195. o.). Moór Gyula tanainak kimerítő és jól áttekinthető ismertetése után jogbölcseletének egész rendszere értékelésének konklúziója az, hogy éppen eklekticizmusa miatt nem sikerült egységes rendszert kialakítania. Jóllehet a jogbölcselet összefoglalására törekedett, de a „nagy szintézist” nem sikerült megvalósítania (197. o.).

Horváth Barna jogfilozófiáját „Circus Juris” címen H. Szilágyi István dolgozta föl. Az életrajzi kuriózumokat mellőzve – amelyekről H. Szilágyi helytálló módon bőven ír, mivel mindez a horváthi életmű jellegének jelentős befolyásolója volt – jogelméletének itt két fő elemét mutatja ki. Ez a szinoptikus jogelmélet, valamint a természetjog és a jogpozitivizmus kapcsolata

Horváth szinoptikus módszerének kiindulópontja a „*Sein*” és a „*Sollen*” a *posteriori* és a *priori* alapon történő megkülönböztetése. Viszonyukra az jellemző, hogy a *Sein*, vagyis a tény „létező”, a *Sollen*, az érték pedig „érvényes” jelenség (223. o.). A jogtudomány – amely *jurisprudenciából* és jogtanból áll – e szinoptikus módszer segítségével kapcsolódik a filozófiához. E gondolatok leírása alapján mutatja ki H. Szilágyi, hogy Horváth Barna a tételes jogtudomány és a jogelmélet különbségét abban látja, hogy míg a tételes jogtudomány a jogtételek és a jogesetek egybevetéséből jogértelmezéshez, a jogelmélet viszont

a jog értelméhez kíván eljutni. A tételes jogtudomány ezért szaktudomány, a jogelmélet pedig szakfilozófia (226. o.). A szerző utal arra is, hogy Horváth Barna a módszerazonosság miatt csak fokozati különbséget lát a jogszociológia és a jogelmélet között. A különbséget a kutatási területek lehetőségeinek határai alapján veti föl, és itt a szerző megjegyzi, hogy Horváthnak e téren gyakorlati tapasztalatai is vannak, mivel ő volt az első az országban, aki konkrét jogszociológiai fölmérést végzett (226. és 222. o.). A jog és a társadalom viszonyát vizsgálva Horváth egyfelől utal rá, hogy a jog társadalmi valósága abból fakad, hogy az egymást érintő magatartások körében szabályosság és rend figyelhető meg, ugyanakkor azonban mindez nem a társadalom egészéből, hanem valamely konkrét közösségből fakad, azaz nem az államhoz, hanem valamely konkrét jogközösséghez tapad. Ez a német monista jogbölcselethez képest újszerű tan a magyar jogfilozófiában, amely az angloamerikai jogszociológiai irodalomból ered, miként erre H. Szilágyi utal (229. o.).

Horváth Barna a természetjog és a pozitívizmus kapcsolatát vizsgálva azt állítja, hogy „a pozitívizmus csupán egy neme és nem kontradiktórium ellentéte a természetjognak”. Ezért Horváth „pozitivistá természetjogról” beszél. Ennélfogva „a pozitívizmus éppúgy a méhében hordja a természetjogot, mint az ismeretelméleti relativizmus az abszolút logikát”. Horváth elméletének sarkpontjait ismertetve a szerző helyesen emeli ki ezeket a gondolatokat és mutat rá, hogy a jogpozitívizmus negatív, tagadó jellege az erkölcsi értékmérő, a „jogfeletti” elutasításában, azaz a „Természetjog” elleni „kérelhetetlen hajszában” jelentkezik. A jogpozitívizmus részéről ez lényegében problémaelhárítás: ahelyett, hogy e problémát megoldaná, „a jogelmélet fő problémáit a jogfelettiekre, a természetjogba utalja”. Horváth utal rá, hogy ez a „theoria” elhallgatja azt, hogy a tiszta jogtanban a szociológ-

giai természetjog benne van, mivel a jog Kelsen szerint kényszerrend, a kényszer azonban metajurisztikus fogalom. Így a tiszta jogtan tulajdonképpen logikai természetjog. Annálfogva pedig, hogy az alapnorma tartalmát a hatalom ténye tölti ki, a tiszta jogtan szociológiai természetjogként is megjelenik (239–240. o.).

Ugyancsak H. Szilágyitól származik Bibó István jogelméleti nézeteinek a földolgozása, amelyet a kötet utolsó tanulmányaként „Etika, jog, politika” címen írt meg. Bibó – miként ezt H. Szilágyi az életrajzi részben leírja – a tudósi és a politikusi pályafutás kettősségéből egyértelműen a politikusi irányban tolódott el, és tudósi működése területén is csak kezdetben foglalkozott jogfilozófiával, mivel elméleti munkássága a politológia és a közigazgatási racionalizálás irányába haladt. Bibó jogbölcseleti nézeteit két mű, a „Kényszer, jog, szabadság”, valamint az „Etika és a büntetőjog” tartalmazza. A neokantiánus hagyományokhoz híven ő is a módszer kérdéssel kezdte, az induktív-empirikus módszer mellett állást foglalva. Ily módon elutasítja a neokantiánus jogelmélet „Sein” és „Sollen” világának áthidalhatatlanságát. Ez az alapja a normalogikai módszernek, amely – mint Bibó mondja – nem zárja ki a tényeket mint a megismerés tárgyát, csak azt tagadja, hogy a jogi fogalmak függenének a szociológiai tényektől. Így a tiszta jogtan normatív jellege nem saját ismeretének tárgyában található, hanem magában a módszerben. Ennélfogva „a normatív elemet és az alapnormát” – miként ezt H. Szilágyi kiemeli Bibó szövegéből – a jog fogalma hozza létre, amelynek az a funkciója, hogy normatív kritériumot adjon a jogi tények föltárásához és szabályozásához. E módszert alkalmazta Bibó az „Etika és a büntetőjog” tanulmányában is. H. Szilágyi utal arra is, hogy Bibó ontológiai előfeltevéseinek megfogalmazásában Hartmann létszférákra vonatkozó elméletének és a

neokantiánus filozófia „Sein” és „Sollen” különbségtételének összeegyeztetésére tett kísérletet, megkülönböztetve a kauzalitást, mint a valóság, azaz a *Sein* törvényszerűségét, az értékek, azaz a *Sollen* világában érvényesülő axiológiai determinációtól. A kauzalitást ezen túlmenően tovább bontotta, a fizikai világban uralkodó okozatosságra és az emberi cselekvőségre vonatkozó, Bergsontól származó spontaneitásra. Hasonló álláspontot fejtett ki a pécsi Losonczy István is a mulasztás okozatosságáról írt büntetőjog-bölcseleti munkájában, aki ugyancsak újkantiánus alapon tárgyalta a „Sein” és a „Sollen” viszonyát, fölhasználva egyben Nicolai Hartmann rétegelméletét.

H. Szilágyi utal arra, hogy Bibó átveszi mesterének, Horváthnak a szinoptikus módszerét, amit „a természettudományi és normatudományi módszer alkalmazásának speciális technikájaként” határoz meg. Ellentétben azonban mesterével, szerinte a szinoptikus módszer *par excellence* tartalma nem a „Sein” és a „Sollen” ellentét áthidalása, hanem e módszer fő jelentősége abban van, hogy olyan szemléletmódok, amelyek nem kizárólag magyarázó jellegűek, élmények, képzetek és reakciók létrehozásában vesznek részt. A vázolt ontológiai előfeltevések és a szinoptikus módszer alkalmazásával mondja ki Bibó, hogy a kényszer lelki jelenség, amely a kényszerített személy szubjektumában alakul ki. A kényszer-élmény természeti vagy társadalmi tényezőből fakadhat, mely akarat állásfoglalást követel az egyéntől a vonatkozásban, hogy cselekvésében megtartsa-e eredeti spontán cselekvésirányát vagy engedjen-e külső hatásnak. Bibó végső konklúziója – miként erre H. Szilágyi rámutat –, hogy a kényszer viszonylagos fogalom, mert nincs tökéletesen objektív kényszer, mert amit annak nevezhetnénk, az már nem kényszer, hanem valódi kauzális szükségszerűség, aminek társadalmi objektíválódása az egykori és egyéni kényszerélmények ismétlődése, általánossá válása (284. o.).

Bibó a szabadság fogalmának a lényegét ugyancsak a szinoptikus módszer alapulvételével „az idegen törvényszerűségek alól való mentességben” látta, amelynek megnyilvánulása a szabadságélmény. Szerinte – miként ezt H. Szilágyi kiemeli – a szabadság és a kényszer csupán ellentétes (contrarius) és nem ellentmondó (contradictorius) viszonyban állnak egymással (285. o.). A kényszer és a szabadság viszonya alapján határozza meg Bibó a jog tartalmát, utalva arra, hogy a jog „egyidejűleg gyakorolja a legobjektívebb kényszert és valósítja meg a legobjektívebb szabadságot” (289. o.). A jogot ezért a legobjektívebb kényszert gyakorló társadalmi szabályrendszernek tartja (288. o.). Ez a jog pedig axiológiailag akkor helyes, ha a kényszer és a szabadság belső valamint külső élményei egymással, valamint emez élmények konkrét magatartásaival egyensúlyban vannak.

*

A kötet legfőbb erényét abban látom, hogy egy korszak magyar jogbölcseleti gondolkodását úgy fogja át, hogy közben bemutatja mindazokat a külföldi irányvonalakat is,

amelyek az itt földolgozott magyar szerzőkre hatást gyakoroltak. Ezáltal e kötet nagy szolgálatot tehet mind a már végzett és az életbe kikerült jogászok, mind pedig a jogot még tanuló ifjúság jogi kultúrájának emelése terén. (Hogy ez mennyire fontos, legyen szabad utalnom több német professzorkollégára és bíróra, kik sajnálkozva állapítják meg: amióta Németországban a jogelmélet kötelező oktatását eltörölték és amióta csak nagyon kevesen tanulják fakultatív tárgyként, az általános jogászai műveltség és a jogászok szintetizáló készsége jelentősen visszaesett, ami károsan befolyásolja a jogalkotás és a jogalkalmazás színvonalát egyaránt.) A sorba kíváncszott volna még a hivatkozott Losonczy István és a szintén Horváth-tanítvány, Szabó József is, akik a kor magyar jogfilozófiájának szintén jelentős alakjai voltak, sokat merítettek Piklertől és mindazoktól a neokantiánus jogbölcselektől (Kelsen, Verdross stb.), akiktől a kortárs Bibó is. Nem hagyható ki e generációból Solt Kornél sem, aki 1948-ban lett volna a debreceni jogfilozófiai katedra várományosa és aki mintegy 40 évi kényszerhallgatás után „doaenné” válva tudta kiadni pályája delején írt jogfilozófiai munkáit.

A MESTER(SÉG) TISZTELETE*

SZABÓ MIKLÓS

„Ne ítéltetek, hogy ne ítéltessetek!” A bibliai intés súlyosan érinti kultúránk egyik alapvető kérdését: egymás tetteinek mikénti

megítélhetőségét és e megítélés intézményes igényét. Holott a megítélés igénye – még mindig bibliai forrásnál maradva –

* Solt Kornél: *Jogi logika. A jog, a nyelv és a valóság I–II.*, MTA Állam- és Jogtudományi Intézet – Seneca, Budapest 1996, 564 oldal.

oly mértékű, hogy az eredendő bűn fölválalását követeli. Hiszen a tiltott gyümölcs elfogyasztása ígéri azt, hogy „olyanok lesztek, mint az Isten: jónak és gonosznak tudói”, tehát a tudás legmagasabbrendű és legmagasztosabb formája a *jónak és rossznak* tudása, azaz az *erkölcsi tudás*, melynek birtoklása képessé tesz a cselekedetek megítélésére. Úgy tűnik tehát, hogy amire naponta vállalkozunk, az ítéletalkotás, egyféle isteni szerepkör. Nem csoda, hogy ennek során valamiféle tőlünk független bizonyosságot keresünk, amely leveszi vállunkról az ítéletalkotás terhét, hogy azt mondhassuk: mi nem ítélünk, mi csupán megállapítunk.

Ezzel a jog és logika viszonyának gyökeréhez jutottunk el. A jog ugyanis kultúránk azon vállalkozása, amely megkísérli standardizálni és formalizálni a cselekedetek megítélését, amely tehát intézményesen vállalkozik ezen „isteni” szerepre – s amely, éppen ezért, fogózkodat keres annak igazolásához, hogy ezt „objektívan” teszi. Az önkényesség mindig megfogalmazódó vádját elkerülendő, kézenfekvő, ha *ítéleteit* nem ilyenként, hanem valamiféle időtlen és univerzális rendszer *következtetéseiként* láttatja. Éppen ezzel a lehetőséggel kecsegtet a *logika*. A logika azt ígéri, hogy ha adottak a premisszák, akkor azokból levonható az *egyetlen helyes* konklúzió. Nincs más tehát hátra, mint a jogi előfeltevéseket premisszaként, a jogi ítéletet pedig konklúzióként föltüntetni, s a jogi ítélet egyből a matematikai-logikai levezetés eredményének csálhatatlanságával látszik rendelkezni.

Erre vállalkozik a *hipotetikus szillogizmus* jogra való alkalmazása, amely „csupán” annyit tesz, hogy a *premissa maior* helyébe egy normát illeszt. Az alapséma: $a \rightarrow b; a; b$ egyaránt alkalmazhatónak látszik *alethikus* és *normatív* következtetésekre:

Ha esik az eső, esernyőt viszek.

Esik az eső

Esernyőt viszek.

Illetve:

Ha valaki kárt okoz, meg kell azt térítenie.

X kárt okozott

X-nek meg kell térítenie az okozott kárt.

A *jogi ítélet* sémájaként áll tehát előttünk az $a \rightarrow b; a; b$ séma, első megközelítésben kézenfekvő megoldást kínálva a jogi helyzetekre, második megközelítésben azonban magában hordva a kötet alcímében jelzett probléma-köteget: a *jog*, a *valóság* és a *nyelv* viszonyának kérdését. A gondot ugyanis annak megállapítása képezi: mit jelent a *premissa maior* helyét elfoglaló normaszöveg; hogyan állapítható meg a *premissa minor* helyét elfoglaló tényállás; s miként *következik* belőlük a jogi ítélet mint *konklúzió*.

Ami az első kérdést illeti, az jól példázható a legközismertebb bűncselekmény, az emberölés törvényi tényállásával. Ez úgy hangzik, hogy „*Aki mást megöl...*” „Megölni” azonban nyilvánvalóan nem lehet senkit; lehet lelőni, leszúrni, ablakon kidobni a tizedik emeletről stb. – azaz a „megöl” kifejezés *általánosítás*, elvonatkoztatás a konkrét cselekménytől, s a cselekmény bizonyos nézőpontból való *megítélését* jelenti. Azon a viszonylag könnyen megítélhető esettől túlmenően, amikor a „megöl” nem alkalmazható a végszükségben vagy önvédelemben elkövetett cselekményekre, szembe kell nézni azzal az alapvető kérdéssel, hogy mikor is „öl meg” valaki valaki mást. Hiszen a köznap kifejezések során mondhatjuk ezt valakire, aki évtizedeken át tartó „szekatúra” eredményeként „ölte meg” házastársát, vagy aki az általa okozott bánattal „ölt meg” valakit, ám a jogban ennél nyilvánvalóan szűkebb jelentést hordoz a „megöl” kifejezés. Azonban hogy *mennyivel* szűkebb, azaz hogy a lehetséges emberi viselkedések láncolatán belül hol húzódik a „megöl” és „nem-megöl” választóvonal, az már *megítélés* kérdése –

bármennyire igyekszik is a jog ezt a megítélést függetleníteni az *egyéni* megítéléstől.

A második kérdést illetően a kétségek még nyilvánvalóbbak. Hogyan tudhatjuk egyáltalán, hogy egy- valaki egy mást „megölt” – kirekesztve a szó jelentésének bizonytalanságát is –, ha magunk a *jelenben* próbáljuk megállapítani egy *múltbeli* történés igazságát. Az igazság – egvébként behízelgően kézenfekvő – *megfelelési elmélete* mond csöddöt, amikor azért nem tudjuk megmondani, hogy egy – jelenbeli – kijelentés *megfelel-e* egy – múltbeli – eseménynek vagy történésnek, mert ez utóbbi – a jelenben – nem vehető szemügyre közvetlenül. A jogi tényállás-megállapítás alaphelyzetében tehát – hogy ui valami a múltban megtörtént vagy nem történt meg – semmi másra nem támaszkodhatunk, mint az ítélőerőnkre (fölismerve azt is, hogy a „nyilvánvaló” vagy „egvértelmű” bizonyíték is – rövidre zárt – megítélés kérdése). Tény az, amit – így vagy úgy – tényként megállapítunk; s a botrány-perек egész sora bizonyítja, hogy e téren hatalmas tévedéseknek vagyunk kitéve.

Ha e dilemmákon túltesszük magunkat, akkor persze a logika modellje alkalmazható a jogi ítéletalkotásra is. Ha eltekintünk attól, hogy mind a normaszöveg jelentésének, mind a tényállásnak a megállapítása *megítélés* kérdése, akkor nyugodtan vallhatjuk, hogy a jogi ítélet nem más, mint a premisszákból levont *logikai következtetés*. A jogi eljárás törekvése éppen ennek a helyzetnek az elérése: az *értelmezés* révén a nyelvilag kifejezett normaszöveg értelmének, s a *tényállás-megállapítás* során a valóságnak olyan megállapítása, hogy az ítélet valóban ne tűnjék másnak, mint logikai következtetésnek. Ha ezt sikerül elérni, nem logikusként, hanem jogásként sikerült eredményt elérni, hiszen a *jog, a nyelv és a valóság* került – legalábbis látszólag – összhangba.

A jogbölcselet föladata azonban éppen ennek a lehetőségnek a vizsgálata, s az ilyen következtetések előfeltevéseinek vizsgálata. A végső kérdés tehát éppen az, hogy van-e létjogosultsága a „*jogi logika*” jelzős szerkezetnek. Létezik-e tehát olyasmi, ami adekvát módon nevezhető meg mint „jogi logika”, vagy pedig ezt a szóösszetételt vissza kell utasítani mind a logika nézőpontjából – mint az alkalmazási terület összekeverését a logikai rendszerekével –, mind a jog nézőpontjából – mint a sajátosan jogi tevékenységnek töle idegen nézőpont alá rendelését. Általánosabban a *racionalitás* mibenlétének és érvényességi körének fölfogásáról van szó. Arról, hogy a jogi tudás *scientia iuris*, vagy pedig *prudentia iuris-e*. Csak az előbbi esetben gondolkozhatunk a jogi tudásról mint axiomatikus tudásról, amely deduktív-logikai következtetést lehetővé tesz; az utóbbi esetben a jog az erkölcsi cselekvés részeként nyer meghatározást, az azt illető szubjektivizmus és relativizmus minden problémájával együtt.

A jog éppen ez ellen próbál védekezni a formalizmussal. A jogi megítélés szempontjából közömbös az a *tartalom*, az a *mérce*, amely szerint az egyes eseteket el kell bírálni; a lényeg az, hogy a hasonló esetek *hasonló elbírálás* alá essenek. Ez persze újabb dilemmát: a hasonlóság mikénti megítélésének kérdését veti föl. A jogi normák azonban éppen ezt szolgálják: a törvényi tényállási elemek megjelölésével kijelölik a hasonlóság kritériumait, a jogkövetkezmény megjelölésével pedig a hasonló megítélés körvonalait (minimális és maximális értékét). Ennél többre azonban a jog nem vállalkozik, és nem is vállalkozhat. A jogi hivatás gyakorlása ezen a küzdőtéren belül marad, s annak megítélésére korlátozódik, hogy egy magatartás milyen jogi minősítés (törvényi tényállás) alá esik, és milyen jogi következményt (szankciót) von maga után (kell hogy maga után vonjon).

Tudjuk, hogy a kimenetel ezekből a szempontokból nem tudható előre. Ha tudható volna, nem volna szükség a jogászi hivatásra. Ha tudható volna, a peres ügyeket logikusok vagy matematikusok intéznék.

„A jog élete nem a logika, hanem a tapasztalat” – mondja Oliver Wendell Holmes ennek a helyzetnek a fölismeréseként. Az ellenkező végletbe csapva úgy is tűnhet, hogy a jognak semmi köze sincs a logikához, hogy a jog teljességgel alogikus, sőt irracionális következtetési forma (legalábbis ha a racionalitás kritériumaként a logikai rekonstrukció lehetőségét tekintjük). S innen tekintve a jog és logika viszonya újabb síkon fogalmazódik meg: a logika a jogi racionalitás garanciájaként és így minimális előfeltételeként tűnik föl. Ekként, ha a jogi ítélet nem is fogható föl logikai kalkulusként, annak sémájára kell működnie, ha nem akarja az irracionalitás vádját magára vonni. Azaz: a *jogi elfogadhatóság* a *logikai érvényesség* függvényeként jelenik meg, nem azért, mintha a jogi döntés logikai kalkulus eredménye lenne, hanem azért, mert a jogi döntés racionalitását a logikai levezethetőség látszik a legnyilvánvalóbban igazolni. A jog és a logika kapcsolata tehát egy másik szinten látszik megalapozódni, a jog alogikus jellege ellenére. A logikai-deduktív-axiomatikus racionalitás végül is a saját uralma alá rendeli a jogot, a többi életszférához hasonlóan.

A logika – s a jog logikához rendelése – a jogot a tökéletesség, az abszolútum kritériumával ruhazza föl. A magunkra vállalt isteni vállalásnak csak úgy tudunk eleget tenni, ha ezt az isteniséget a jognak tulajdonítjuk. Az $a^2 + b^2 = c^2$ időtlen és univerzális bizonyosságával csak akkor ruházhatjuk föl a jogot, ha hasonló formulára hozzuk. A hasonló formula ebből a szempontból azt jelenti, hogy az értékeket *változókkal* helyettesítjük (pl. *örök hagyónak* nevezve bármely, vagyon tárgyát maga után hagyó egyént, s *örökösnek* bárkit, aki ezek tulajdonát megszerzi), s e változók

között *összefüggéseket* teremtünk (szabályozva pl. a törvényes vagy végrendeleti *öröklés* rendjét). Eltekintve attól, hogy a változók és az összefüggések kijelölése egyaránt önkényes és esetleges – amiként a matematikai és logikai rendszereké is az –, ezen az úton elvileg deduktív következtetéseket lehetővé tevő *axiomatikus* rendszerekhez juthatunk. Az ez irányú törekvések kudarcát tekintve mindazonáltal ez a lehetőség *valóban* csupán elvi lehetőség. A lehetőség útjában álló két körülmény a már említett két sajátosság: az, hogy a nyelvi jelentés *nem adott*, s hogy az ún. valóság *sem adott*. A jogban a szövegek jelentése *konstruált* jelentés, a valóság pedig *konstruált* valóság, amely konstrukció az adott eset megítélése alá van rendelve.

Mindezen megfontolások hátterén tűnik különösen ígéretesnek egy olyan szerző műve, aki a jog és logika viszonyát tekinti elemzése tárgyának, s aki a logikusoktól eltérően szinte egész aktív életét a jog alkalmazásának szentelte, s a jogászoktól eltérően szinte egész élete során e tevékenység elméleti-logikai rekonstrukciójára törekedett. Solt Kornél számára a joggyakorlat kényszer és félreértés: a voltaképpeni ügy e joggyakorlat értelmezése. Nehéz volna olyan valakit találni, aki a jog és logika viszonyának föltárására avatottabb volna. Szerzőnk azonban ezt az elméleti rekonstrukciót *nem* saját alapállásból kívánja elvégezni, hanem *tisztelgéseként* egykori és reménybeli mestere, Moór Gyula előtt. Kérdés, hogy a több mint fél évszázaddal ezelőtti mester fölszabadít-e, vagy inkább gúzsba köt az efféle alapvető kérdések tisztázása során.

A Mester alapállása egyértelmű: „Azt mondhatnám tehát, hogy nem a jogalkotó akarata alkotja meg a jogrendszer egységét, hanem hogy épp ellenkezőleg *a jogrendszer logikai egységének a szempontja határozza meg, hogy mit tehet a jogalkotó joggá*. Mert hiszen valóban a jogalkotó csupán olyan szabályoknak az összességét teheti érvényes

joggá, amelyek egy jogrendszer logikai egységébe foglalhatók össze" (Moór Gyula: *A logikum a jogban*, Athenaeum, Budapest 1928; újraközölve in Bódig M.–Szabó M.: *Logikai olvasókönyv joghallgatók számára* (2. jav. kiadás), Bíbor Kiadó, Miskolc 1996, 174. o.) Ezt a súlyos tételt – hogy ui. a logikai érvényesség a jogi érvényesség előfeltétele volna – bizonyos altételek egészítik ki: a logikum ezen szerepe csak a jogra mint normarendszerre áll; „hogymennyiben érvényesül a logikum a másik alkotóelemben, az emberi cselekvéseknek a jog megvalósulását jelentő körében, ez a kérdés ahhoz a metafizikai kérdéshez vezetne, hogy mennyiben azonosítható a valóság a logikummal, a ténylegesség az értékkel". Illetve: a logika ilyen szerepe annak előfeltételezését igényli, hogy a logika a *gondolkodás* törvényeit tárja föl: „Mert ha a jogszabályok rendszere gondolatoknak a rendszere, akkor minden jogszabálynak *logikai tartalma* van." (Uo. 171. o.) Végül: a norma mint *hipotetikus ítélet* (ha A – a törvényi tényállás – van, akkor B-nek – a jogkövetkezménynek – lennie kell) a *logikai ítélet* státusával bír: „A rendszer, mint az ítéletek sokaságának logikusan összefüggő egésze, a logikának egyik alapvető fogalma. S hogy a jogrendszer hipotetikus ítéleteinek sokasága ilyen logikusan összefüggő egészet alkot, az nemigen szorul bizonyításra." (Uo. 174. o.: az már Solt Kornél figyelmeztetése, hogy a jogrendszer logikai konzisztenciája *morális követelmény* [343. o.]) Az ezzel szögesen ellentétes álláspontot Kelsennel példázza Solt Kornél: „Ismeretes, hogy Hans Kelsen szerint a logikának nincs, és nem lehet semmilyen szerepe a jog világában, így a jogalkalmazásban sem." (I. köt. 278. o.)

Szembe kell tehát néznünk egy alapkérdéssel: „üres halmaz"-e a „jog és logika" metszete (ez esetben, ha logikáról szólnunk, nem beszélünk a jogról, és fordítva), vagy pedig van közös terrénjük; s ha ez utóbbi a helyzet – amely álláspontot mindenki-

ről föl kell tételoznünk, aki „jogi logika" címen értekezik –, akkor milyen viszonyban állnak egymással. Minthogy racionálisan csak e kettő egyirányú *hierarchikus* viszonya tételvezhető – hogy ui. a jogalkotása és alkalmazása is alá van rendelve a logikának –, hiszen jogi törvénnyel a logikai törvény nyilvánvalóan nem alakítható, az alapkérdés csak a jog logikai meghatározottságaként értelmezhető. Ennek akármilyen mértékben megengedő megválaszolása további alkérdéseket vet föl a jog, a nyelv és a valóság viszonyáról – a logika nézőpontjából. Ezek egyfelől a valóság („tények"), másfelől a jog („normák") nyelvi megjelenítését (faktuális proposíciók illetve norma-proposíciók), valamint a nyelvi kifejezések logikai rekonstrukcióját vetik föl. E rétegek a valóság és a nyelv, a jog és a nyelv, a nyelv és a logika, továbbá a valóság és a logika, valamint a jog és a logika viszonyában kapcsolódnak egymáshoz.

Érzékelhető mindebből, hogy kiváló toposz a „jogi logika" a jogelmélet számára; vagy másként fogalmazva: a jogi logika inkább a jogbölcsélet, mintsem a logika kitüntetett kérdése. A logika számára a jogi logika csupán egy alkalmazási terület vagy egy (deontikus) logikai rendszer kidolgozhatóságának a kérdése, a jogbölcsélet számára viszont a jog mibenlétének kérdése. Innen a „jogi logikában" rejlt nagy kihívás: kidolgozása egy feszes jogelmélet fölállításával kecsegtet. Az is következik azonban mindebből, hogy a „jogi logika" nem gondolható végig a logikától a jog felé haladva; a haladási iránynak fordítottnak kell lennie: a jog (elmélete) felől a logika felé kell kibontakoztatni az elméletet. Ezt követően és ezáltal föltételezetten válik alkalmassá a logikai megfontolás a jogi racionalitás kereteinek, korlátainak és föltételeinek kibontására.

Ezt az elméleti tisztázó föladatot – egyrészt az ontológia, másrészt a jogelmélet, harmadrészt a logika felől – a mű első

kötete végzi el. Ennek első három fejezete tekinthető a „valóság felőli” megalapozásának, ideértve a valóság nyelvi megjelenítését és e megjelenítésnek a valósághoz való viszonyát is. Moór Gyula azon szemléleti hagyatékát föl vállalva, amely a jogot az Univerzum egészének hátterén kívánja elhelyezni és meghatározni, kézenfekvő a valóság létszintek és létmódok szerinti értelmezése. Nicolai Hartmann ontológiája csak a *Sein* és *Sollen* hagyományos neokantianus különbségtevésének előhívását szolgálja (12. o.), joggal vetve föl a kérdést, hogy szabad-e a neokantianizmust a századvégen ilyen mértékben evidenciaként kezelni? Nyilvánvalóan nem, s nyilvánvaló az is, hogy a szerző ezt csak a Mester szellemi öröksége előtti tisztelgésnek teszi – olyan önkéntes korlátot állítva maga elé, amelybe újra és újra beleütközik, inkább vállalva saját gondolatmeneteinek megtörését vagy felemásságát, mintsem ledöntve e korlátokat. A neokantianus hagyománv a valóságot nyilvánvalóan két létszintre osztja: a reális (fizikai, négydimenziós) és a szellemi (ideális, egydimenziós) létszintre (létsíkra, létrétegre), a *Sein* és *Sollen* kategóriáirja azonban Solt Kornél fölfogásában nem azonosítható ezekkel: az utóbbiak *létmódokra* utalnak. A két létszint és a két létmód egymásra vetítése (elvileg) négy *lét-tartományt* jelöl ki, melyek közül a szerző csak hárommal számol: 1. az olyan realitásokkal, melyek létmódja a „van” (pl. a fizikai dolgok); 2. az olyan idealitásokkal, melyek létmódja a „van” (pl. a művészeti alkotások fantázia-világa); és 3. az olyan idealitásokkal, melyek létmódja a „legyen” (a „kell” pl. a normák) (13. o.). Kizártnak tekinti az olyan realitást, amelynek „*Sollen*” lenne a létmódja, holott a szellemi léttől megkülönböztetett pszichikai létszint (Hartmann) saját törvényszerűsége – a céltételezés – nyomán kézenfekvő lenne a célok idesorolása, magyarázatot adva egyben arra is, hogy a „legyen” létmódú tételezett célok

miként tudnak okként megjelenni a reális folyamatokban.

A különbségtevés azt szolgálja, hogy az ideális létsíkhöz sorolt jog ne csak mint „*Sollen*” legyen fölfogható, hanem mindhárom lét-tartomány részeként, melyre ismét azért van szükség, hogy a jogi logika filozófiailag megalapozható legyen a jog mint „ideális *van*” révén. Ez fogná át ugyanis a jogszabályok azon *kognitív normatartalmait* és az emberi magatartások azon *szellemi tartalmait* (15. o.), amelyek a logika törvényei alá vethetők. Szűkebb értelemben e kognitív normatartalmakat tekinti a szerző a jogi logika tárgyát képezhető *jognak*.

A főttebb jelzett valóság az, amellyel viszonyba kell kerülni, s amely viszony a szerző szerint – fölöttébb vitatható módon – ontologikusan is fönnáll. Előfeltevései szerint egyrészt „a jogszabályok szerkezete [...] igazodik a valóság szerkezetéhez”, másrészt „a nyelv szerkezete is alkalmazkodik a valóság szerkezetéhez”, harmadrészt pedig „a logika, általában a gondolkodás is igazodik a valósághoz” (17. o.) – különben egyikük sem lenne képes viszonyba kerülni a valósággal (alakítani azt, referálni arról, rekonstruálni azt). Sőt, nem is általában a logika, hanem a klasszikus logika az, amely eszerint megfelelésben állna a valósággal: „mint jogász – hiszek abban, hogy az az aktuális világ, amely a normatív és így a jogi szabályozásnak is tárgva, ortodox módon *úgy viselkedik*, ahogyan azt Aristotelés gondolkodási törvényei leírják ill. feltételezik” (34. o. – kiemelés nem az eredetiben). Ugyanez a vállalt kényszer vonatkozik a gondolkodás és a nyelv fölfogására is: „alapvető összhangnak kell lenni a világ szerkezete és a világra vonatkozó megismerés, a gondolkodás szerkezete között Sőt – minthogy gondolatainkat egy adott nyelven fejezzük ki – bizonyos alapvető megfeleléseknek kell érvényesülniük: a *világ*, a *gondolkodás* és a *nyelv között*” (32. o.; ugyanígy 116. 117. o.). Az

egész elemzés azon, már említett, korlátai válnak itt explicitté, amelyek – álláspon-
tunk szerint – korántsem a szerző „jogász-
voltából”, sokkal inkább vállalt Mesterének
korlátaiból következnek. A korlát *korlát-
jellegét* szemléletesen mutatja, amikor
egymást követő két bekezdésben kerül
rögzítésre egyfelől az, hogy a *tény* nem
más, mint „az individuumok és a tulajdon-
ságok (valamint a relációk)” együttese,
másfelől pedig az, hogy a tényeket „az
emberi gondolkodás teszi” tényekké, a
fizikai jelenségek „elméletfüggően” válnak
tényekké (30–31. o.). Az első a világ (onto-
lógiai) adottságát, a második annak (episz-
temológiai) konstituáltságát hirdeti.

Mindez az igazság *megfelelés* (korres-
pondencia-) *elméleté-nek* elkerülhetetlen
vállalásához vezet, s a nyelv *referencia-el-
méletéhez*. El kell tehát vetni Wittgenstein
nyelvfilozófiáját, ami úgy lehetséges, ha
Wittgenstein nyelvfogalmát csak a *verbális*
nyelvre tartjuk alkalmazhatónak, magunk
azonban a nyelvhez soroljuk a „*non-ver-
bális nyelveket*” is, mint amilyen a „képi
nyelv”, a „zenei nyelv”, vagy éppen a
„konkludens faktumok” által hordozott
szokásjog (52. o.; 59–60. o.). A festészet, a
zene vagy éppen az empirikus szokások
óriási társadalmi jelentőségét elismerve is
pikírtnek tűnik talán a kérdés: ő maga
vajon miért nem zenében, képben, vagy
konkludens faktumokban fejtí ki nézeteit?
Nyilván azért nem, mert ezek *nem alkalma-
sak* kognitív tartalmak átvitelére. Bár (elvi-
leg) a „Négy évszak” zenei élvezetére bárki
képes lehet, csak az tudja, hogy ez a „*Négy
évszak*”, aki azt – verbálisan – *megtanul-
ta*. Ékesen kiderül ez a „*cím nélkül*” kiállí-
tott absztrakt festmények előtti találgatások
során. A nem-verbális közlések is lehetnek
közlések: csak éppen nem kognitív tartal-
mak, hanem esztétikai vagy egyéb tartal-
mak közlései.

A logikai megalapozást szolgáló több
mint százoldalas IV. fejezet kiváló és ritkán
föllelhető logikai bevezetés – bárki számá-

ra. Jogászok számára azért különösen, mert
nem tételezi föl azt a matematikai előkép-
zettséget, amelyet a hasonló bevezetések
szokásosan föltételeznek. Ebben azonban ki
is merül a joghoz vagy a jogászokhoz fűző-
dő kapcsolata, jelezve, hogy a logikának
egvébkként semmi köze sincs a lehetséges
alkalmazásaihoz, s tökéletesen közömbös is
azok iránt. Így „A jelenlegi francia király
kopasz?” típusú kérdéseket Solt Kornél
elintézi azzal, hogy azok a logikai „érték-
résbe” tartoznak (66. o.), s nem bocsátkozik
annak taglalásába, hogy mindazonáltal ezek
valóságos jogi problémát jelenthetnek.
(Mint a *causa Curiana* klasszikus esetében,
ahol az örökhagyó *Curium* nevezte meg
örökösének, föltéve, hogy a fia meghal,
mielőtt a felnőttkort elérné. Minthogy fia
sohasem született, az eldöntésre váró *jog-
kérdés* az volt, vajon a derék *Curium* örököl-
jön-e, hiszen a végrendelet szavai értelmez-
hetők úgy, hogy az örökhagyó – nem
létező – fia *nem halt meg* a végrendelet
életbelépése előtt, de úgy is, hogy *nem élte
meg* a végrendelet életbelépését. Az ilyen
kérdések megoldásában a logika nem segít,
de a kérdés maga sem söpörhető félre
azért, mert abban a logika nem segít. Nem
volna meglepő, ha kiderülne, hogy a „*ne-
héz*” jogi esetek mindegyike valamiféle
„logikai értékrésbe” esik.) Ugyanígy nem
nyer különösebb figyelmet az az elemi
előfeltevés, hogy valamely logikai rendszer
csak az – általa megkonstruált – *mester-
séges nyelv* esetében alkalmazható. A ter-
mészetes nyelvek nem ilyenek. Bár a szerző
fölidézi, hogy Leibniz álma nem sikerült pl.
a jog ilyen mester séges nyelvének megalko-
tásáról, s hogy ilyen nyelvnek csak Fre-
ge Russell matematikai-logikai nyelve
tekinthető, azonban nem exponálja azt az
evidens kérdést, hogy *akkor* a természetes
nyelveket használó jogrendszerek összefü-
gésbe hozhatók-e egyáltalán *bármiféle*
logikával.

A fejezet kiemelkedő szellemi élményt
kínáló része az *időlogikáról* szóló hatodik

cím. Paradox módon ez itt is – mint más-
hol – azért következik be, mert a logika
határaihoz érünk, a jog számára oly fontos
helyzetek logikai kezelhetőségének korláta-
hoz. Ez az idő (a múlt, a jelen és a jövő)
dimenziójának természetéről, s az „igen” és
a „nem” időbeni átbillenéséről szól. Az idő
a jog kitüntetett dimenziója; akár a jogalko-
tást, akár a jogalkalmazást tekintjük, az a
múltban gyökerezik, a jelenben működik, s
a jövőt kívánja hatalmába keríteni. A kérdés
az, hogy van-e múlt, van-e jelen, s van-e
jövő – s ha van, *miként* van? A kézenfek-
vő válasz ezek mindegyikére az, hogy *nincs*
– a múlt *már* nincs, a jövő *még* nincs, a
jelen pedig *egyáltalán* nincs a múlt és a
jövő közti átmenetben, „keskeny pallón”
(157. o.). E „palló”, a „tartam nélküli tar-
tam” értelmezésére az apex: a földobott
tárgy mozgás-státusa röptének legmagasabb
pontján és e pont mibenlétének elemzése
szolgál. Könnyen belátható ui., hogy logika-
ilag a kő (1) vagy *fölfelé* mozog, vagy *lefelé*
– de az apex éppen az a pont, ahol már
nem fölfelé s még nem lefelé halad a kő; a
további két lehetőség már kezelhetetlen a
kétértékű logika számára, hiszen azok
szerint (2) a kő *sem* nem fölfelé, *sem* nem
lefelé, vagy éppen fölfelé *is* és lefelé *is*
halad – ami a klasszikus logikán edzett
józan ész számára elfogadhatatlan.

Solt Kornél számára a megoldást (meg
sem fontolva a „fuzzy” logika kínálat lehe-
tőségeket) az jelenti, hogy az a „t” időpont,
amelyre az apex utal, *nem létezik*: nem két
mozgás-állapot közötti *átmenetről*, hanem
olyan *átváltásról* van szó, amelynek során
az egyik mozgás-állapot úgy vált át a má-
sikba, hogy a kettő – időben – hézagmen-
tesen és átfedés nélkül illeszkedik. Az
átmenet létének tételezése *paradoxonra*
vezetne, mégpedig ontológiai, s ennek
következtében logikai paradoxonra. Mivel
pedig „a világban nincsenek paradoxonok”
(171. o.), nem lehetnek átmenetek a világ-
ban, csak átváltások az állapotok között. És
mégis, amikor – éppen a megoldást keres-

ve – a szerző *jogi példákhoz* fordul, akkor,
éppen a hosszú jogi gyakorlattal a háta
mögött, arra kell jutnia, hogy „nagy bősé-
gel találkozunk a jog világában azzal a
jelenséggel, amikor két jogi státusz között
van egy harmadik, egy *átmenet*” (173. o.).
Ennek legközismertebb és legsúlyosabb
dilemmákat fölvető példája az *élet* és a
halál közötti átmenet. „Jogalkotónak és
jogalkalmazónak egyik nehéz feladata az,
hogy ilyen esetekben megoldja a lehetetlent:
határjelző cövekeket szűrjön le ott, ahol
nincsenek sem éles, sem életlen határok”
(174. o.). Éppen ez azonban megkerülhetet-
lenné teszi két, a szerzővel ellentétes tétel
fölfelállítását, de legalább meggondolását: (1)
a határok nem a „valóságban” vannak,
hanem azokat mi jelöljük ki; (2) legalábbis
a klasszikus kétértékű logika nem alkalmas
annak a valóságnak a kifejezésére (vagy
nem *annak* a valóságnak a kifejezésére
alkalmas), amely a jog világát is jelenti,
hiszen – idéztük – a jogi fáradozás jelen-
tős részben éppen arra irányul, hogy „cöve-
keket szűrjön le” ott, ahol ilyenek nincse-
nek – nem ontológiai vagy logikai, hanem
gyakorlati megfontolásból: hogy ti. egyálta-
lán meg lehessen hozni a döntéseket.

E megfontolások kézenfekvő átkötést
nyújtanak központi joggyakorlati és jogel-
méleti kérdések megvitatásához, ami az I.
kötet harmadik nagy gondolati egységét
adja. Ezek a jogi nyelv határozatlanságáról,
a jogi definíciók természetéről és a jogértel-
mezésről szólnak. A *határozatlanság* két
alapkérdést vet föl: mi az, ami határozatlan,
s mi az, hogy határozatlan? A valóság, a
logika és a nyelv egymásnak való megfeleltetésére törekvő esetén vagy *ontológiai*
határozatlanságot tételezünk föl, mondván,
hogy a világ maga határozatlan, s ez jelenik
meg annak logikai vagy fogalmi-nyelvi
leképezésében is; vagy pedig azt, hogy a
világ határozott, s a határozatlanság csak az
annak leképezésére szolgáló eszközeink
tökéletlenségéből fakad. Ennek megválaszo-
lásakor ismét a korlátokig jut el Solt Kornél,

de megtorpan azok áttörése előtt. A világ nyilván olyan, amilyen („*things are what they are*” – idézi Russellt), a határozottság csak a meghatározottság értelmében, azaz a meghatározás eredményeként képzelhető el – a „magábanvaló” világra nem értelmezhető és nem alkalmazható. „Ezek szerint a határozatlanság csak a nyelvünkben, a fogalmainkban és az ismereteinkben lehet” (221. o.). Igen – de igaz a határozottságra is, ami egyáltalán az ontológiai megalapozás lehetőségét kérdőjelezi meg.

A (meg)határozottság tehát csak valamilyen igényre adott válaszként áll elő. Evidensen ilyen a (klasszikus kétértékű) logika, amely csak határozott fogalmak bevezetése esetén működőképes; de ilyen a jog is, amely bizonyos gyakorlati és etikai megfontolásokból törekszik fogalmainak definiálására és formalizálására. Kérdés azonban: ez a közös törekvés megadja-e a közös nevezőt a jog logikai megalapozása számára? E kérdés megválaszolása a természetes nyelvhez való viszony meghatározásán fordul meg. A viszony a (klasszikus kétértékű) logika szempontjából egyértelműen elutasító: „a klasszikus kétértékű logika annyira intoleráns a határozatlansággal szemben, hogy azt egyszerűen kiűzi a hatóköréből. [...] Ennek a döntésnek viszont – többek között – az a következménye, hogy a klasszikus kétértékű logikát csak egy teljesen határozott nyelvre lehet alkalmazni” (199. o.). Ez a „teljesen határozott nyelv” valamilyen mesterséges nyelv; s ez a döntés az, amelyet a jog soha nem vállalt föl. A jog a határozottság iránti igényét a természetes nyelvben belül, s csak a gyakorlatilag szükségesség mértékben elégíti ki. Hiszen a meghatározatlan, „homályos” fogalmakra – mint a „kellő időben”, a „tőle elvárható módon”, a „megfelelő tájékoztatás” stb. – kifejezetten szüksége van. A bírói ítélet ugyanis – a logikai ítélettől eltérően – nem levezetés, hanem megítélés eredménye.

A határozatlanság természetének elemzése – s ennek kapcsán Ziemiński fölfo-

gásának kritikája (200 és köv. oldalak) – is a kötet kiemelkedő részét képezi. Ennek tanulsága, hogy a határozatlanság fogalma maga is határozatlan, azaz nem húzható határvonal a határozott és határozatlan fogalmak között. Ismét a *határvonal* és az *átmenet* kérdésebe botlunk, s e kérdést nem megszüntetnünk kell – mint azt a logika megkísérli –, hanem megválaszolnunk, sőt eldöntönnünk. A természetes nyelv ebben nem akadály, hanem eszköz, hiszen ez a „kapocs gondolkodásunk és a világ, a valóság között” (228. o.). Idézzük föl azonban iménti megállapításunkat: ez a világ nem áll rendelkezésre számunkra másként, mint az általunk meghatározott és meghatározható módon. Solt Kornél akár el is fogadhatná Wittgenstein azon következtetését, amelyet elutasít: „*Nyelvem határai világom határait jelentik*” (51. o.).

A definíciókról és az értelmezésről szóló két utolsó fejezet ugyanebben a gondolati körben mozog, s ez érthető. A definíció az, amittől a határozottságot várjuk, s az értelmezés az, aminek során ezt a határozottságot el kívánjuk érni (vagy inkább megteremteni). A mester(ség) korlátai itt is fölbukkannak. A szerző – megkülönböztetve a leíró és a normatív definíciókat – beéri annak rögzítésével, hogy „a leíró definíciókat mindig normatív definíciók vezetnek be, azok normatív definíciókon alapulnak” (234. o.). Abból, hogy a definíció a nyelvhasználat szabályainak rögzítése, nem vonja le azt a következtetést, hogy akkor ez a megkülönböztetés fölösleges, hiszen minden definíció normatív. Nem vonja le azért, mert ez azt jelentené, hogy a logika szerepe eleve megkérdőjelezhető – hiszen csak a leíró definíció veheti föl az igaz és a hamis értékeit –; továbbá mert akkor fölült kellene bírálni azt az előfeltevést is, hogy „a nyelv híd és kapocs köztünk és a világ között[;] a nyelv egy-egy kifejezése valamit jelöl (deszignál) a világból, a valóságból” (235. o.), tehát azt az előfeltevést, hogy a világ, a logika és a nyelv (és végül is a jog)

között valamiféle ontológiailag is megragadható megfelelés van. Ezért száll vitába Russell és Whitehead fölfogásával is: „Sem az itt tárgyalt leíró, sem a normatív (pl. jogi) definíciókra nem illik az a megállapítás, mintha azok kizárólag a jelekre vonatkoznának és nem vonatkoznának a jelekkel megjelölt dolgokra is.” (240. o.) Csak sajnálni lehet, hogy a követett szerkesztési koncepció folytán a jogértelmezésről szóló fejezet annyira vázlatos maradt, hiszen a jogalkalmazásközponti kérdéseit – közvetlenül a jog, a nyelv és a valóság viszonyának kérdéseit – lehetne elemezni annak nézőpontjából is.

Az első kötetben foglalt fogalmi előkészítésre alapítva, a második kötet tartalmazza a voltaképpeni vállalkozást: a kísérletet egy deontikus logika kidolgozására. A vállalkozás heroikus – eddig legalábbis még senkinek sem sikerült maradéktalanul megvalósítani. (Solt Kornél idézi is az Előszóban von Wright, a deontikus logika egyik legnagyobb alakja csalódottságot kifejező szavait (2–3. o.), ekként kommentálva őket: „A varázsló eltörte pálcáját.”) A kérdés óhatatlanul is megfogalmazódik: nem azért nem sikerült-e, mert a deontikus logika eleve *lehetetlenre* vállalkozik, ui. a jog (a jogi norma, a jogalkotás, a jogalkalmazás) logikai struktúrájának rekonstruálására. A dilemma nyilván az előfeltevésekből fakad, annak föltételezéséből, hogy a jogi logika azért lehetséges (és szükséges), mert a jogi folyamatok logikai szerkezetet (is) mutatnak, azaz a logikai műveletek *alkalmazhatók* a jogi műveletek leképezésére, s a logikai megállapítások jól használhatók a jogi folyamatok „tökéletesítésére”

Itt valójában két, egymástól jól elválasztható és elválasztandó kérdéssről van szó: (1) alkalmazhatók-e a logikai összefüggések a (jogi) normákra; (2) alkalmas-e a logika a jogi műveletek, így a jogalkotás, de elsősorban a jogalkalmazás rekonstrukciójára, azon az alapon, hogy ezek a műveletek egyben logikai műveletek is. A kettő nem föltéte-

lezi egymást, s nem is ugyanazt az érdeklődést tükrözi. Az első – a logika felől közelítve – arra kíváncsi, hogy a logikai összefüggések érvényesek-e olyan kifejezések esetén is, amelyek nem rendelkeznek az igaz/hamis értékeivel. Ez a deontikus logika mint *nem-alethikus* logika kidolgozásának kísérlete. A tét nagy: az, hogy a jogi racionalitás megalapozható-e logikai (deduktív) racionalitásként (is). A második – a jog felől közelítve – arra keresi a választ, hogy a norma-tételezés és norma-alkalmazás műveletei leírhatók-e logikai kalkulusként. Nem az a kérdés, hogy a logika *fontos-e* a jogászok számára, hiszen a következtetések a jogi tevékenység lényeges elemét képezik, s minimális követelmény az, hogy a következtetések legyenek logikailag (is) érvényesek; a kérdés az, hogy a logikai műveletek maradéktalanul lefedik-e azt, ami a jogon belül történik. Pragmatikusan közelítve: vajon az, hogy valaki jó logikus, garancia-e arra, hogy jó jogász is lesz, ill. fordítva, ha rossz logikus, akkor már nem is lehet jó jogász. Teoretikusan közelítve: a logikai érvénytelenség vajon jogi érvénytelenségre is vezet-e a jogalkotás és jogalkalmazás műveletei során. A szerző számára is nyilvánvaló *nem* miatt javasolja Solt Kornél a „deontikus posztulátumok” (követelmények) bevezetését a „deontikus axiómák” helyett – utalva rá, hogy bár a deontikus logika előfeltevése a konzisztens normarendszer, ez empirikusan nem mindig (sosem) áll elő (308. o.).

A jog és a logika „összecsiszolásából” fakad bizonyos – talán csak terminológiai – bizonytalanság azzal kapcsolatban, hogy mi is képezné a deontikus logika alapfogalmát: a norma, a norma tartalmát megfogalmazó norma-propozíció, a normát kifejező jogszabály, vagy e jogszabály szövegének a jelentése. A bevett szóhasználatnak is megfelelően nyilván a *norma* volna ez az alapfogalom (még ha nem is egyszerű a definiálása), amely egy magatartás leírását, annak normatív minősítését és az ahhoz kapcsolt

normatív következményt tartalmazza szerkezeti elemként. Az alethikus logikai rendszerekhez való kapcsolódást szolgálhatja a normának a norma-propozícióval (afőnnálló norma tartalmára vonatkozó állítással) való helvettesítése, azonban könnyen belátható, hogy ez *nem* norma, hanem normáról tett kijelentés. A jogszabály mint szöveg és annak jelentése ilyen proposíciók föllállítását szolgálja, annak érdekében, hogy a norma a gyakorlatban *alkalmazható* legyen. Ezen belüli kérdés, hogy a deontikus operátorok (kötelező, tilos, megengedett) *milhez* kapcsolódnak: tényleges (fizikai) magatartásokhoz, vagy ilyen magatartások leírásaihoz. Kétségtelen, hogy a tényleges cselekvés értelmében tilos pl. „ölni”; az „ölés” mint tényleges magatartás azonban nem létezik (hanem csak bizonyos körülmények között végbement szúrás, lövés, mérgezés stb.), tehát a normatív minősítés és következmény nem egy konkrét magatartáshoz kapcsolódik, hanem egy valamivé („emberölésre”) minősített magatartáshoz kapcsolódik, azaz a magatartás mibenlétéről tett *kijelentéshez*. Logikai státusa *nem* a valóságnak van, hanem az arról tett kijelentéseknek (mint az alethikus logikában), vagy az arra vonatkozó tételezéseknek (mint a deontikus logikában). Csak ilyen pontossággal és a valósággal szembeni kellő distinkcióval lehet a „magatartások jogi normatív státusáról” beszélni (IX. fejezet). „Nem állítom, hogy egy, pl. az Alkotmányban garantált állampolgári szabadságjog teljes tartalmát kifejezné egy *IA* szimbólum.” (319. o.) E megjegyzés is a logika jogra való alkalmazhatóságának korlátaira utal. Valóban: a kifejezett jogi parancsok és tilalmak körén kívül eső univerzum a logika által kevésbé tűnik uralhatónak. A szerző által hivatkozott irodalom (alapvetően von Wright) erre a szférára két kifejezést ajánl: a „megengedett” és a „közömbös” kifejezést. A „megengedett” jelentése háromféle lehet: (1) nem tilos; (2) kötelező (s ebből következően megengedett is); (3) nem

tilos és nem kötelező („*bilateralis permissio*”) (318. o.). Egyet lehet érteni Solt Kornállal, hogy ezek közül csak az utolsó használható (ez felel meg a jogi szóhasználatnak is), amiből viszont az következik, hogy a „megengedett” és a „közömbös” megkülönböztetése fölösleges, tehát zavaró. Az első két jelentés valójában (logikai) következtetés egy (konzisztens) jogrend (tétélezett) normáiból.

A „megengedett” és a „közömbös” kifejezés közötti választás (a szerző az utóbbi mellett dönt) további kérdéseket vet föl. A normák érvényességét érintő kérdés az, hogy a logikailag érvényesen következtetett, de jogilag nem tétélezett norma (norma-propozíció) jogilag is érvényes norma-e. Ettől különböző kérdés a kötelezés és a tilalom *hiányának* norma-logikai és jogi értelmezése. Logikailag a helyzet egyértelmű: $Pp = \sim Fp \ \& \ \sim Op$ („ami nem tilos és nem kötelező, az megengedett”). A jogban azonban a helyzet két okból sem egyértelmű. Egyrészt jogilag a megengedettséget kellőképpen definiálja önmagában a kötelezés hiánya (pl. a szerződéseket – általában – nem kötelező írásba foglalni: $\sim Op$), vagy önmagában a tilalom hiánya (pl. – általában – nem tiltott az erőszak alkalmazása jogos önvédelem esetén: $\sim Fp$) (320. o.). Ez a kifejezetten megfogalmazott („erős”) megengedettségre vonatkozik. Másrészt azonban nem egyértelmű a jogi helyzet a kifejezett kötelezés és tilalom *pusztu hiánya* esetén („gyöngye” megengedettsége). A logikai egyértelműség nem ültethető át közvetlenül a jogba: egyfelől a $\sim Fp \ \& \ \sim Op = Pp$ egyértelműen jogilag normatívan minősítettnek nyilvánít minden lehetséges élethelyzetet, nem engedve teret annak a tételnek, hogy vannak olyan élethelyzetek, amelyeket a jogtól szabadon *kell* hagyni, azaz *semmiféle* jogi normativitás alá sem vonhatóak (ezt fejezi ki a „jogmentes tér” koncepciója); másfelől nem tudja kezelni az ún. „joghézag” esetét, amikor nincs ugyan sem kötelezés, sem tiltás – egyáltalán:

nincs semmiféle norma – , de „lennie kellene”. A jogalkalmazás során ezt a hézagot ki kell tölteni kötelezéssel vagy tiltással – nem föltétlenül logikai kalkulus, hanem esetleg voluntatív aktus eredményeképpen. Ismét további kérdés (XIII. fejezet) az ellentétes tartalmú normák egyidejű jelenlétének értelmezése (norma-kollízió).

A „jogi norma” és a „jogszabály” közötti fogalmi distinkció fontosságára, de általában a logika és a jog már jelzett kölcsönös meg-nem-felelésére is lehet következtetni az *érvényesség* elemzése kapcsán (X. fejezet), amely azonban jelentőssé válik a norma-kollízió elemzésekor is (pl. 417. o.). Az érvényesség valamely (jogszabályban tételezett) norma léte vagy nem-létére utal. A szerző által is osztott evidencia szerint az érvénytelen jogi norma *nem létezik* (s így e jelzős szerkezet pusztá *contradictio in adiecto*). Az érvényességre utaló és általa bevezetett „V” és „~V” olvasata azonban kétféle lehet, attól függően, hogy *szabályokról* vagy *normákról* beszélünk. Az első szerint „van/nincs olyan szabály, mely szerint...”, ami csak azt fejezi ki, hogy egy jogrend egy adott pillanatban egy szabályt tartalmaz-e vagy sem, de nem szól arról, hogy ilyen szabály (vagy az ellenkezője) következethet-e. A második szerint „az adott jogrendben érvényes (»igaz«)/érvénytelen (»hamis«) az a norma, mely szerint...”, ami azt fejezi ki, hogy a norma (*bármely* norma) létezik, legfeljebb az csak *bizonyos tartalommal* érvényes (pl. érvényes az, hogy „nem tilos és nem kötelező a Váci utcában sétálni” – még ha erre vonatkozó erős megengedettséget egyetlen érvényes jogszabály sem fogalmaz meg). Ha ennek megfelelően pl. $\sim V(Op)$ azt jelenti, hogy nem létezik olyan szabály, amely *p*-t kötelezővé tenné, ebből *p* egyébkénti normatív státusára semmilyen következtetés sem vonható le. Ha viszont „~V” a pusztá normatív negációt fejezi ki (azaz $\sim V(Op)$ ugyanaz, mint $\sim Op$), akkor ez normatív következtetések alapjául szolgálhat, pl.:

$\sim V(Op) \rightarrow V(Pp)$; $V(Op) \rightarrow \sim V(Fp)$; $V(Pp) \rightarrow \sim V(Op) \& \sim V(Fp)$. A $V/\sim V$ bevezetésének tehát csak akkor van értelme, ha az első értelemben kívánjuk használni, az viszont jogi, nem pedig logikai nézőpont. Ezért nem helyes a 419. oldalon felsorolt lehetőségek megkülönböztetését várni a deontikus logikától, s ez lehet a magyarázata annak a megfigyelésnek is, hogy „a legtöbb ismert deontikus rendszer nem tünteti föl az »érvényesség«-predikátumot szimbólumai között” (334. o.).

A jogilag érvénytelen jogszabályban foglalt norma tehát logikailag nagyon is létezik, lögfeljebb megváltozik a normatív státusa. Így pl. „Az istenkáromlást halállal kell büntetni” norma érvénytelensége („hatályon kívül helyezése”) csak negációs jellel látja el az *Fp* tiltó normát, ami az iméntieknek megfelelően azt fogja jelenteni, hogy „Az istenkáromlás (jogilag) megengedett”: *Pp.* – *Ebben az értelemben* mégiscsak helytálló Alf Ross azon kijelentése, hogy „az érvényesség fogalma fölösleges” (326. o.) – jóllehet ezt Ross sem így érti. A deontikus logika érvényes/érvénytelen értékpárja az alethikus logika igaz/hamis értékpárjának feleltethető meg, s ilyenként minősít egy norma-tartalmat kifejező norma-propozíciót: „nem igaz”, hogy az istenkáromlást halállal kell büntetni. Mindez egy („erősen”) megengedő jogszabály hatályon kívül helyezése esetén a legnyilvánvalóbb, hiszen ezáltal a jogszabály érvénytelenné válik, a normatív tartalom (a megengedettség) azonban változatlan marad – csupán „gyöngye” megengedettség lesz. A logika dimenziójában nem osztható tehát a szerző azon véleménye, mely szerint egy érvénytelen jogszabály ugyanolyan, mint a „jelentés nélküli jel”, vagy „tény, ami nincs”, vagy „halott ember” – osztható viszont a következtetés: „Az érvényesség és a logika más-más dimenziók” (327. o.). Lehet, hogy a jog és a logika is más-más dimenziók?

A jog és a logika megkülönböztetésének fontosságára lehet következtetni a jogelmé-

let egy másik kérdése, a szerző által hol „individuális jogszabálynak” (pl. 354. o.), hol „individuális jogi normának” (pl. 447. o.) nevezett norma-típus kérdése kapcsán. Magát a problémát Hans Kelsen exponálta, mondván hogy a jogi *normák*on belül el lehet különíteni az *általános* jogi normákat (szokásosan ezeket nevezzük *jogszabályoknak*, olyan jogi mércéknek, amelyeket *minden* hasonló esetben alkalmazni kell – pl. „a vétkesen és jogellenesen okozott kárt meg kell téríteni”), valamint az *individuális* jogi normákat (a csupán egy konkrét esetre alkalmazható mércéket, mint amilyenek a bírói ítéletek vagy a szerződések – pl. „X-nek az általa Y sérelmére vétkesen és jogellenesen okozott x Ft összegű kárt meg kell térítenie”). Az összevonás alapja az, hogy mindkettő „legyen-tételezés”: azt mondja meg, hogy (általában vagy az adott esetben) minek *kell* lennie – nem pedig, hogy mi *van*. A hagyományos felfogás és szóhasználat ez ellen – különösen az „individuális jogszabály” kifejezés ellen – tiltakozik, mondván, hogy az egybemossa a jogszabályok *alkotását* és azok *alkalmazását*. Valóban, a kérdést az dönti el, hogy pl. az ítélezés vagy a szerződéskötés *normatív következtetés*, vagy pedig *norma-tételezés*. Úgy vélem, ha ezt a különböztetést megtesszük, azt csak a jogon belül tehetjük meg értelmesen. A logikán belül az „individuális normák” – az esetre vonatkoztatva mindig normatív következtetés eredményeként (hiszen pl. a szerződési kikötéseket is értelmezni kell és vonatkoztatni a tényállásra) – egyszerűen *normák*: normatívan minősítik a magatartás leírását. A jogon belül pedig érdemes tudomásul venni, hogy akármennyire is tartalmazza a kreativitás, tehát a norma-tételezés mozzanatát a bírói ítélet a norma-konkretizálás során, vagy a szerződés a föltételek megfogalmazásakor – azt mégsem jogszabály-alkotásnak, hanem jogalkalmazásnak és szerződéskötésnek nevezik. Valószínűleg azért, mert mindkettő alá van vetve az általánosan

tételezett jogi normáknak, s le kell tudnia vezetni magát belőlük.

Ennek végiggondolatlanságából fakad Solt Kornél azon következtetése, hogy jogellenes jogerős bírói ítélet *nem lehetséges*, hiszen éppen a jogi kódex biztosít érvényességet az akármilyen tartalommal is jogerőre emelkedett jogerős ítéletnek. Mint-hogy ezáltal *abban* az esetben immár az az érvényes (individuális) norma, tartalmi ellentmondás lehet az általános jogszabály és az ítélet között, *norma-kollízió* azonban nem, mert „az ügy tekintetében egyedül és kizárólag az ítélet (mint egyedi jogi norma) irányadó, nem pedig a »megsértett« általános jogi norma” (447. o.). Bár az okfejtés első olvasatra a jogászok számára valószínűleg mehökkentő, sokkal inkább védhető a jog, mint a logika talaján állva. Ha minden *p* magatartásra vonatkozik az *Op* norma, akkor *p* valamely esetére is vonatkozik, ha tehát arra *~Op* normát vonatkoztatnak, a kontradikció fönnáll: *Op & ~Op*. A norma-kollízió *Op* és *~Op* között nem azért hiányzik – ha hiányzik –, mert az individuális norma mintegy „kivételt” teremt az általános norma alkalmazandósága alól, hanem azért, mert az előbbi *nem norma*. Az valójában téves normatív következtetés, amely természetesen ellentmondhat normatív alapjának, még akkor is, ha e tévedés következményeinek levonását a jogerő intézménye – a helyességgel szemben elsőbbséget biztosítva a jogbiztonságnak – nem teszi lehetővé. Máshol Solt Kornél is ezt az álláspontot látszik elfoglalni: „egy általános kategorikus jogi parancs tartalmából logikailag szükségszerűen következik a megfelelő individuális kategorikus jogi parancs” (553. o.).

A XVI. fejezetben tér vissza az idő-logika kérdése akként, hogy vajon a jog érzékeny-e az időre, azaz a deontikus logikának szükségképpen *temporális logikának* is kell-e lennie. A szerző hajlik arra, hogy igennel válaszoljon (pl. 508. o.). Úgy látszik, itt ismét a jogi és logikai nézőpont – talán

elkerülhetetlen, talán kivihetetlen – egy-
 másra vonatkoztatása történik. Ez az eljárás
 azonban mindkét nézőpontból kételyeket
 ébreszt. Jogi nézőpontból intuitíve nyilván-
 való, hogy az időnek (időbeliségnek) meg-
 határozó szerepe van. Azonban az, hogy
 egy jogszabály, egy jogi norma, egy jogrend
 időben létezik és változik – nem volt
 mindig és nem lesz mindig – nem jelenti
 azt, hogy a jog hajlandó (és képes) ezt a
 tényt működése részévé tenni. Épp ellenke-
 zőleg. A megítélése alá vont pillanatot
 mintegy „kiragadja” az időből, „időtlenné”
 teszi. Ha egy magatartás tavaly tilos volt, s
 a magatartást mégis elkövették, akkor –
 bizonyos „kegyelem-szerű” kivételektől
 eltekintve – ennek a jog akkor is levonja a
 következményeit, ha az a magatartás ta-
 valyelőtt sem volt tilos, és ma sem az. Az
 elbírálás az *adott pillanatban fennálló*
helyzet elbírálása, függetlenül a korábbi és
 későbbi helyzetektől. Nem lehet egyetérteni
 azzal sem, hogy „egy normában kifejezett
 parancs és annak a címzett által való teljesí-
 tése (vagy nem-teljesítése) nem lehet egyi-
 dejű” (510. o.). Igaz, hogy a parancs kibo-
 csátását annak teljesítése csak követheti,
 azonban a parancs a kibocsátásától annak
 teljesítéséig folyamatosan (minden időpilla-
 natban) *fennáll*, tehát mintegy „utoléri” a
 cselekvést. Ha nem éri utol – mert pl.
 időközben visszavonták –, akkor az *adott*
pillanatban mint parancs nem létezik.

Ami pedig a logikai nézőpontot illeti
 éppen a szerzőnek az *apex* kapcsán az
 idő-logikára vonatkozó fejtegetéseiből
 kellett arra következtetni, hogy a jelen nem
 létezik, csupán mint hézagmentes átváltás
 a múlt és a jövő között – amely múlt és
 jövő úgyszintén (már vagy még) nem léte-
 zik. Ezért, hogy a logika közömbös az
 idővel szemben: időtlen és univerzális
 összefüggések föltárására törekszik. Az
 persze lehet *empirikusan igaz*, hogy Sókra-
 tés ember (a születésétől a haláláig), de
 ennek az empirikus körülménynek semmi
 köze sincs a „Minden ember halandó –

Sókratés ember – Sókratés halandó” követ-
 keztetési séma időtlen érvényességéhez. A
 deontikus logikában erre utal Castañeda,
 szerző által idézett mondata arról, hogy a
 „kell” az idő változása közepette is „moz-
 dulatlan bástya marad” (513 o.).

A recenzens kényelmes pozíciójában
 szemelgetve az izgalmas kérdések között –
 nyilvánvalóan a polemizálásra késztetőket
 véve sorra, s eleve érintetlenül hagyva
 azokat, amelyek nem bolygatják a jog és a
 logika viszonyának kérdését – számot illik
 végeztetül adni e viszony mibenlétét illető
 recenzensi álláspontról. Úgy vélem, a jog és
 a logika viszonya a sakk játékának és a
 sakk szabályainak viszonyával jellemezhető
 – vállalva a hasonlat összes sántaságát. A
 sakk szabályait ismerni kell ahhoz, hogy a
 sakkot játszani lehessen, de ettől még nem
 vagyunk jó sakkjátékosok, s nem is azért
 sakkozunk, hogy e szabályokat megvalósít-
 suk. Persze, a sakk szabályai nem biztosítá-
 nak afelől, hogy a partnerünk nem borítja
 föl a sakktáblát, vagy nem csempészi vissza
 a leütött bábut – de ez már nem sakk. A
 szabályok félresöpörése magát a játékot teszi
 lehetetlenné. Ugyanígy, a logika a jog
 „játszhatóságának” föltételeit biztosítja, a
 jogi következtetés elemi szabályait kínálja
 Logikailag érvénytelen következtetés termé-
 szetesen tehető bírói ítélet tartalmává –
 kételkedni fogunk azonban abban (főleg
 sorozatos előfordulás esetén), hogy ez az
 ítélezés nevezhető-e még *jogszolgáltatás-
 nak*. A logika mellőzése a jognak, ennek az
 igazságosság megvalósítására irányuló
 heroikus emberi vállalkozásnak a lehetősé-
 gét hiúsítja meg. Ha ítélni akarunk –
 objektíven és elfogulatlanul – igenis isteni
 tökéletességre kell törekednünk. Ítéletünket
 az időtlen és univerzális racionalitás alapjá-
 ra kell helyeznünk. Ezt a lehetőséget kínálja
 a logika.

A könyv Utószava (551–554 o.) egy
 kedves barátunk címzett, megkésett választ
 fogalmaz meg arra a kérdésre, hogy „Mi az,
 hogy »jogi logika«?”. A kérdésnek valóban

az Előszóban lett volna helye, s valóban megválaszolhatatlan lett volna ott. Ahhoz szükség volt a két kötetre. Rendszeresen taglalni kellett a kérdést a konklúzióhoz: a legkülönbébb logikai rendszerek csupán „egy, az emberi gondolkodás egészére vonatkozó általános logikának az – egymástól eltérő – megközelítései” (551. o.). A „jogi logika” nem (lehet) más tehát, mint ezen „általános logika” alkalmazása egy sajátos területre: a jogra – ott és olyan

mértékben, ahol és amilyen mértékben ez lehetséges. A válasz nem oldja meg a jogfilozófiai alapkérdéseket, kijelöli azonban azokat az alapföltételeket, amelyek mellett bármilyen racionális emberi tevékenység – így a jogi is – megvalósítható. Jó érzés az a tudat, hogy a hasonló tárgyú kötetek sorában a magyar jogi gondolkodás is megjelent egy, a saját jogfilozófiai hagyományainkba ágyazott és a problémákat érzékenyen elemző monográfiával.

DURKHEIM ÉS A TUDÁS TÁRSADALMI GYÖKEREI*

W. FARAGÓ PÉTER

Némedi Dénes nagyszabású monográfiája a durkheimi életműből, a tudás és a társadalom kapcsolatát tárgyaló részekre koncentrálna, egy egységes tudásszociológiai koncepció felszínre-hozásával próbálkozik. A szerző véleménye szerint – amint előszavából és bevezetőjéből kiderül – a klasszikus szociológiai és társadalomfilozófiai megközelítésmódok ismerete elengedhetetlenül szükséges a modern társadalomtudományok elméleti megalapozása szempontjából. Ennek jegyében született ez a –, már a tartalomjegyzékre vetett egyetlen pillantásból is láthatólag igen alapos könyv, melynek megszületését a szerző párizsi tanulmányútja is nagyban segítette

Durkheim írásainak földolgozásában az elsődleges szempontokat tehát egyrészt a tudásszociológiai vonatkozások, másrészt a történelmi és életrajzi kronológia diktálta. Bevezetőjében a szerző kiemeli annak fontosságát, hogy a folyamatos munka eredményeinek tekinthető tudományos produktu

mok föltárásában milyen jelentős szerepet kap megalkotójuk társadalmi-történeti szituáltsága. A XIX. század végének francia klasszikusa mint konvencionális és kispolgári komolyságba zárkozó ember jelenik meg, ráadásul a kor jellegzetes problémái és az időszak kulturális állapota sem olvasható ki munkáiból. A Durkheim személyére vonatkozó kritikai észrevételek minden valószínűség szerint igazak, s az sem tagadható, hogy művei nem a társadalmi aktualitásokat célozták. Azonban egy szociológus számára talán nem is lehetnének ennél ideálisabb föltételek egy igazán az objektivitást szem előtt tartó, a társadalmi problémák egészére koncentráló program kialakításában.

A tudásszociológiai problematikára bevezetőjében kisebb hangsúlyt fektet a szerző, mint a történetire, azonban a tartalmi részekben már ez a szempont is meghatározóvá válik. Némedi Dénes munkája precízen és szisztematikusan dolgozza föl

* Némedi Dénes: *Durkheim, tudás és társadalom*, Áron, Budapest 1996, 359 oldal.

Durkheim írásait és elméleteit, kezdve a korai, erősen filozófiai indíttatásúaktól, melyeket egy erőteljes idealizmus jellemzett, egészen a kiforrott pozitívista szociológiáig.

Rendkívül érdekesek azok a megállapítások, amelyek az 1883-as, *Az egyén és társadalom viszonya* címet viselő disszertációra vonatkoznak, mivel társadalomképnek alapjait Durkheim ebben a tanulmányában fekteti le először. Az egyén társadalmi integrációjával összefüggésben Durkheimnél megállapíthatjuk azt az álláspont-ingadozást, amelynek két pólusát a Renouvier-féle kantianizmus, illetve a comte-i pozitívizmus jelenti. Másrészt fontosak Némedi azon filológiai megjegyzései is, melyek a francia nyelv némely sajátosságára hívják föl a figyelmet (pl. a „morál” vagy a „viszony” kifejezések problematikuságára). S ezek rögtön jelzik is egy-egy könyv fordításának óriási kihívását. Alkalmassint nem véletlen tehát, hogy a tudásszociológia szempontjából talán legfontosabb Durkheim-munka, *A vallási élet elemi formái* mind a mai napig nem talált magyar fordítóra.

Az a főadat, amely ebben az időben Durkheim vállalt nyomja, rendkívül jól felszínre kerül a könyvben. Nem kevesebbről van szó, mint – Comte nyomán – egy új tudomány tárgyának, kereteinek és módszerének a meghatározásáról, valamint a filozófiától mint megalapozótól való legitímációs igényű elhatárolódásról. S ez az, amit Durkheim – tudományos tevékenységének egészére nézve – egyedülállóan hajt végre. Természetesen az ezzel létrejövő új tudománynak, aszociológiának már szintén van „politikai és morális jelentősége”, így tehát filozófiai is. Például *A társadalmi munkamegosztásról* címmel magyarul is megjelent 1893-as írást elemezve derül fény – a *kollektív* tudat koncepciójának kialakításával és az utilitarizmus kritikájának megalapozásával kapcsolatban – Albert Schäffle filozófiájának szerepére (33–35. o.).

De ezenkívül szó esik még – csak a jelentősebb gondolkodókat említve – Tönnies, Kant, Wundt, Schmoller és Herbert Spencer hatásáról Durkheimre (pl. 37–38, 40–51 és 212–215. o.). A *kollektív* tudat koncepcióján és kialakulásának körülményein túl – ebben a részben – ismerhetjük meg a társadalmi szolidaritás terminológia bevezetésének körülményeit, valamint a szolidaritás típusainak (mechanikus és organikus) részleteit is.

A tudás morfológiai elemzésével foglalkozó részből két gondolatot érdemes kiemelnünk. Az első a *kollektív* tudat fogalma 1893 utáni használatának gyöngülése, és fölcserélése olyan fogalmakkal, mint például a *kollektív reprezentációk* terminusa. Itt tehát egy szigorúan vett program gyöngülésének jelei érzékelhetők, mindamellett újra hangsúlyossá válik a szociológia mint önálló tudomány kialakításának törekvése is. A második pedig az a föltételezés, miszerint az a Merton által kialakított tudásszociológiai paradigma, amely a szellemi termékek egzisztenciális bázisára kérdez rá, gyökereit éppúgy megtalálhatja Durkheimnél is, mint Mannheim koncepciójában. Szóba kerül még a továbbiakban a társadalmi *sűrűség* kérdésének megfogalmazása, a *családi szolidaritás* problémája, illetve a *hivatási tudat* elmélete is (105–121. o.). Az *állam mint tudat* c. fejezetben pedig az államot mint „a társadalmi gondolkodás szervét” (123. o.) vehetjük szemügyre.

Durkheimnek a filozófiához való viszonyát tárgyaló részben egy érdekes, és tudatosan paradox módon beállított eszmefuttatást találhatunk arról, hogy bár „Durkheimnek, a szó szigorú értelmében, pályája első felében *nem volt tudásszociológiája*”, viszont az előforduló problémák tekintetében „*egész szociológiája tudásszociológiaként értelmezhető*” (136–137. o.). Az állítás első felét a szerző azzal támasztja alá, hogy Durkheim tevékenységének első szakaszában még nem alakult ki az az egységes ábrázolásmód, amely a 90-es évektől már

nyilvánvalóan jelen van munkáiban. A második kijelentést pedig arra alapozza, hogy foglalkozzon bármivel is Durkheim, a tudat/tudás kérdése minden esetben központi szerephez jut írásaiban: akár megformáltan, akár csupán diffúz módon. Ezt pedig éppen a gondolatok szétszórtsága, esetlegessége teszi lehetővé, kialakítva ezzel az átfogó tudásszociológiai koncepciót.

Az utóbbi gondolat egyenesen vezet bennünket Durkheim pályafordulatának idejéhez, amelyet Némedi összekapcsol egyrészt az 1897-ben született *Az öngyilkosság* című könyvével (ezután csak 1912-ben publikál új tanulmányt), másrészt az 1895-ben történt magán- és közéletbeli változásokkal. Ez utóbbi az individualizmus morális értékeiről, valamint a vallásról általában vallott fölfogását alakította át. A Dreyfus-ügyben Durkheim igyekezett objektív hangot megütni, de zsidó származása és lelkiismeretes értelmiségi mivolta lehetetlenné tette a kívülmáradást. Azonban föllépése, bármennyire is ösztönös volt, mégis a szociológus objektivitásra törekvő hangján szólal meg a közéletben. A kritikák közül sem elsősorban a „dreyfusard”-okat érő antiszemita vádakra reagál, hanem az individualizmus jelenségének társadalmi elítélése elleni nézeteinek ad hangot.

Jelentős változást hozott még az *Année sociologique* évkönyv kiadása, illetve az ezzel párhuzamosan köré szerveződő iskola létrejötte is. (A kiadás ötlete nem Durkheimtől, hanem a fiatal Célestin Bouglétól származott.) S ebben a csoportban már a munka elosztásának jótékony hatása kezdett érvényesülni. Az első szociológus munkacsoport (mai kifejezéssel élve team) jön ezzel létre, amely rögtön ki is vívta a konzervatív kritikusok ellenszenvét. Ez persze nem is csodálható, ha tisztában vagyunk Durkheim törekvéseivel, amelyek ekkor már nem pusztán egy önálló szociológiai diszciplína létrehozását célozták, hanem egy olyan egységes tudományrendszer igényével léptek színre, amelyben a

szociológiának az egyes tudományterületeket összekapcsoló *útkeresztvezető* szerepe jutott.

A jelzett fordulatokon túl egy önálló vallásszociológiai koncepció kialakulása is jellemzi ezt az időszakot, amely már teljes joggal viselheti a „tudásszociológia” nevet, s amelynek alapjait már megjelenni láthatjuk a korábbi munkákban, például *Az öngyilkosság*ban is. Az 1897 és 1903 közötti időszak tanulmányaiban az egységes elmélet követelményének nem tesz eleget Durkheim. A tanulmányokban két fontos személyiség írásainak hatása érvényesül: egyrészt Frazeré, aki az *Encyclopaedia Britannica* hasábjain írott elemzéseivel és *Az aranyággal* hatott Durkheimre, másrészt Robertson Smith munkáit olvasva (lásd *Marriage and Kinship in Early Arabia*) vált számára e téma központivá. Ezenkívül B. Spencer és F. J. Gillen *The Native Tribes of Central Australia* címen megjelent antropológiai tanulmánykötete is komolyan befolyásolta a kérdésben kialakuló vitát. Totem és tabu, szent és profán ebben az időszakban jelenik meg központi szociológiai problémaként mind Durkheim, mind a kortárs gondolkodók tanulmányaiban.

Az ebben a témakörben kikristályosodott eredményeit Durkheim először egy 1909-ben megjelenő munkájában publikálja, melynek címe: *A vallás elemi formái* nagyon hasonlít az 1912-es – főntebb már említett – összefoglaló munkához. Ebben a műben már biztos talajról, a szociológia önálló diszciplínájának megnyugtató bázisáról nyúl ismét a filozófiához, hiszen a legitimitásában immáron megingathatatlan tudományág számára ismét fontossá válnak a gyökerek. Ebben az időben csatlakozik hozzá a párizsi filozófiaprofesszor, Lucien Lévy-Bruhl, aki meghatározó személyisége a korszak francia tudományos életének. A filozófia tehát ismét meghatározóvá, kapcsolódási ponttá vált Durkheim számára. Gondolatainak középpontjában pedig az erkölcs-meghatározás vitája állt, amelyet két

1906-os konferencián adott elő széles nyilvánosság előtt. A vita két, „az akkori filozófusok számára is közérthető” (235. o.) kérdést tárgyalt. Nevezetesen a kötelesség (devoir) és kötelezettség (obligation) meghatározásának és érvényesülésének problémáját. Ehhez pedig két filozófus nyújtott elméleti keretet: a francia Renouvier valamint Immanuel Kant, akinek hatása ugyan kétségbevonhatatlan, azonban – ahogy Némedi Dénes megjegyzi – a jelzett két terminus összeegyeztethetősége szempontjából az elmélet „lényegét tekintve mélységesen antikantiánus volt” (241. o.). A filozófiai kérdések zömét szociológiai módszerekkel próbálta magyarázni, s ezen a ponton ismét lehetőséget teremtett a vitára. Még egy fontos gondolat ebből a fejezetből az, amely a durkheimi társadalomfogalom kettősségére vonatkozik. Durkheim az elméletét ért kritikáktól függően hivatkozik a társadalomra, vagy mint az egyén számára transzcendentális természetű jelenségre, vagy éppen „az empirikusan megállapítható társadalmi determinizmusokra” (249. o.).

Az 1912-es *A vallási élet elemi formái*-ban pedig szintén a filozófiai kérdések szociologizálása áll a középpontban, de ebben az esetben Durkheim már a legalapvetőbb filozófiai problémákra is társadalomtudományos magyarázatot keres. Ilyen például a kanti megismerés-elmélet is, amelyet Durkheim – Némedi szerint – „csorbitatlanul” ültet át a szociológiába: az *a priori* koncepcióját „átalakította az individuális állapotok (érzéki benyomások) és a kollektív reprezentációk dualitásává... Durkheim úgy vélte tehát, hogy az általa javasolt *szociológiai szemlélet képes a valódi filozófiai dilemmák feloldására* – és pedig mint a megismerés szociológiai elmélete” (251 és 253. o.). Durkheim kantiánus indítatású elméleteit egyébként Anthony Giddens is kiemelt módon tárgyalja egyik, róla írt munkájában (Fontana Press, London 1986, 80–100. o.).

Végül 1913–14-ben még egyszer védelmébe veszi Durkheim a „szociológiai-metafilozófiai” szemléletet, s ez esetben az igazság kérdését állítja középpontba. Úgy gondolja, hogy „a szociológia hivatott megvédeni a [...] racionalizmus pozícióit az irracionalista áramlatokkal szemben”. Ráadásul „a pragmatizmust logikai utilitarizmusnak látta”, s úgy vélte, hogy „a klasszikus racionalizmus platonizmusával szemben, amely az igazság transzcendentális jellegét tételezte, a szociológia és a pragmatizmus is [...] evilági, történeti és változó jelenségeként fogja fel az igazságot” (254–255. o.).

A szerző a teljes utolsó fejezetet is *A vallási élet elemi formái*-nak szenteli. Tovább lépve a bevezető részben megjelenő, a filozófia alapp problémáit szociologizáló világképen, a könyv ezt követő részeiben – Némedi szerint – az *episztemológia szociologizálását* hajtja végre Durkheim. A gondolkodás társadalmi eredetének föltételezése szükséges, de nem elégséges, mivel ez pusztán a „méréselt tudásszociológia” álláspontját jelenti (270–272. o.). Az ismeretelmélet társadalmi keretbe ágyazása messzebbre vezethet bennünket: „a tudományos kategorizálás társadalmisága a vallás társadalmiságának feltárása útján értelmezhető” (273. o.). Ehhez a gondolatmenethez kapcsolódóan érdemes megemlíteni egy koncepciót, amely – szintén a durkheimi ismeretelméletre alapozva, de azt kissé másként értelmezve – *szociologizáló ismeretelmélet* néven vált ismertté (lásd Nyíri Kristóf: *Keresztút, Kelenföld* Kiadó, Budapest 1989, 46–65. o.).

A már korábban megjelent „szent és profán” megkülönböztetés mint minden kategorizálás alapformája válik kulcsfontosságúvá a tanulmányban. Nincs még egy ilyen ellentét az emberi gondolkodásban, amely ennyire formális különbséggel bírna és ennyire radikálisan elkülönülne egymástól. Az egyház és mágia közötti feszültségben pedig nem a nyilvános-magán dichoto-

mizálást kell észrevennünk — ahogy azt M. Mausse és H. Hubert gondolta —, hanem egyén és társadalom ellentétét kell reprodukálva látnunk benne —, hangsúlyozza a szerző. Az ész univerzalizálásában megrögzötten hívő Durkheim, utolsó munkájával, olyan koncepciót dolgoz ki, amely egyszerre hirdeti a szociológia legáltalánosabb alkalmazhatóságát valamint a vallás és a modern tudományok logikája közötti szerkezeti hasonlóságot. Bár ezek a törekvések mai szemmel már elhibázottnak tűnhetnek, mégis — csatlakozva a szerző bevezető gondolatához —, jogos a durkheimi örökség életben tartása, ha másért nem, hát

azért, mert ezek az elméletek és problémafölvetések táptalajt nyújtottak az egész XX. századi szociológia számára.

Némedi Dénes nagy hiányokat pótló monográfiájából annyi már az eddigiekben is láthatóvá vált, hogy ez a Durkheimről szóló munka semmiképpen sem a francia szociológus gondolataival első megközelítésben megismerkedni szándékozók könyve. Sokkal nagyobb szolgálatot nyújthat viszont azok számára, akik a durkheimi tanokhoz már nem ismeretlenként közelítenek, s éppen ezért készek egy közös újragondolásra, vagy akik a tudásszociológia egészének egyik szeleteként tekintenek Emile Durkheim munkáira.

AZ OLASZ NEOIDEALIZMUS RENESZÁNSZA*

ÖRDÖGH ÉVA

Az olasz filozófiai élet az elmúlt két évtizedben ismét fokozott érdeklődéssel fordul neoidealista hagyományai, különösképpen Benedetto Croce és Giovanni Gentile felé. Ez azért is érdekes, mert sokáig úgy tűnt, hogy a két gondolkodónak, bár eltérő okokból — az egyiknél a filozófiai aktualitás látszott megkopni, a másikat ideológiai természetű súlyok terhelték —, egyre inkább a filozófiatörténet porosodó figurái közt a helye. Egy ilyenfajta helyzetértékelés vett tehát érzékelhető fordulatot az utóbbi években, melyet jól jeleztek egyfelől Croce és Gentile műveinek újbóli kiadásai (a Sansoni, a Garzanti vagy a Laterza vett részt ezekben a reprezentatív vállalkozásokban), másfelől a szakfolyóiratok hasábjain

megélenkülő tudományos viták, a tanulmánykötetek, kiállítások és tudományos konferenciák sora. Ehhez szerencsés apropót nyújtottak az évfordulós alkalmak is (többek között az említett időszakban az 1975-ös év és az 1994-es év Gentilére, 1992 pedig Crocéra irányíthatta a kutatók figyelmét).

Mindezt röviden előrebocsátva, nyilvánvaló, hogy Kelemen János kiváló érzékel reagált erre az Itáliában kibontakozó új kulturális jelenségre, s telitalálat volt részéről az az ötlet, hogy saját Croce-kötetet nyújt át az olasz olvasóknak.

Szükségtelen bemutatnunk a szerzőt, hiszen jól ismertek filozófiai kultúránk megtartásáért és izmosabbá tételéért mind

* Kelemen János: *Idealismo e storicismo nell'opera di Benedetto Croce*, Rubbettino, Messina 1995, 143 oldal.

ithon, mind külföldön kifejtett tevékenységének eredményei. Találomra emlékek közülük kettőt, mégpedig közvetlenül témánkhoz kapcsolódóan: 1992-ben a Római Magyar Akadémia akkori igazgatójaként Kelemen János nevéhez fűződik a Budapesten, Rómában és Nápolyban lezajlott nagyszabású nemzetközi Croce-konferencia, illetve két évvel később, ugyancsak a Római Magyar Akadémia szervezésében az a hasonlóan sikeres tudományos rendezvény, amely Vico e Gentile filozófiáját vette górcső alá. E konferenciák anyaga később megjelent Olaszországban – *Benedetto Croce. 40 anni dopo* (1993), *Vico e Gentile* (1995) –, s csak sajnálni tudjuk, hogy e színvonalas kötetek az olasz nyelviség miatt az érdeklődőknek csupán egy viszonylag szűkebb rétege számára élvezhetők.

Kelemen János *Idealismo e storicismo nell'opera di Benedetto Croce* c. könyve kisebb változtatásokkal olasz nyelven adja közre a szerzőnek a Kossuth Kiadónál, 1981-ben napvilágot látott Croce-monográfiáját. (Folyóiratunk 1986. évi 3–4. számában közöltük Bognár László írását, mely e könyvvel is foglalkozott. 559. skk. o.) Egy Croce-kötetolaszországi megjelenítését, tekintettel az itáliai neohégelianizmus iránti komoly érdeklődésre, az imént bizonyon nevezhetjük telitalálatnak. Ugyanakkor fölmerülhet két kérdés: egyrészt milyen szempontok indokolták a jó évtizeddel korábban, Magyarországon született monográfia olasz kiadását, másrészt milyen üzenetet fogalmaz meg a könyv annak az olvasónak, aki Olaszországban és most veszi azt a kezébe.

Ezekre a kérdésekre a szerző az olasz kiadásához írt bevezetőjében részletesen kitér, ezért fölidézem néhány gondolatát. Kelemen János egyebek mellett rámutat, hogy könyve jellegének meghatározásában fontos szerepet játszott a hely és az idő, vagyis a nyolcvanas évek Magyarországá, ahol a marxizmus még hivatalos ideológia volt. Ebből a körülményből a filozófia terén

az következett, hogy egy „polgári” filozófusnak objektív módon való bemutatására tett minden kísérlet fontos kulturális tette vált, egyúttal pedig föltárta a filozófiai kritika komoly nehézségeit egy olyan országban, ahol a kritika, éppen az „ideológiai harc” jegyében, úgymond hivatalból kötelező volt. A szóban forgó könyvnek tehát, írja Kelemen, „meg lehet az az érdeme, hogy dokumentálja, miként lehetett a nyolcvanas évek Magyarországon a jelzett dilemmát megoldani vagy legalábbis elkerülni” (Bevezetés, VIII. o.).

Ebben az értelemben tehát a kötet már eleve érdeklődést kelthet az olasz olvasóban, hiszen bemutatja azt a „kulturális jelrendszert”, amellyel az adott időszakban egy magyar kutató „a modern filozófia bizonyos jelenségeit, ill. a modern Itália egyik legjelentősebb gondolkodójának eszméit értelmezi” (uo.). De ez a dokumentum-jelleg önmagában elégséges-e ahhoz, hogy indokoljon egy olaszországi kiadást? Kelemen következő szavai mélyebb összefüggésekre mutatnak rá: „Eltekintve a konkrét föladattól, a helytől és az időtől, [a szerző] már 1981-ben is arra a kérdésre keresett választ, hogy van-e Crocénak érvényes mondandója a számunkra. Más szóval: le lehet-e fordítani Croce eszméit a mai filozófiai viták nyelvére? Föl lehet-e vetni őket újra egy olyan megfogalmazásban, amely fölkelte a figyelmünket? Lehet-e ma egyfajta racionális újraértelmezés keretében jelentést és értelmet tulajdonítani a historikus idealizmusnak? A könyv válasza igenlő, és az azóta eltelt évtized csak megerősíteni látszik ezt.” (IX. o.)

E helyütt nem térek ki Kelemen János Croce-képére, értelmezésének szempontjaira és következtetéseire (Crocén nyilvánvalóan a történelmet, a történelmi tudatot fagygató filozófus érdekli a leginkább), sem pedig azokra a fejezetekre, amelyekben Crocénak más filozófusokkal való kapcsolatát vizsgálja, így Gramscival, Collingwooddal vagy éppen a fiatal Lukácssal: mindezt

más alkalmakkor és nálamnál értékesebbek már megtették. Egyetlen momentumra utalok csupán, amelyre a neves olasz filozófus, Antimo Negri hívja föl a figyelmet a kötethez írott előszavában. Kelemen erőteljesen érvel amellett, hogy Croce filozófiája „részét képezi annak a hagyománynak, amelyhez mindazok visszanyúlhatnak, akik hisznek a tudományok autonómiájának lehetőségében, és érdekeltek a szellem- illetve kultúrtudományok előretörésében” (98. o.). Szerzőnknek ezt a megállapítását Negri

fölöttébb megszívelelendőnek tartja a maguk számára, s éppen Olaszország jelenlegi szellemi állapotai közepette, amennyiben annak a jogos igénynek a megfogalmazását látja benne, miszerint egy ország egyedül saját kulturális horizontján belül képes kimondani komoly dolgokat a történelem – minden történelem jelenidejűségéről.

Utóbb a Salernói és a Nápolyi Egyetem egy rangos elismerést: a Salvatore Valitutti filozófiai díjat ítélte oda Kelemen Jánosnak (elsőként egy külföldi szerzőnek) a jelen kötetért.

KANT ÉS A KACSACSŐRŰ*

SZILVÁSSY ORSOLYA

Egy ismeretlen jelenséggel szemben gyakran döbbenetben állunk: találgatások közt előzetes tudásunknak azt a darabját keressük, amely így vagy úgy segítségünkre van abban, hogy az újat magyarázzuk. Ekként tesznek az ausztrál partokon landoló és egy kacsacsőrű emlőst először megpillantó gyarmatosítók is, hasonlóan a Jáva szigetére vetődő Marco Polóhoz, aki ugyancsak elámult, amikor addig még sohasem látott, az orrukon szarvat viselő állatokkal találta magát szemben. Marco Polo, hű és akkurátus krónikás lévén, nem is leplezi csodálkozását. Nem az újdonság fölfedezése miatt esik ámulatba – egyfajta ellentmondás nem fér a fejébe: az unikornisok, mint mondják, fehérek és kezesek, akár a szűz lányok, ezek az egyszarvúak meg kezesnek éppen nem nevezhetők, ráadásul bivalysző-

rűek, elefántlábúak, vaddisznófejűek, szarvuk is fekete és utálatos.

Umberto Eco a *Kant e l'ornitorinco* (Kant és a kacsacsőrű) címmel megjelent kötetében ezzel és ehhez hasonló, már-már aesopusi történetekkel a közönséges ész is érdekeltté teszi olyan problémákban, amelyek különben csak a szakavatottak figyelmére tarthatnának számot.

Több mint 20 évvel a *Trattato di semiotica generale* (Általános szemiotikai értekezés) után Ecót itt a már 1975-ben fölvetett kérdésekhez hasonlóké foglalkoztatják. Egy újraolvasott Kant, Peirce és nem utolsósorban egy újraolvasott Eco megvilágításában fordul a referálás, az ikonizmus, az érzékelés-szemiozis-viszonytémáihoz. Könyvének problematikája nem előzmény nélküli, az a kérdés, hogy miért ismerünk föl egy macs-

* Umberto Eco: *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997, 454 oldal.

kát macskaként, jelentős hagyományokkal rendelkezik a nyugati gondolkodásban. A névadás már önmagában is figyelemre méltó gyakorlatán túl, ide kötődően teret kíván a megismerés folyamatának vizsgálata is. Pontosabban az, hogy a dolgokról alkotott ismereteink mennyiben függnek érzékelésünk és mennyiben nyelvünk adottságaitól. A kategorizálás körüli szerteágazó vizsgálódások a határokhoz kapcsolódó dilemmák összetettségét jelzik. (Az előbbi példánál maradva: azok a kérdések, hogy meddig macska a macska a megismerés szintjén, vagy hol van a – nem föltétlenül genetikai – határ például a macska és a hiúz között, logikai, nyelvészeti, pszichológiai vonatkozásban a jelentés természetére irányuló kérdésekhez is vezetnek, valamint ahhoz, hogy mit jelentenek ezek a kérdező számára; vagy egyáltalán lehet-e ebben a formában kérdezni.)

A *Trattato* első része nem foglalkozik azzal, ami a megszólalásra késztet, ami egyáltalán lehetővé teszi, hogy jelek segítségével referálhassunk a dolgokra; vagyis nem veti föl egy előzetes „Qualcosa” (valami, ami nem semmi; lét, létező, a létezők sokasága stb.) kérdését. Ebben a művében viszont a lét Eco számára kiindulópont: abból a szempontból érdekli, amennyiben az, ami van, a szót – így természetesen az interpretációt is – megfosztja abszolút szabadságától. Mindez – míg a kérdés irányt nem változtat, azaz vissza nem tér ecói medrébe – azt a véleményt sejteti, hogy korlátaink nemcsak kulturálisak, textuálisak, hanem valahol „mélyebben” gyökereznek. A nyelvhez analitikusan közelítve azonban más konklúziókhöz jutunk, elsősorban ahhoz, hogy a Lét kérdése nem is kérdés. Annyira magától értődő a józan ész számára, hogy problémává minősítése „természetellenes” eljárás, amely csak akkor igazolja magát, ha nem a Létet mint olyat, hanem a róla szóló beszéd nehézségeit veszi számba. A filozófia egyik alapvető tapasztalata a Létnek a nyelvvel

szemben kifejtett ellenállása. A csak az egyediben megmutatkozó elrejt magát a lényegét definiáló akarat elől, negatív megközelítései pedig, azonosítása a Semmivel, vagy tagadások, oximoronok egymásutánjával való kifejezése éppen olyan metaforák, mint az, hogy a Lét „nem válaszol” a hozzá intézett kérdésekre.

Eco arra int, hogy másként is elgondolhatjuk a Lét hallgatását. A „nem” voltaképpen saját nemünk saját kérdésünkre. A Lét ellenszegül, mert nem tehet mást, akár a teknősbéka, amitől hiába kérnénk, hogy repüljön. A teknősbéka „válasza” nem egyszerűen azt jelenti, hogy nem tud repülni; a madár az, ami repülni tud és a repülésre való képtelenséget nem fogja föl. A teknősbéka nem ismeri a nem-teknősbéka állapotot. Ami számunkra elérhető, az a fajta, az olasz gondolkodásban régóta gyökeret vert derűs tudomány, ami a Leopardi-féle „gaja scienza” ecói interpretációjával mutat rokonságot. Vagyis a Léthez intézett állandó kérdés, amely fogékony a sohasem nyílt utalásokra, arra, ami egyáltalán föltáruulhat. Ekként gondolkodva tehát célszerűnek látszik a szemiotika keretein belül maradva, a nyelvtől való függőséget mindvégig szem előtt tartva eljárni, ami nem jelenti azt, hogy el kellene hagyni mindenfajta ontológiai érzékenységet, sőt éppen ellenkezőleg, a nyelven túlra való fogékonyosság egy szemiotikának – mint ahogy azt Peirce-nél látjuk – éppenséggel előnyére válik.

Kant és a kacsacsőrű közt voltaképpen Peirce az összekötő elem. Kant ismeretelméletében magyarázni kívánta a tudományos törvények létrejöttét, de nem tudott rávilágítani arra, hogyan sikerül fölfognunk az empirikus fogalmakat, mint pl. kutya, macska vagy akár kacsacsőrű emlős. Megoldási kísérletében a tiszta ész területéről az ítéletére jut.

A kanti séma sokakat – többek között Peirce-t is – kétségbeejtő fogalma abba az irányba tereli a figyelmet, ahol a józan ész

kénytelen korlátozottságát fölismereni. Peirce szerint, ha Kant hamarabb kezd a problémával foglalkozni, egész rendszere megdől, így azonban csak a harmadik kritikával következett be a filozófiai szempontból szerencsésnek mondható összeomlás. Eco mindezt még azzal a provokatív megállapítással tetézi, hogy századunk szemantikája sem kerülhetné el a kollapszust, ha érdemlegesen vetné föl a sematizmusban megjelent problémát.

A kacsacsőrű Eco által megidézett kálváriája – mármint azok az osztályozási nehézségek, amit fából vaskarikaszerű nevei is sejtetnek a természetes nyelvekben – nem más, mint tudós elmék közötti vita, akik bár látták az állatot, mégsem tudták egy a fejükben lévő sémának megfeleltetni. Ami a sémák létrejöttét illeti, valóban találó Ecónak az a megjegyzése, miszerint a kacsacsőrű körül forgolódo gondolkodás alapjaiban elhibázott. A sokszor szellemi elődnek bizonyuló Borgesszal, aki azt tartotta, hogy a rémes állat a többi bestia darabjaiból áll, ebben a tekintetben nem ért egyet. Szemiotikailag – mellesleg az emlézők közt biológiailag, a törzsfelforrásban elfoglalt helye szerint is – a kacsacsőrű megelőzi a többi állatot, nem ő a többiből, hanem belőle rakható össze a többi.

A mentális séma föltételezése az ismeretkegy konstruktivista szemléletű elképzelése, amely nyomokban jelen van a modern kognitív tudományokban is. Kant sémájára emlékeztető, de attól mégis radikálisan különböző fogalmat, az ismerettípus (tipo cognitivo, TC) fogalmát használja Eco az egyedire irányuló percepció ismeretté válásának magyarázatához. Az ismerettípust létre kell előbb hozni ahhoz, hogy ennek alapján bármi fölismerhető legyen. Így járt el az előző példában Marco Polo is: ebben az esetben mellékes, hogy a rinocéroszt unikornisnak hitte. Korábbi tapasztalatai alapján, amelyek nemcsak képek, hanem mondhatnánk multimediálisak lehettek, egyfajta bricolage-technikával

képes volt egy unikornis ismerettípust létrehozni. Avagy peirce-i terminusokban: az orrszaruú megismerése olyan volt, amely azzal a hipotézissel indult, hogy a szabálynak ellentmondó tulajdonságokkal rendelkező unikornis is unikornis.

Az ismerettípus, amely a megismerés/fölismerésnek mindenkor az éppen aktuális alapját képezi, az információk – akár a konkrét tapasztalatból származnak, akár közvetettek – gyarapodásával egyre finomodik. Kialakulása tehát egyfajta információcsere, társadalmi szerződés, amelynek korlátait a „Gestalt”-ként fölfogott dolog adja. Fejlődése hasonló ahhoz, ahogy számítógépünkben a könyvtárakat és fájlokat szervezzük. A fájlokat bizonyos könyvtárakhoz rendeli, majd mikor rendszerünk olyan új elemmel bővül, amelyek az adott struktúrákba nem férnek bele, a struktúrát módosítanunk kell, de az is lehet, hogy teljesen át kell alakítanunk. Azt is mondhatnánk, hogy egy intim tudományos fordalom játszódik le. Nem véletlen, hogy Eco előszeretettel él számítástechnikai példákkal: kétségtelen, hogy a mesterséges-intelligencia-kutatás sokat nyerhet a természetes tudást tanulmányozó diszciplínáktól, mindamellett ez a viszony egyre inkább fordítottá válik.

Mindabból, amit Eco a megismerés kapcsán állapít meg, könnyen átlátható logikával következnek azok a nézetek, amelyeket a referálásról illetve az ikonizmusról vall – és már vallott a *Trattato* idején is.

Az utóbbi kapcsán Eco azzal érvel, hogy ha még föltételezzük is, hogy egy Berkeleyféle világban élünk és a Holdnak csak az elménkbe vetített képe létezik – hasonlóan az egész világegyetemhez –, a Hold még így is jelent számunkra valamit, éppúgy, mint az éjszakánként ugató kutyaúknak. Egy szemiotikus nem hiszi azt, hogy amikor távcsőbe néz, a Hold képét mint jelét látja, a Holdnak az a képe számára a Hold. Ez az egyik oka annak, hogy igazságtalanság

történik akkor, mikor Eco szemiotikáját ikonizmussal vádolják, a másik pedig az, hogy bár a szemiotikának a jel is a tárgya, de ahhoz, hogy jelről beszéljen, föltételeznie kell egy ténylegesen létező dolgot, amire a jel vonatkozhat.

A tökéletes nyelvről vallott nézetét Eco ebben a művében is tartja. Mivel nem létezhet semmiféle mentálisan állandósult séma, tökéletes ismeret, amely biztosítaná a dolgok rendjét és szavatolná a megértést, nem hozható létre tökéletes nyelv sem. Megismerés és nyelv elválaszthatatlanok, mindkettő kulturálisan determinált és intézményes jellegű. A nyelv egyik alapvető funkciója a referálás, azt azonban mégsem állíthatjuk, hogy a referálás a nyelv sajátja lenne, ez a nyelv egyik lehetséges használata, vagyis a nyelvet használó használja ezen a módon a nyelvet. Mivel a nyelv intézményszerű, a referálás sem lehet magánügy, csak akkor sikerül, ha van konszenzus, de igaz ez fordítva is: ha van konszenzus, sikerül. A dolgokra sokféleképpen referálhatunk, de mégsem akárhogy, egy kutyára például nem lenne szerencsés kétlábú élőlényként utalnunk. Idekapcsolódnak a

merev deszignátorok elmélete ellen fölhozott megjegyzések is. Eco az *e-mail*-címen kívül ilyet nem ismer. A tulajdonnevek – hasonlóan az anyagnevekhez – bár ontológiaiilag merevek lehetnek, a megismerés tekintetében nem bizonyulnak állandónak. Senki sem vitatja, hogy Aristotelés történetileg csak egy volt, de a rá való hivatkozásokban fikcionalizálódik, megsokszorozódik. A konszenzus létrejötte tehát nem vezethető le ezekből az állandóknak éppen nem bizonyuló állandókból.

A számos párhuzam ellenére a *Kant e l'ornitorinco* mégsem tekinthető a *Trattato* új változatának. Célkitűzéseik alapvetően mások. A 70-es években még úgy tűnt, hogy a különféle területeken jelentkező szemiotikai kutatásokat össze lehet fogni egy rendszerbe. A 90-es években azonban az általuk föl vállalt területek oly mértékben kitágultak és más diszciplínákkal fonódtak össze, hogy lehetetlen egyetlen kitüntetett helyről átlátni az egészet. Eco szerint a különféle elméletek jobbat nem tehetnek, minthogy ökümenikus türelemmel viseljük el egymást egy táguló galaxisban, amelynek a *Kant e l'ornitorinco* is csak néhány pontját érinti.

EGY ÚJ LUKÁCS-MONOGRÁFIA KAPCSÁN*

BENDL JÚLIA

Merész és gondolatébresztő vállalkozásba fogott a németországi Lukács-kutató: egy olyan sorozat keretében, amely a humán kultúra jelentős alakjainak tevékenységét

mutatja be, kísérletet tett rá, hogy a sorozat által megszabott terjedelemben, viszonylag röviden, de kellemesen olvasható formában és mégis szakszerűen összefog-

* Rüdiger Dannemann: *Georg Lukács zur Einführung*. Junius, Hamburg 1997, 166 oldal.

lalja a német érdeklődők számára Lukács György munkásságát, aki – mindmáig – egyfelől a magyar filozófia legkiválóbb képviselője, másfelől az egyik legtekintélyesebb marxista gondolkodó.

Semmiképp sem egyszerű földadat bemutatni a nagy filozófus mintegy hét évtizedes, hol magyar, hol német nyelven született műveit és gondolkodói pályáját. Ma már azt is nehéz elképzelni, hogyan lehetett Közép-Európában túlélni szinte a teljes huszadik századot: két világháborút (az egyiket katonaköteles korban), forradalmakat, birodalmak összeomlását, különböző politikai rendszereket. Lukács György pedig nemcsak túlélte a történelem viharait, Ferenc Józseftől és a Monarchia összeomlásától a Harmadik Birodalmon, Sztalin és Rákosi doktrínáin át Kádár Jánosig, hanem – lévén a társadalomról gondolkodó és író ember – valamilyen módon mindig reagált is az őt körülvevő szűkebb és tágabb világra, hol mint „független” gondolkodó, hol mint elkötelezett ideológus vagy éppen politikai szereplő.

Ha a könyv írója ezt, a történelemmel és a politikával összefonódott vonalat próbálná követni, valószínűleg nem tudna közvetíteni a filozófus életművéből semmi olyant a mai német olvasó számára, amit az érdekesnek vagy elgondolkodtatónak találna. Dannemann világosan látja (talán jobban, mint itthoni olvasói), hogy Lukács élete legnagyobb részében tulajdonképpen az elmaradt – és most már alkalmasint soha meg nem valósuló – „szocialista világforradalom” és a szocializmusnak nevezett közép- és kelet-európai történelmi kísérlet tragikusnak is nevezhető filozófusa volt, aki élete vége felé még megpróbált szembenézni a személyesen is vállalt ideológia és gyakorlat egyre nyilvánvalóbbá váló kudarcaival – mérsékelt sikerrel. Mindennek alapján természetesen nem juthatunk olyan következtetésre, hogy a baloldali eszmerendszereknek nincs jövőjük – a történelem elmúlt évezredei azt tanúsítják, hogy a

javak igazságos elosztásával, az egyenlőséggel, az igazságos világ gondolatával kacérkodó gondolkodás, mozgósítva az embernek az „általános” jó tulajdonságokba vetett hitét, minduntalan felszínre tör – hol vallási köntösben, hol vonzó politikai eszmerendszerként, bár sokszor akaratlanul is mérhetetlen pusztításokat okozva. Ez bizonyára így lesz ezután is: ezért nem szabad felednünk a megvalósítási kísérletek tragikus kudarcait és áldozatait.

Rüdiger Dannemann elkerül egy másik, úgyszintén kevésbé járható utat, amelyet követve kísérletet kellene tennie rá, hogy aprólékos munkával szétválassza a filozófus Lukács Györgyöt a szocializmus ügye mellett elkötelezett ideológustól. Viszont azt is jól látja, hogy „a gyakorlat filozófusának”, „a mindennapi élet teoretikusának” tevékenységét nem értelmezhetjük, ha figyelmen kívül hagyjuk az őt körülvevő valóságot, a teórián kívüli tényezőket.

Arra vállalkozik tehát a szerző, hogy rekonstruálja az alapvető kérdéseket, amelyek Lukács Györgyöt egész életében foglalkoztatták – marxizmus előtti és marxista korszakában is. Ilyen módon nyilvánvalóvá válik az olvasó számára, hogy a filozófust egész pályája során valóban csak néhány kérdés foglalkoztatta: az esztétika és a műalkotások mibenléte, az elidegenedés problémája (a kapitalizmus szenvedélyes elutasítása kapcsán), politikailag leginkább elkötelezett korszakában az irodalom és a filozófiatörténet néhány aktualizált kérdése, ill. fiatal és idős korában is az etika kérdései. Dannemann könyvének nagy erénye, hogy ezáltal szemléletessé teszi az idős Lukács egyik (jellemző nyelvi sutasággal megfogalmazott) megjegyzését, amelyet sokszor megütközéssel olvashat az is, aki ismeri a filozófus műveit: „Minden dolog énnálam valaminek a folytatása. Az én fejlődésemben, azt hiszem, nem organikus elemek nincsenek.” (Az *utolsó szó jogán*, 22. o.) Valóban nehéz elképzelni, mégis igaz, hogy Lukács György tevékenysége –

a kritikus-irodalomtörténész kezdetektől a tekintélyes, ám elvtársai által gyakran bírált marxista filozófus írásaiig – fölfűzhető néhány gondolati szála.

A könyv némely fejezete – például az eldologiasodásról vagy *Az ész trónfosztása* c. könyvről – azt mutatja, mennyire gyanútlan, milyen könnyen elcsábítható és megtéveszthető az, aki a saját bőrén – szerencséjére – soha nem tapasztalta, milyen vígasztalan valóság jöhet létre egy rokonszenves, utópisztikus eszmerendszer jegyében, még ha föltételezzük is az eszme összes képviselőjének jó szándékát. Bizonyára ez az egyik, talán a legfőbb oka annak, hogy Lukács György, a baloldali gondolkodó sokkal népszerűbb a nyugati (és a Nyugathoz igazodó) társadalomtudósok körében, mint Európának ezen a táján általában az elméleti írásművek olvasói között. Azok a nyugat-európai társadalomtudósok ugyanis, akik a mai középnemzedéket alkotják, a 60-as–70-es években, fiatalon, a virágzó jóléti társadalom „represszív toleranciájában” élve és a diákmozgalmakban lázadva ismerkedtek meg – nem sokat kockáztatva – a baloldali eszmevilággal, ezzel a valóban örökké „vonzó, rokonszenves alternatívával”. (Dannemann könyve tanulságos olvasmány lehet azok számára is, akiket az érdekel, miért olyan reménytelen vállalkozás, hogy közös nyelven beszéljen akár egy országon belül is egy „keleti” és egy „nyugati”).

Dannemann is látja, hogy a kommunizmushoz csatlakozó Lukács György vágyai tulajdonképpen egy valóságot ténylegesen nem ismerő értelmiségi utópiái voltak. Látja azt is, hogy sem a közgazdászok, sem a filozófusok nem tudták és ezután sem tudják megoldani a világ problémáit (67. o.), mégis, mintha – Lukáccsal együtt – várna valamiféle univerzális megoldást az emberiség örök problémáira. Ennek érdekében érvel amellest – egyébként kétségtelenül helyesen –, hogy nem szabad száműzni a marxista gondolkodást a filozófiából.

(Csak azt nem említi: nem szabad megismételni, hogy egy politikai rendszer szolgálatába állított „filozófiával” tartsanak évtizedekig korlátok között egész térségeket.)

A nyugati fogyasztói társadalom bírálataiban Dannemann ma is kapcsolódni tud a fiatal Lukács társadalombírálatához (45. o.), aki személyiségének elvi radikalizmusa folytán szavaiban már igen korán lázadózott a „feudális” Magyarország és annak képviselői ellen – ahogyan a mindenkori fiatalság lázad a mindenkori készen kapott világ vélt vagy valós hibái ellen.

Dannemann nem terheli túl könyvét azzal, hogy a Lukács-interpretátorok nézeteit ismertesse, egyeztesse vagy cáfolja. Az életrajzi tények közül is csak annyit említ meg, amennyi szükséges ahhoz, hogy térben és időben elhelyezhessük Lukács életművét és az ehhez kapcsolódó kérdéseket. Ismeri a filozófus életével foglalkozó, többnyire németül is hozzáférhető irodalmat, a magyarországi olvasó számára azonban megdöbbentő, mennyire más nézőpontból szemléli egy németországi (nyugati) társadalomkutató a huszadik század különböző társadalmi helyzeteit. A szocialista hiánygazdaságról nincs tapasztalata, így csak a nyugati, régóta működő fogyasztói társadalom problémái felől tudja – meglehetősen rokonszenvvel – szemlélni Lukács írásait, ahogyan bennük a filozófus nagy elméjével és komoly elméleti apparátussal bírálja a mindent áruvá változtató, az ember személyiségét a fogyasztásban lassan felőrlő társadalmi folyamatokat. A későbbiekben egyáltalán nem tud mit kezdeni a szocializmus keretei között élő, a rendszert „belülről bíráló” baloldali értelmiségi alakjával, mert nem ismeri belülről sem a szocializmust mint társadalmi rendszert, sem annak manipulációs technikáit, és nem ismerheti a szocializmuson belül uralkodó valóságos hatalmi viszonyokat sem.

Úgy gondolom, aki akár napjainkban is az egykori Osztrák–Magyar Monarchia területén él, ma is érzékelheti, hogy a szá-

zad eleje, az első világháború kitöréséig eltelt másfél évtized, ebben a térségben rendkívül erős, ám rejtett feszültségekkel volt tele. A fiatal Lukács György írásait is erősen meghatározta ez a feszültség: „Az élet a chiaroscuro anarchiája. Semmi sem teljesebb benne egészen, és semmi sem fejeződik be; mindig új hangok, zavarók vegyülnek a már zengők kórusába. Minden folyik, s minden egymásba folyik, gátak nélkül, tisztátalan keveredéssel; minden elpusztul, minden eltörik, igazi életre semmi sem virul. Élni annyit tesz: valamit végigélni tudni; az élet annyit: semmi sem élődik végig teljesen és egészen. Az élet az egész mindenségben, minden elgondolható létezésben a legkevésbé valószínű és eleven.” („A tragédia metafizikája”, in *Ifjúkori művek*, 493. o.) Ilyen mondatokat, amelyek a totális bizonytalanság érzetét, sokszor az élet semmibevételét, olykor elutasítását fogalmazzák meg, bőségesen idézhetnénk, nemcsak a fiatal Lukács műveiből és magánleveleiből, de számos „osztrák magyar” kortárs írásából is. Dannemann könyve talán azokhoz a fiatalokhoz is tud szólni, akik nem találják és olykor már nem is keresik helyüket a világban — ők rokonléleként üdvözölhetik a fiatal Lukács Györgyöt.

A század elején, az első világháború kitörése előtt Németországban lényegesen kevésbé volt érezhető az általános bizonytalanság, ott kevésbé érezték ideiglenesnek a „világot”, az uralkodó társadalmi rendet, mint a Monarchiában. Lukács pedig itt nőtt fel, itt járt iskolába és egyetemre, itt szocializálódott, s ez az alapézés formálta pályája első tizenöt-húsz évének írásait. Korai műveinek egyik legfontosabb témája a kultúra válsága (*A modern dráma fejlődésének története, Esztétikai kultúra stb.*). A kultúra általános válságának gondolata, a mindent elöntő világfájdalom, az összeomlás előtt álló világrend magas szintű elméleti-filozófiai megfogalmazása meglehetősen új volt a tízes évek Németországában. Max

Nordau, aki Magyarországon született, és később, már mint nemzetközi hírű publicista is gyakran publikált a *Pester Lloyd*-ban, az 1890-es években foglalkozott a társadalom általános válságjelenségeivel (*Entartung*, 1892–93), de ő még a teológia és a metafizika megújulásában látta a lehetséges kiutat. Nordau könyvét Lukács is olvasta gimnazista korában, s emlékezése szerint erősen meg is változtatta világlátását. Oswald Spengler nagy hatású műve (*Der Untergang des Abendlandes*) csak jó néhány évvel Lukács korai, a kultúra válságával foglalkozó írásai után jelent meg: ebben a helyzetben előnyt jelentett, hogy Lukács kelet felől érkezett Németországba, de a nyugat-európaival mindenképpen egyenrangú, európai műveltséggel. Amikor Lukács a tízes évek elején Németországba költözött — részben saját érzelmi zűrzavara elől menekülve, részben kedvező lehetőségeket keresve pályája kezdetén —, gondolkodásában természetesen magával vitte Heidelbergbe mindazt, amit magával vihetett egy olyan ifjú, aki az Osztrák Magyar Monarchia utolsó éveiben, igen kedvező körülmények között szerezte műveltségét. Semmiben sem maradt el a kor színvonalától, de magával vitte a Monarchia utolsó éveiből az egyetemes bizonytalanság érzését, a kultúra válságának tudatát — és az orosz irodalom közvetítésével megismert messianizmust. Ez is magyarázza, miért voltak Lukács György gondolatai annyira újszerűek és hatásosak a tízes évek Németországában. Ezekkel járulhatott hozzá a „Keletről jött” ifjú filozófus egy olyan jelentős társadalomtudós gondolkodásához is, mint amilyen Max Weber volt.

Lukács György korai, magyar nyelven írott művei után már németül, a német irodalmi közvélemény ez irányban jól hangolt légkörében, a tízes években született *A regény elmélete*. Ez a mű, amely egy soha el nem készült, Dosztojevszkijről szóló könyv bevezetője lett volna, átmenet az egyik gondolatkörből a másikba, de ez az

átmenet sokáig tartott, időhöz sem köthető pontosan Lukács életművében. Még 1915-ben, tervezett Dosztojevszkij-könyve kapcsán fogalmazza meg egy Paul Ernstnek írott levelében (V. 4.) azt a fordulatot, amelyet 1918 után a gyakorlatban is követ majd: megfogalmazza az „első etika” (a képződményekkel szembeni kötelességek) és a „második etika” (a lélekkel szembeni kötelességek) közötti különbséget, deklarálja azt, hogy a politikus ember, a forradalmár az emberiség iránti kötelességet tartja szem előtt, s így átértelmezi, átminősíti a bűn fogalmát is, ami adott esetben fölmentést ad még az emberölésre is, ha azt a „cél érdekében” követik el. S mivel ebben a szférában, a forradalmár-politikus világában nem áll semmiféle nagyobb hatalom, magasabb erkölcsi elv a „párt” döntése fölött, megnyílik az elvi – és jogosnak tekintett – lehetőség a társadalom erőszakos átalakítása előtt. A világban uralkodó káoszt a fiatal Lukács véleménye szerint a Dosztojevszkijnél megismert messianisztikus hit segítségével oldhatjuk föl, csak így juthatunk el a „megváltáshoz”. Ennek a gondolatmenetnek a megvalósítása azonban ekkor még föl sem merülhetett: Lukácsnak és eszmétársainak eszük ágában sem volt cselekedni is annak érdekében, hogy „föloldhassák” a „teljes bűnösség korszakának” káoszt, s *A regény elmélete* is befejezetlen maradt. A cselekvés lehetősége Lukács számára csak a világháború után, az 1917-es oroszországi, majd az 1918–19-es magyarországi forradalmak után merülhet föl.

Lukács György „bizonytalanságérzete” a tízes évek végéig tart, amíg meg nem találja célját és helyét a politika rendszerében – a nemzetközi kommunista mozgalom tagjaként. Fölbecsülhetetlen szerepe volt ebben a fordulatban annak is, hogy 1917-ben megtalálja magánéletének párját: Bortstieber Gertrúdot: „Nem tudom, hogy e kontroll [Gertrúd kontrollja] segítsége nélkül gondolkodásom belsőleg átalakulha-

tott volna-e (1917–19). Nemcsak azért, mert most – életemben először – a világnézeti döntés egész életemet megváltoztatta, hanem egyúttal világnézetként is teljesen más alternatívák.” (*Megélt gondolkodás*, 62. o.) Egészen addig szétválaszthatatlanul összegubancolódik Lukács György írásai-ban a történelmi helyzet által kiváltott bizonytalanság és a magánéleti világfájdalom.

Amikor 1918 decemberében Lukács György, immár ismét Budapesten belépett a kommunista pártba, barátai és ismerősei közül sokan nem értették, miért kötelezte el magát a reményteljes filozófus 33 éves korában a kommunizmus eszméje mellett. Nem is érthették, hiszen Lukács mindig erősen titkolta nemcsak magánéletét, hanem a tízes évek elejétől magyarországi és németországi terveit és ezek kudarcait is. Visszatekintve jól láthatjuk, hogy korábbi gondolkodásában már jelen voltak mindazok az elemek, amelyek érthetővé, majd-hogynem szükségszerűvé tették csatlakozását ehhez a politikai irányzathoz, bizonyos mértékig még a pártfegyelmet is vállalva. Egész fordulatához azonban a végső lökést a heidelbergi egyetem levele adta, melyben a dékán arra kéri Lukácsot, hogy vonja vissza habilitációs kérelmét, mert kérését nem tudják és nem is akarják teljesíteni. Ebben a kérdésben – Lukács visszaemlékezését és életrajzírói többségét követve – Dannemann is megfordítja a sorrendet, amikor azt írja: a kommunistává válás megóvta Lukácsot attól, hogy „érdekes-excentrikus heidelbergi magántanár” legyen belőle. Kronológiailag az elutasítás – amelyet Lukács nyilván nem egy könnyen megoldható technikai kérdésnek, hanem szimbolikusnak érzett – természetesen megelőzte, és részben ki is váltotta a fordulatot.

Ma már nehezen tagadható: ha egy gondolkodó ember, sőt akár egy tekintélyes filozófus, mint amilyen Lukács György is volt, gondolatait valamilyen politikai esz-

merendszer szolgálatába állítja (vagyis: ha egy értelmiségi önként korlátozza saját társadalombíráló szerepét és látókörét), írásainak színvonala nagyot zuhan. Dannemann nem is próbálja cáfolni a Lukács műveit jól ismerő és értő Ernst Bloch vagy Th. W. Adorno véleményét: a politikailag leginkább elkötelezett időszakokban Lukács írásai messze a saját korábbi szellemi színvonala alatt maradtak. Ettől nem óv meg senkit még az sem, ha egész pályáján igyekszik szem előtt tartani: az individuumot az etikai felelősségtudat kapcsolja a nembeliséghez – Lukács olykor egyértelműen fontosabbnak tekintette az elkötelezettséget és a politikai realitást az etikánál.

Érzékletesen mutatja be Dannemann a Lukács egész életművén végighúzódo esztétikai gondolatmenetet. Könyve alapján ráébredhetünk: „lelke mélyén” Lukács talán egész életében azt remélte – nemcsak a század első éveiben, de később is, már mint a marxizmus elkötelezett híve –, hogy előbb-utóbb elmosódnak a határok a művészet és az élet között, s ha az emberek társadalmi különbségek nélkül, egyformán hozzáférnek a művészethez, ettől alapvetően megváltozik az életük is: „a művészet történelmi szerepének helyreállítását csak a marxizmus egyetemessége teszi lehetővé” – vallja Lukács élete végén is (*Megélt gondolkodás*, 55. o.). Talán ez a meggyőződés rekesztette ki szellemi horizontjából egy életre az avantgárd kísérleteket – ezeket ugyanis ő már a tízes években sem tudta egy utópikus cél érdekében fölhasználható eszközöknek tekinteni, pedig akkoriban még egyértelműen a világgal elégedetlenek eszköztárához álltak közelebb, és az avantgárd művészet megítélése kommunista körökben csak a 20-as években változott meg.

Lukács György időskori műve, *A társadalmi lét ontológiája* nagyszabású, de kétes sikerű kísérlet egy marxista ontológia megalkotására. Ebben a művében fölülbírálja korábbi marxizmusa néhány alaptételét: az

elnyomást például nem tekinti már azonosnak az elidegenedéssel és az eldologiasodással. Az idős filozófus azonban már nem képes követni a szakirodalmat, így ez a műve (is) lényegében hatalmas torzó maradt. „Filozófiai testamentumának” jelentősége Dannemann szerint is magában a próbálkozásban rejlik.

Az utolsó fejezetben a szerző kitekint néhány társadalomtudósra azok közül, akik összefüggésbe hozhatók Lukácssal és nevük Németországban is ismert. Csakis a berlini Magyar Ház igazgatójának, Dalos Györgynek németországi ismertsége magyarázhatja, hogy elsőként az ő egyik regényét említi Dannemann, melyben – kelet-európai abszurdként – szó van Lukács György temetéséről is. Említi még Peter Bürgert, Jürgen Habermast, valamint Heller Ágnes és a Budapesti Iskola néhány más tagját is.

Könyve végén Dannemann közöl egy meglehetősen részletes kronológiát is. Ennek pontatlanságai jórészt a Magyarország és Németország közötti távolsággal magyarázhatók. Néhány száz kilométer távolságból és egy másik társadalmi rendszer felől nézve nyilván nincs is nagy jelentősége például annak, hogy Ausztria valóban kiadta-e Lukácsot Magyarországnak 1920-ban, vagy hogy tényleg Lukács utasította-e vissza 1957-ben a neki felajánlott párttagságot a nemrég megalakult MSZMP-ben, ahogy Dannemann írja, vagy a párt nem fogadta el kompromittálódott híve jelentkezését.

A lélek és a formák nyitó esszéjében írja Lukács „... vannak élmények, amiknek nincsenek kifejező gesztusai, és amik kifejezés után vágyódnak mégis” (*Ifjúkori művek*, 311. o.). Erre rímelnék a filozófus utolsó szava is, Heller Ágnes visszaemlékezése szerint: „A legfontosabbat, a legfontosabbat nem értem” – mondja Lukács. S a kérdésre, hogy mi a legfontosabb, így válaszol: „Azt még nem tudom”. (Vö. Dannemann, 17. o.) Jó szimbólumai ezek a szavak Lukács György pályájának, hiszen

hosszú utat járt be a filozófia klasszikusaitól a marxizmusig: a kifejezhetetlentől

addig, amiről valójában azt sem tudjuk, micsoda.

A VÉGTELEN DINAMIZMUSSEL TÁRSULT FRONÉZIS*

LICSKÓ GYÖRGY

„Heller Ágnes, a fronézis filozófusa” – ezzel a címmel jelent meg Rózsa Erzsébet könyve. A szerző sokatmondó és találó címet adott írásművének. A *fronézis*, az antik görög filozófia e fontos etikai kategóriája, mint ismeretes, azt a nehezen elsajátítható képességet jelenti, aminek birtokában a cselekvő ember a bonyolult körülmények között is biztonsággal tudja az erkölcsi értelemben vett értéket, a jót választani. A tanulmány Heller eddigi alkotói életútjának mintegy másfél évtizedes, legérdekesebb szakaszával foglalkozik: a 60-as évektől az 1977-es emigrációig terjedő időszakban keletkezett műveiről ad számot. E vizsgálódás meggyőzi az olvasót arról, hogy Heller Ágnes valóban fronézise vezérelte azon a konfliktusokkal terhes úton, amelyen fokozatosan eltávolodott az akkori ideológiától. A könyvben persze nem az ideológiai vagy politikai problémáknak a boncolgatását találjuk. A szerző – a tanulmány előszavában megjelölt céljának megfelelően és Gadamer hermeneutikai módszerét követve – a filozófus műveinek tartalmi elemzését végzi el: a szöveget illetve a bennük foglalt gondolatokat „hagyja beszélni”. Ügyes a könyv szerkezete, fölépítése is. Három részből áll, amelyből az első kettő az említett szövegelemzés, a harmadik rész pedig egy terjedelmes interjút tartalmaz Heller

Ágnessal, amely teljesen megfelelő, sőt szükséges kiegészítője az előzőknek. Ebben már nem a művek szövege, hanem személyesen maga a filozófus beszél saját életéről és a körülményekről, amelyek között könyveit írta.

Az első rész főként Heller Ágnes 1970-ben megjelent könyve: *A mindennapi élet* elemzésével foglalkozik. Rózsa Erzsébet érdekes gondolatvezetéssel mutatja meg, hogy ebben a könyvben Hellert elsősorban az érdekelte, „miként válhat az egyedként adott ember individuummá a mindennapok megszüntethetetlen és meghaladhatatlan szövedékében” (38. o.). Helytálló hasonlattal élve, úgy jellemzi a helleri koncepció szerint önmagát személyiséggé-fejlesztő egyént, mint egy filozófiai történet, sőt filozófiai mese hőseit, aki célja elérése érdekében vállalja a megpróbáltatásokat. És hozzáteszi: tudjuk, érezzük, hogy ez a „mese” tulajdonképpen rólunk, a hétköznapiak százféle bajával állandóan küzdeni kénytelen emberről szól. A szerző dokumentálja és következtetéseivel megerősíti: Hellert itt nem az érdekelte, hogy a nembeliség miként nyilvánul meg az egyénben, hogy az egyén miként halad az elvont nembeli értékek felé. A hangsúly a nembeliség reprodukciójáról nála áttevődik az egyén reprodukciójára, illetve az egyén

* Rózsa Erzsébet: *Heller Ágnes, a fronézis filozófusa*, Osiris-Gond, Bp. 1997, 298 oldal.

önmagát változtató lehetőségeinek a kutatására Heller könyvében tehát az egyén szabadsága és boldogulása kerül a mindennapi élet elemzésének középpontjába. A „földhözragadt”, valóságos egyén, aki nembeli lényként nem valamiféle elvont küldetést teljesít, hanem saját magát valósítja meg szűkebb és tágabb társadalmi környezetében. Rózsa Erzsébet szövegelemzése finom distinkciókra figyelmeztetve vezeti az olvasót annak fölismeréséhez, hogy bár a könyv ajánlása Lukács Györgynek és Henri Lefebvre-nek szól, a mindennapi élet problémáit Heller másként közelíti és másként ragadja meg, mint mestere. Ennek következtében persze más eredményekre is jut Lukácsnál pl. a különösség az esztétikai elemzésekben is, a mindennapi élet vizsgálatában is, központi kategória. Hellernél viszont a különösség a fogalmak fölbontásának eszköze, az ilyen művelethez szükséges gondolkodás dinamikájának közvetítő eleme

A tanulmány második fejezete Heller antropológiai fölfogását elemzi. A szerző rámutat, hogy itt tulajdonképpen két antropológiáról beszélhetünk. Az első, amelyet a reneszánsz korszak emberéről írt, 1967-ben kiadott könyv tartalmaz, filozófiai antropológia. Ahogyan a mindennapi élet vizsgálatában, Hellert itt is a dinamikus ember lehetőségeinek a föltárása érdekli. A reneszánsz kort reprezentáló emberben olyan személyiséget lát, aki képes szakítani a hagyományos kötöttségekkel. Ennek a fölfogásnak megfelelően a reneszánsz ember számára nem azért volt fontos az antikvitás, mert fölelevenítendő példaképet talált benne. Jelentősége sokkal inkább abban állt, hogy hivatkozási alap lehetett egy olyan gondolkodás és olyan életvitel megvalósításához, amely eltért a középkori hagyományoktól és kötöttségektől. Vagyis nem maga az antikvitás volt a követendő: az antikvitás a reneszánszban az akkori „másként gondolkodásra” lehetett jó példa.

A második antropológia kifejtését az 1978-ban (tehát már Heller ausztráliai tartózkodása idején) megjelent: *Az ösztönök. Az érzelmek elmélete* c. könyvben követhetjük nyomon. Rózsa Erzsébet részletesen megmutatja, hogy itt mennyire nem a szokásos antropológiáról van szó. Heller sajátos szociálintropológiát alakít ki, amelyben a kutatás tárgya nem az emberré válás folyamata. Akkor hát mi? – kérdezhetjük. Szociálintropológiájában Heller az egyéni képességek kibontakoztathatóságát kutatja, mégpedig azoknak a lehetőségeknek a valóra váltása révén, amelyeket az emberi nem magában hordoz. Ennek föltárásához azonban szokatlan eljárás kellett, mert az új problémákat a hagyományos filozófiákkal nem lehetett megközelíteni és tárgyalni. Ezért Heller szociálintropológiája bizonyos távolságtartással kezeli mind a filozófiát, mind az illetékes szaktudományokat. Rózsa Erzsébet aprólékosan, talán kissé túlságosan is bonyolultan elemzi Heller e második antropológiájának kialakulását és fölépítését. Mindamellett érdekes az a meglátása, hogy *A mindennapi élet* címen megírt könyvben kifejtett gondolatok közelebb állnak ehhez az antropológiához, mint *A reneszánsz ember* c. könyv filozófiai antropológiája. Az ösztönök és az érzelmek vizsgálata Hellernek arra is módot ad, hogy a hagyományos filozófiáktól kissé eltávolodva, a modernitáshoz közeledjék. Ennek folytán egy sajátos jövőképet is fölvázol, amely ugyancsak a nembeliség megismerhetőségére, az egyén képességeinek a kifejlesztésére van orientálva, amint az a mindennapi élet problémáinak a vizsgálatánál is történt. Vagyis a könyv valóban rávezeti az olvasót annak meglátására, hogy Heller írásművei ugyan rendkívül sokrétű érdeklődésről és kifinomult problémaérzékenységről tanúskodnak, ez a filozófia mégis egységbe foglalható. Az egységet az egyénre, a személyiségre, az ember lehetőségeinek kibontakoztatására irányuló, és a

filozófus gondolatvilágában mindenütt jelen lévő érdeklődés biztosítja.

A könyv első két fejezetének, tehát a tudományos elemzést tartalmazó résznek a recenzálását ezzel tulajdonképpen be is fejeztem. Amit „recenzió ürügyén” még elmondani szándékozom, az a könyv harmadik fejezetéhez kapcsolódik. Mint említettem, szükségesnek és az előző fejezetekhez adekvátnak tartom a terjedelmes interjú közlését. Mindenekelőtt azért, mert a szűk szakmai körön túli szélesebb közönség számára is segíthet egy igen bonyolult probléma megértésében. Főként azokra, a téma iránt fogékony fiatalokra gondolok, akiket az elmúlt évtizedek filozófiai életének (amennyiben ennek lehet nevezni) a problémái is érdekelnek, de életkorukból adódóan erről az időszakról nem lehet közvetlen tapasztalatuk. Nos, az interjúban sok fontos tényről esik szó, de műfajából következően elkerülhetetlen benne a személyes jelleg dominanciája. A téma jelentősége azonban – úgy vélem – megér egy kissé általánosabb megvilágítást is. Rózsa Erzsébet tanulmányában is gyakorta szóba kerül Heller gondolatainak kapcsolódása Marxhoz és mesteréhez, Lukács Györgyhez. Az interjúban Heller pontosan megjelöli azokat a determináló tényezőket, amelyek szinte még gyermekkorában fogékonná tették őt a marxi eszmék iránt. Családja, amelyben nevelkedett, egyrészt szegény, másrészt a háború vége felé gettóba zárt zsidó család volt. Ezért – mint mondja – csak olyan elmélet lehetett számára elfogadható, amely a földi megváltást ígérte; ennél kevesebbel nem tudott megelégedni (248. o.). A marxizmus meg is felelt ennek az ifjúkori mesianisztikus várakozásnak, sőt a későbbi években Heller számára vonatkozási rendszerre, olyan „paradigma-komplexumra” vált, amelyből ki lehetett indulni, vagy amelyhez vissza lehetett térni, hogy gondolatait kifejtse (263. o.). Lukács személyében pedig azt a tiszteletre méltó professzort látta, aki nagy tudással, ismeretanyaggal és

intelligenciával interpretálta az irodalomelméletet és a filozófiát. Tehát mind a marxi filozófia, mind annak „megszemélyesítője”, Lukács György, igen erős determináló tényezőként hatott rá már pályaválasztását tekintve is; és ez a kettős meghatározottság erőteljesen érvényesült munkásságának első két évtizedében. Erőteljesen, de soha nem annyira, hogy megakadályozta volna őt az önálló gondolkodásra törekvésben. Talán jelentéktelen apróságnak tűnik, de úgy vélem, nem elhanyagolható az interjúban az az információja, hogy Heller Ágnes gyermekkorában csillagász akart lenni, mert a végtelenség eszméje vonzotta. Nos, Heller Ágneset tényleg végtelen dinamizmus, végtelen inspiráció, végtelen problémaérzékenység jellemzi. Ez a végtelenség iránti affinitás minden bizonnyal szerepet játszott abban, hogy nem maradt meg egy meglehetősen zárt és szimplifikált filozófiai rendszer (a dialektikus és történelmi materializmus) korlátai között.

A téma iránt érdeklődő mai fiatal generáció számára azonban az olyasféle dolgok megértése okozhatja a legfőbb problémát, hogy Heller még 1970-ben is a marxizmusra hivatkozva ír: pl. a *Magyar Filozófiai Szemlé*ben ekkor közölt tanulmányának címe: „Hipotézisek egy marxista értékelmélethez”. Talán még ennél is kevésbé lehet érthető számunkra az, hogy ugyanakkor a hivatalos ideológia képviselői az említett tanulmányt nem kis megütközéssel fogadták, s ettől számítva három esztendő sem telik el az ún. „filozófus-perig”, aminek következményeként Heller Ágnesnek (és a többi „renitenskedő” filozófusnak) – jogi vagy morális kényszerből – távoznia kellett az akadémiai intézetekből. Mivel olyan munkaköröket ajánlottak föl nekik, ahol vagy könnyebben szemmel-tarthatók lettek volna, vagy nem lett volna idejük a renitensnek számító filozófiai gondolatokat művelni, önként vállalták az állásnélküliséget, és emigrációjukig általában fordításokból éltek, mert így mégis kutatómunkára

fordíthatták idejük jelentős részét. Ami ma természetes – hogy a legalapvetőbb ideológiai-elméleti kérdésekről is szabadon vitatkozzunk –, az a jelzett időszakban nem így volt. A hivatalos ideológia mintegy tabunak tartotta a filozófiában a „dialektikus és történelmi materializmus” elméletét, a politikatudomány (az akkori ún. „tudományos szocializmus”) terén pedig az osztályharc és a proletárdiktatúra elméletét. Hivatalosan csak az ezekhez kapcsolódó vagy kapcsolható (rendszerint semmitmondó) fejtegetések élvezhették a hírhedt – és bármilyen komikus, a többi „szocialista” ország kultúrpolitikájához képest reformnak számító – „három T” közül a támogatást, a többi szerencsés esetben a tűrés, rosszabb esetben a tiltás kategóriájába tartozott.

Milyen sors jutott ekkor Lukácsnak és követőinek? Ideológiai téren már magával Lukáccsal is, majd egyre inkább a Lukács-iskola tagjaival, gyakoriak voltak a konfliktusok. (Az interjúban olvashatjuk: az 1949-es Lukács-vita idején Hellert figyelmeztették, hogy jobb lenne Fogarasihoz csatlakoznia – „fronézise” azonban Lukács mellett tartotta, s ez a választása hosszú időre szóló személyes elkötelezettséget jelentett.) Hogy miért éleződött egyre inkább a konfliktus a hivatalos ideológia képviselői és néhány olyan filozófus között, akik ugyancsak marxi gondolatokkal operáltak, az sokak számára nemcsak most, de már akkor sem volt teljesen érthető. Még olyan abszurd vélekedések is elhangzottak a szakmán kívüli értelmiségiek között, miszerint a Lukács-iskola tagjai nyilván azért kerültek szembe a „puhuló” diktatúrával, mert ellenezték ezt a lazulást. (Ez a hihetetlennek tűnő fals vélekedés érthetővé válik, ha tudjuk vagy emlékeztetünk rá: sokan még Lukács írásaiból sem ismertek semmi mást, csak az ötvenes években közölt, doktriner újságcikkét, amit az akkori kultúrpolitika arra használt, hogy „Az ember tragédiájá”-t levegyék a Nemzeti Színház

műsoráról.) Apártállami ideológusoknak ez persze kapóra jött: ily módon ugyanis Lukács és csekély számú híve a laikus nagyobb közönség előtt nem lehetett szimpatikus, a szakmán belül pedig ellenkező irányból lehetett megkonstruálni és folytatni ellenük az ideológiai harcot.

Nézzük azonban – röviden és egyszerűsítve – a Lukács-iskola valóságos dilemmáját. Miért hivatkoztak még oly sokáig Marxra? Nem csak és nem is elsősorban azért, mert „átkozott ezópuszi nyelven” kellett szólniuk, hogy írásaik megjelenhessenek. A dilemma alapja egyszerűen Marx és Lukács műveiben van adva. Lukács rávezette tanítványait azokra a marxi gondolatokra, amelyeket a hivatalos ideológia fegyelmezett káderei vagy egyáltalán nem ismertek, vagy egyszerűen nem akartak tudomásul venni. Ezek a fegyelmezett káderek persze a saját szempontjukból jó érzékkel óvakodtak az olyan kategóriáktól, mint pl. az elidegenülés, az ember nembeli képességei, az ember önmegvalósítása, az egyéni képességek kibontakoztatása, az emberi szabadság, a szabadság birodalma, az egyetemesen fejlett egyén, az igazán gazdag ember, aki az életnyilvánítás teljességét igényli stb. stb. Inkább érezték, mint tudták, hogy az ilyen marxi gondolatok, ha közismertekké válnak és elgondolkoznak róluk, olyan további következtetések forrásai lehetnek, amelyek az egész rendszerre nézve is veszélyesek. A probléma lényege tehát magából a marxi életmű alapos ismeretéből adódott. Persze Marx sem tudta az imént felsorolt (és sok más, hasonló) gondolatait összeegyeztetni azzal a „társadalmi-gazdasági szükségszerűség” koncepcióval, amely – szerinte – az osztályharcok révén, a proletárdiktatúra államán keresztül, a magántulajdonosi viszonyok felszámolásához vezet. Az ellentmondásból a hivatalos ideológia természetesen az utóbbi marxi gondolatokat preferálta, a Lukács-iskola a főttebb felsoroltakat. Ezek képeztek Heller számára is az olyan paradigmá-

kat, amelyekre utalva egy-két évtizeden keresztül gondolatait kifejtette. S mivel érdeklődésének homlokerébe már egészen korán az erkölcs világa került, érthető, hogy a Lukács-iskolán belül ő volt az, aki a legnagyobb érdeklődéssel fordult a személyiséggé-válással, az egyén fejlesztésének lehetőségeivel kapcsolatos gondolatok felé. Márpedig ezek Marxnál is megtalálható, sőt helyenként költői szépséggel megírt részek – talán éppen a költői szépségű retorikával szándékozta enyhíteni az imént említett logikai ellentmondást.

Mivel a személyiséggel, az önmegvalósítással, az elidegenedéssel stb. kapcsolatos marxi gondolatok a szűk szakmai körön kívül nem voltak ismertek, ezért – bár a marxi koncepció lényeges részei – „ellenzékinek” számítottak, mivel ellentétben álltak az életmű fő mondanivalójának számító „szükségyszerűség”-konceptióval. Márpedig Heller (és a többi renitenskedő filozófus: Fehér, Márkus, Vajda, majd Bence és Kis) számára Marxból éppen ezek, és egyre inkább csakis ezek a gondolatmenetek váltak érdekessé. Ezekkel még a Nyugaton akkor divatos újbololdal filozófiájához is lehetett kapcsolódni. (Heller pl. még a 80-as években is nagyon sikeres szemesztartott a New York-i egyetemen Marx filozófiai gondolatairól.) Végül is az egyre inkább eltérő Marx-értelmezéssel kezdődött az igazi konfliktus köztük és a hatalom között. Ezután pedig végigjárták a megkezdett utat, amin már el is távolodtak Marxtól. Lukács, aki elindította őket ezen az úton, a továbbiakban már nem tudott velük tartani. Rigorózus elkötelezettsége a politikában is (ahogyan egy interjúban kifejezte: „Right or wrong – my party”), az ideológiában is megtartotta őt a marxizmus nagyigényű, de lényegében hagyományos szószólójának. Ám soha nem fordult szembe tanítványaival. Mikor már nyilvánvaló lett az elvi különbség közte és tanítványai között, a pártközpont egyes képviselői egykeztek őt Hellerrel szembe fordítani, de

egy ilyen célzatú beszélgetés alkalmával Lukács állítólag azt mondta: „Kérem, milyen tanítvány az, aki nem szárnyalja túl a mesterét?” S bár nem értett egyet Hellerrel (és életének utolsó éveiben írt marxista „társadalom-ontológiája” többi bírálóival), soha nem volt hajlandó tanítványait a hivatalos elvárásoknak megfelelően „elitelni”.

Mindezeket összegezve, mondhatjuk, hogy bár Heller Ágnes igen erős kettős meghatározottsággal indult el gondolkodói életútján: a messianisztikus, földi megváltást ígérő marxizmus és annak talán legintelligensebb megszemélyesítője, Lukács hatása alatt állt, azonban – híven ahhoz, ahogyan műveiben az egyén küzdelme a saját lehetőségeinek kibontakoztatásáért, az önálló személyiséggé válásért a legfontosabb érték – ő maga is végigküzdötte a harcot a filozófusi életútját elindító mindkét meghatározottsággal is. Aki olyan szenvedéllyel és következetességgel érdeklődött az egyénre, a személyiségre vonatkozó marxi gondolatok iránt, annak óhatatlanul szembe kellett kerülnie a marxi koncepció fővonalaival. A kettőt együtt nem lehetett következetesen képviselni. Így Hellernek is előbb-utóbb döntésre készítő konfliktus-helyzetbe kellett kerülnie. És ennek a dilemmának a megoldásában is fronézise vezette a helyesnek bizonyult választáshoz. E küzdelmes választással kapcsolatos élettapasztalatát nagyon egyszerűen és világosan fogalmazta meg a 80-as évek végén, amikor már újra magyarországi meghívásokat is kapott. Egy ilyen alkalommal a Kossuth Klubban tartott előadást a posztmodern gondolkodásról, s az előadást követő vitában a marxista múltját firtató kérdés is elhangzott. Válaszában az erre vonatkozó élettapasztalatát fogalmazta meg. E tapasztalata szerint az a helyes, ha az ember nem törekszik semmilyen „izmus”-nak a szószólója lenni: a gondolatait közzétévő ember írja alá a művét, s ezzel saját fölfogását jelezzé. S mint a könyv megjelenése alkalmából ren-

dezett ankéton is kifejtette: az ember végül is minden valamirevaló gondolattal kapcsolatban kifejtheti a saját álláspontját.

Heller gondolkodásának végtelen dinamizmusa nem irányul a szokásos értelemben vett filozófiai rendszeralkotásra. Amint ezt Rózsa Erzsébet is sokoldalúan kimutatja, ahhoz képest „földhözragadt” módon kutatja a lehetőségeket, amelyeket megragadva az ember megvívhatja saját egyéni küzdelmét a mindennapok forgatagában.

Heller számára a filozófia (ahogyan ezt nemrég egy nyilvános vitában megjegyezte) olyan, mint egy szemtelen kis légy, amely mindig zaklatja, megzavarja a mindenkori paradigmák szerinti gondolkodást, mert kellemetlen és kétségeket ébresztő kérdésekkel ostromolja azt. Akit az ilyen filozófia érdekel, annak számára hasznos és érdekes könyv „a fronézis filozófusának” több fontos művét elemző tanulmány, aminek olvasán persze kedvet kaphat az eredeti művek olvasásához is.

A MÓDSZERTANI INDIVIDUALIZMUSON TÚL?*

DEMETER TAMÁS

Az *analízis* és a *marxizmus* fogalmainak párosítása olyképpen, hogy az egyfajta társadalom- és történelemfilozófiai irányzat elnevezéséül szolgáljon, érdekes és egyúttal hangzásában idegenül csengő. Az *analitikus marxizmus* szóösszetétel bizonyosan mehökkentően hat a filozófiában járatos legtöbb olvasó számára, amennyiben nyilvánvalóan ismeri az analitikus filozófiák jellegzetességeit, s bizonyosan tisztában van Marx problémafölvetéseivel. Nehezen tudja elképzelni, hogy a két eszmetörténeti irányvonal miképpen egyeztethető össze. Az analitikus filozófia specifikus vonásai napjainkra nehezen meghatározható formát öltöttek, hiszen csupán a témaválasztás behatárolása nem nyújt elégséges alapot annak fölismerésére, hogy mi is az analitikus filozófia; leginkább talán a stílus és a szemléletmód tekinthetők azoknak a jellegzetességeknek, amelyek segítségével az

analitikus iskola vagy inkább „filozófiai közösség” (vö. R.W. Miller: „Introduction”, in *Analyzing Marx*, Princeton University Press 1984) a többitől elkülöníthető. A nyelvi elemzés középponti státusa és a fogalmi tisztaság iránti igény tűnnek talán azoknak a stílusjegyeknek, melyeken keresztül az analitikus filozófiák a leginkább megragadhatók. Ezzel ellentétben a marxizmus, a klasszikus német filozófiához kapcsolódó vonzódásainál fogva, erőteljesen kötődik annak – analitikus szempontból tekintve – fogalmi homályosságoktól hemzsegő nyelvéhez, aminél semmi sem idegenebb a nyelvi analízis számára. (3. skk. o.; lásd még: Orthmayr Imre: „Előszó” in u. ő.: *Analitikus filozófia – döntéselmélet – marxizmus. Szöveggyűjtemény, kézirat*, 5. skk. o.) Ennyire különböző alapokkal szinte elképzelhetetlennek tűnik a két filozófiai irányzat ötvözése.

* Robert Ware – Kai Nielsen (eds.): *Analyzing Marxism: New Essays on Analytical Marxism*, The University of Calgary Press, Calgary 1989, 549 oldal

Természetesen az analitikus filozófián belül létezett Marx-recepció: elegendő csupán Russell és Popper munkáira utalni, arra azonban sokáig nem történt kísérlet, hogy az analitikus filozófia konceptuális tisztaságra törekvő szemléletmódját összeegyeztessék a marxi problematikával. De 1970-ben megjelent Gerald A. Cohen „On some criticism of Historical Materialism” (*Proceedings of the Aristotelian Society* 1970) című írása, amely e megközelítésmód legkorábbi termékének tekinthető: e tanulmány indította el e társadalomfilozófiai irányzatot, amely a marxizmus filozófiai mondanivalóját új formában élesztette föl. Az analitikus marxizmus elméletek és szemléletmódok meglehetősen laza szövődése, melyeknek közös vonásai (1) a konceptuális tisztaság iránti igény, (2) marxi témák *kritikai* vizsgálata, (3) Marx konklúziói iránt érzett szimpátia. Ezek az ismertetőjegyek azonban – noha jellemzőek – mégis csupán oly mértékben definiálják az irányzatot, amennyire egy ilyen szerteágazó filozófiai jelenség meghatározható, vagyis e felsorolás a legkevésbé sem teljes, legföljebb eligazító jellegű. Hiszen ahogy az *Analyzing Marxism* című tanulmánykötet előszavában Robert Ware fogalmaz. „az igaz, hogy van néhány dolog, amiben az analitikus filozófusok egyetértenek, és ez a vonás általában jellemző az analitikus marxista filozófusokra is. Nincs viszont az analitikus marxizmusnak elmélete, sőt még az analitikus marxizmus gyakorlatának sincs meghatározható módja. Az analitikus marxizmus bizonyosanemközéppontivélekedésekből építkező elméleti vagy gyakorlati irányzat. Azok, akik analitikus marxizmussal foglalkoznak, számos különféle vélekedéssel és megközelítésmóddal teszik ezt.” (5. o.)

Ebből a perspektívából érthető, hogy az analitikus marxizmus esetében nem beszélhetünk olyan „iskolateremtő” vagy „paradigmatikus” tanulmányról, amely szilárd kiindulási alapnak lenne tekinthető: „mindazonáltal az »analitikus marxizmusnak«

nevezett kutakodást és publikációs áradatot helyesen kell értelmezni. Az analitikus marxizmus egyfajta jelenség, azonban tévedés azt gondolni, hogy ez valamiféle irányzat vagy iskola lenne. Éppígy hibás azt hinni, hogy egy elmélet vagy »paradigma« volna, bármit jelentsen is ez az elköptatott terminus.” (2. o.) Ennek ellenére, Cohen *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford University Press 1978) című könyve egyértelműen jelzi az ez irányú átfogóbb kutatások kezdetét, s noha ennek koncepciója heves vita tárgya, mégis először e könyv kapcsán formálódtak meg azok a gondolatok, amelyek ma az analitikus marxizmus irányzatának gerincét alkotják. Cohen könyve, melyet a szerző a *történelmi materializmus* védelmének szentel, megfogalmazza azt az általános alaptételt, amely általánosságban meghatározza eme irányvonal problémakezelési módját. „E mű két szempontot vesz figyelembe: egyrésztől azt, amit Marx írt, és másrésztől a világosságának és következetességének azokat az igényeit, amelyek a huszadik századi analitikus filozófiát jellemzik.” (Cohen, i. m. IX. o.) Ebből a nézőpontból az analitikus marxizmus egyfajta kritikai elméletnek is tekinthető, noha maguk az analitikus marxisták nem jellemzik magukat ekképpen. (Vö. Kai Nielsen: „Analytical Marxism: A form of Critical Theory”, *Erkenntnis* 39, 1 sz., 1993. július.)

Az *Analyzing Marxism* című tanulmánykötet egyfelől ezen intellektuális irányzathoz szolgál újabb adalékokkal, másfelől – s nagyobb részben – erről az irányzatról szól; a kötetben szereplő írások így alapvetően két csoportba sorolhatók: az egyikbe azok a tanulmányok tartoznak, amelyek az analitikus marxizmus problematikáját és metodológiáját követik, s egy jellegzetes kérdéskört tárgyalnak, ilyen például John E. Roemer írása (257–267. o.). A másik, nagyobb csoportba azok az esszék tartoznak, amelyek az analitikus marxizmus valamelyik szignifikáns aspektusáról szól-

nak, mint például Joseph McCarney tanulmánya (135–163.o.). A kötet elsődleges célja, hogy reprezentatív összefoglalását nyújtsa az analitikus marxizmus interdiszciplináris recepciójának. E törekvés jegyében a kötet szerzői között számos filozófust, közgazdászt, szociológust és politológust találunk, s ez kellőképpen differenciált kép kialakításához segíti az olvasót. A tanulmányok általános hangvétele kritikai: főként az analitikus marxizmus klasszikusainak vélt vagy valós tévedéseire, csúsztatásaira és félreértéseire akarja föl hívni a figyelmet. A tanulmánykötet rövid ismeretése több szempontból is lehetetlen föladat. Egyrésztől alapvető problémát jelent a megközelítésmódok rendkívüli sokfélesége, jelesül az, hogy a tanulmányok csak nagyon laza gondolati sémák alá rendezhetők, hiszen szinte mindegyik a témakör eltérő daradjait veszi szemügyre, önálló problémakezelési stratégiával dolgozik, s így szinte minden tanulmányt diszkrét elemként kell kezelni. Másrésztől az egyes esszék érvelésének és gondolatmenetének megértő nyomkövetése nehezen képzelhető el az analitikus marxizmus alapvető munkáinak legalább felszínes ismerete nélkül, ezek – vagy akár csak érintett részek – bemutatására pedig e recenzió keretein belül nyilvánvalóan nem nyílik lehetőség – így csak egy viszonylag általános kép festhető a kötetről.

Robert Ware bevezető tanulmánya (1–29.o.) és Kai Nielsen utószava (497–541.o.) keretbe foglalják az összeállítás tanulmányait. Míg az előbbi általános képet kínál egyrésztől az analitikus marxizmusról, mint filozófiai jelenségről, másrésztől magáról a kötetről, az utóbbi a történelmi materializmus problematikáját mint az analitikus marxizmusjelenségének kiinduló teoretikus problémáját veszi közelebről szemügyre, föltehetően leginkább azért, mert e kérdéskör viszonylag csekélyebb teret kapott az összeállításban. A kötet négy, tematikusan csoportosított részből tevődik össze. Az

első ezek közül specifikusan az *analitikus marxizmus* tanulmányozására összpontosít, azt vizsgálva, hogy egyik oldalról mennyiben tekinthető analitikusnak, másik oldalról mennyiben marxistának e gondolkodási stílus. A második rész metodológiai kérdésekkel és a megalapozás problémáival foglalkozik, elsősorban a *módszertani individualizmus* problémáját véve közelebről szemügyre. A tanulmányok harmadik blokkja a *kizsákmányolás* kérdéskörét helyezi a középpontba, elsősorban közgazdasági oldalról vizsgálva meg a problémát, s néhány metodológiai kérdést is érintve. Az utolsó tanulmánycsoport a *történelmi materializmus* és leginkább az *ideológia* marxi fogalmának vizsgálatát helyezi előtérbe.

A kötet első negyede – igazodva az összeállítás általános hangvételéhez – kritikai esszék gyűjteménye, *Andrew Levine* tanulmánya mégis jelentékeny kivétel. A szerző azt vizsgálja, hogy miképpen lenne autentikusan fönntartható a marxi tradíció, s így első lépésben arra a kérdésre keresi a választ, hogy mit jelent ma marxistának lenni. Számos kerülőúton próbál olyan meghatározó vonást találni, amely hitelesen jellemezhetné a mai marxista gondolkodást. Először a módszer problémáját veszi szemügyre: talán „a marxizmus a vele járó módszertani előfeltevések egy bizonyos konfigurációjának révén különböztethető meg. Azonban nincs olyan metodológia, amely a marxi társadalomtudomány számára kizárólagos lenne. Ennek a megfontolásnak elegendőnek kell lennie annak megmutatásához, hogy a marxizmus nem definiálható módszere révén” (38. o.) – így kívánva csökkenteni annak a vitának az elméletben betöltött jelentőségét, amely a módszer, s azon belül is a módszertani individualizmus körül bontakozott ki. Hasonló megfigyeléseket tesz a marxizmus tartalmi vonatkozásaival kapcsolatban is: úgy látja, hogy a mai marxizmus nem mint szubsztantív állítások szisztematikus gyűjte-

ménye létezik, hanem sokkal inkább mint egy olyan organikus képződmény, amely számos újabb megfontolással egészítette ki Marx eredeti gondolatait. Példaként John Roemer közgazdasági megfontolásait hozza föl: ezekre – s főként Roemer kizsákmányolás-elméletének alakulására – szerinte erőteljesen hatottak Rawls, Dworkin és Nozick munkái (40. o.).

Levine végső soron arra a következtetésre jut, hogy marxistának lenni alapvetően egyfajta politikai beállítódást és az *osztály-analízis* mint a magyarázat általános gyakorlata mellett elkötelezettséget jelent, noha ez utóbbi operacionális gyöngeségeire maga is föl hívja a figyelmet (50. o., 43 skk. o.). Mindazonáltal úgy véli, hogy illyesfajta meghatározás csak nagyon korlátozott értelemben adható, amennyiben jóval könnyebb negatív definíciót találni a marxizmus mai állapotának leírására, mint bármifajta exakt, normatív vagy metodológiai követelményt állítani föl: „Egyetlen marxista [...] sem tagadhatja, hogy a történelmet bizonyos értelemben és bizonyos mértékig az osztályharcok formálják és mozgatják. Egyikük sem tagadhatja a társadalmi forradalmak fontosságát a társadalmak és azok jövőjének megértésében. Egyikük sem föltételezheti, hogy a »lét« valamilyen »tudatból« származik.” (53. o.) Ez a lista persze korántsem teljes és nem is lehet az, de pontosabb meghatározás aligha adható, hiszen „bizonyos értelemben minden mai evolúciós biológus darwinista – nem azért, mert sokat hisznek abból, amit Darwin hitt, vagy akár mert nézeteik komoly fogalmi affinitást mutatnak vele kapcsolatban, hanem mert azt a vállalkozást folytatják, amit Darwin elkezdett. Ebben az értelemben lehetnek marxisták a társadalomtudósok és a filozófusok.” (57. o.). Ebből következően a marxizmus meghatározása éppen *föladatában* áll, vagyis az elméleti fogalmak elemző továbbvitelében.

Richard Norman a tanulmányában arra mutat rá, hogy a marxizmus korántsem

tekinthető teljesnek mindaddig, amíg nem helyezkedik bele valamely szélesebb gondolati hagyományba, mégpedig azért, hogy értékek olyan készletéhez juthasson, melyek híján minden elmélet halott. Értékeken a szerző főként etikai értékeket ért, s rámutat, hogy ezek körvonalazásához mindenekelőtt egy olyan etikai rendszer kidolgozására van szükség, amely mindeddig hiányzott a marxista tradícióból (63. o.). Mindemellett úgy látja, hogy az „analitikus marxizmus” elnevezés némiképp redundáns, hiszen a tisztaság, pontosság és a következtetesség igénye nem csupán analitikus követelmény, hanem minden „jó filozófia” tulajdonsága (79. o.).

Sean Sayers és Ernest Mandel egyaránt klasszikus marxista álláspontról kritizálják az analitikus marxizmust, s az alapvető problémát abban látják, hogy az analitikus filozófusok elvetik a *dialektikus* módszert, s így értelemszerűen nem tartják elképzelhetőnek az analízis módszerének és a marxizmusnak az összeegyeztetését. Sayers ezt az analitikus marxizmus etikai irodalmán keresztül illusztrálja, és – Richard Normanhez hasonlóan – arra a következtetésre jut, hogy a történeti horizont hiánya jellemzi az analitikus etikai megközelítéseket általában, s így specifikusan az analitikus marxizmust is, amely „föltételezi, hogy a relativizmus illetve az abszolutizmus a kizárólagos alternatívák. Amennyiben az igazságosság kritériumai történelmieks és relatívak, akkor tisztán internálisak a rendszer számára, amely előállítja és csupán bensőleg alkalmazza azokat. Egész társadalmi rendszerek fölmérése érdekében abszolút kritériumok szükségesek.” (87. o.) Marx ezzel szemben „az adott történelmi viszonyok termékeként és reflexiójaként, valamint meghatározott társadalmi csoportok szükségleteinek, vágyainak, érdekeinek és törekvéseinek kifejeződéseként ábrázol egy eltérő erkölcsi szemléletmódot” (88. o.). Mindez persze egyúttal azt is jelenti, hogy az analitikus marxizmus a marxi eszméket

is csupán mint történeti termékeket tekinteti, s csak azt az igényt támaszthatja velük szemben, hogy az adott történelmi körülményekre reflektáljanak.

Ernest Mandel tanulmánya az összeállítás második részének témáját előlegezi, nevezetesen a *módszertani individualizmus* kérdéskörét; ez a problematika alapvetően Jon Elster *Making Sense of Marx* (Cambridge University Press 1985) című műve kapcsán kerül előtérbe, melyben a szerző vizsgálódásainak metodológiai megalapozásul a módszertani individualizmus problémakezelési stratégiáját választja, s érvelését – ahol erre lehetősége nyílik – a *racionalis döntésmélet* eszközeivel egészíti ki és támasztja alá. Mandel amellet érvel, hogy Elster módszertani individualizmusa – inherens hiányosságainál fogva – figyelmen kívül hagyja a *kollektív*, a *társadalmi* folyamatokat és intézményeket, holott a társadalmi jelenségek – immanens tulajdonságaiknál fogva – nem érthetők meg ezek nélkül. Mandel abban látja Elster alapvető tévedését, hogy a szociológiát impliciten úgy kezeli, mintha pszichológia lenne, s ez az a fundamentális hiba, amely Elstert folyamatosan tévutakra vezet (106. o.). Mandel fölhívja a figyelmet rá, hogy a módszertani individualizmus nem alkalmas a kollektív cselekvések magyarázatára: a pusztán egyéni preferenciákból és az ezekből fakadó cselekvésekből építkező magyarázatok nem teszik megérthetővé például egy futballcsapat törekvéseit és tevékenységét, amennyiben ilyen esetben az egész több, mint pusztán részei összege. Ez a szempont különösen fontos Marx értelmezésénél, hisz számára a társadalmi események és a gazdasági folyamatok „nem csupán a társadalmi átlagok értelmében társadalmiak, hanem abban az értelemben, hogy élő társadalmi erők küzdelméből fakadnak” (117. o.). Mandel rámutat, hogy Elster érvelése logikailag inkohérens, hiszen expliciten elutasítja a dialektika módszerét,

de végül maga is beleesik a dialektika csapdájába (118–120. o.).

Mandel kritikája alapvetően Elster „módszertani individualizmus” definíciójából indul ki, mely a következőképpen hangzik: „A társadalomtudományi magyarázatok háromszoros megkötésben tekinthetők. Először van a mentális állapotok oksági magyarázata[...] Majd az egyéni cselekvés intencionális magyarázata a mögöttes hitek és vágyak terminusaiban[...] A végére jut a fölhalmazódott jelenségek oksági magyarázata a belépő egyéni cselekvések terminusaiban.” (Elster, i. m., 4. o.) E definíció nyilván különösen cseng a klasszikus marxi történelemfilozófiai perspektíva, vagyis a történelmet mint osztályharcok sorozatát fölfogó koncepció szemszögéből, különösen a tekintetben, hogy Elster máshol – épp e módszertani megközelítésre alapozva – nem mulasztja el a politikai pszichológia fontosságát hangsúlyozni. (Vö. Jon Elster: *Political Psychology*, Cambridge University Press 1993, 11 skk. o.) Mandel szerint e két fölfogás különbözősége olyan szükségképpen paradoxon kialakulásához vezet Elster művében, amely mindvégig föloldatlan marad (106. o.). Mandel példákkal gazdagon illusztrált ellenvetései a következő főbb csomópontokba sűrítethetők:

(1) Elster impliciten tagadja, hogy a szociológia és a pszichológia között különbségek lennének, holott társadalmi körülmények között a csoportközi viszonyok, a bér munka és a tőke közötti osztályrelációk, a társadalmi munkamegosztás stb. nem magyarázhatók meg kielégítően individualis pszichológiai fogalmak segítségével, s ebből a nézőpontból Elster redukcionizmusa, mely a társadalmi jelenségeket az individuum egyéni motivációira és preferenciáira visszavezetve magyarázza, tarthatatlan (106–108. o.). Ilyenformán Elster téved, amikor a társadalmi jelenségeket mint egyéni intenciók által motivált individuális cselekedetek egyszerű aggregátumát írja le,

hiszen például a háború jelensége megmagyarázhatatlan az individuális alapokról induló elmélet számára: az életben maradás alapvető emberi törekvése kibékíthetetlen ellentétben áll a történelem meg-megújuló háborús konfliktusaival (111–112. o.).

(2) Marx doktrínájának vizsgálatakor e főnti szempont a legkevésbé sem hagyható figyelmen kívül, mert noha „Marx egyik alapvető fölismerése éppen az, hogy a »tőke« – a végső elemzésben – nem dolgok halmaza (még csak nem is pénztőmeg), hanem egy bizonyos reláció az individuális emberi lények között. Ők azonban mindig éppen olyan *individuumok*, *amelyek meghatározott társadalmi viszonyok között élnek*, azaz konkrét társadalmi *individuumok*. Az »általában vett« individuumok – azon társadalmi viszonyoktól elválasztva, amelybe beágyazódnak – éppen olyannyira valótlanok, absztraktak és metafizikaiak (mitikusak, a képzelőerő pusztá csinálmányai), mint amennyire az általában vett és elvont »történelem« is az.” (109. o.)

(3) A módszertani individualizmus következményeképpen Elster gyakran logikai antinómiát sejt ott, ahol csupán kontradiktórikus történelmi folyamatokról van szó: „Mivel az individuális tőkés »föltételezéseinek« álláspontjáról közelíti meg a problémát (mintha ez tiszta és egyszerű gondolkodási vagy pszichológiai folyamat volna), nem látja azon társadalmi körülmények nyomását, amelyek arra kényszerítik a tőkést, hogy kontradiktórikus módon cselekedjen, föltételezéseitől függetlenül. [...] Elster hasonlóképpen nem tudja kielégítően megmagyarázni azon események történeti láncát, amelyek először az uralkodó osztályok, utóbb pedig a modern proletariátus által hozzáadott érték előállításához vezetett (azaz a tőke és a tőkés osztály folyamatos újratermeléséhez).” (113 és 119. o.)

(4) Elster figyelmen kívül hagyja Marx dialektikus szemléletmódját, azonban teljesen mégsem tudja magát függetleníteni tőle,

amennyiben a történelmi folyamatok minduntalan kicsúsznak a kezei közül, éppen látszólagos logikai inkonzisztenciájuk miatt: a dialektika elutasítása révén nem is képes e folyamatokat valódi mivoltukban megragadni, hiszen saját logikájával elhibáztotta mechanikusnak, formálisnak és szinkronikusnak látja, ahelyett, hogy diakronikus és dialektikus folyamatokként értékelné őket (118 skk. o. és 122 skk. o.).

A kötet második része az analitikus marxizmus módszertanának és megalapozásának problémáját tárgyalja; ez a téma tekinthető a tanulmánykötet domináns kérdéskörének. E módszertani rész nyitótanulmányában Joseph McCarney több ponton Elster érvelésének homályosságait veszi célba, s azt a következtetést vonja le, hogy Elster individualizmusa olyan jelentős utópikus vonásokkal rendelkezik, amelyek következtében elmélete „túl jó” a jelen számára (157. o.). Daniel Little a tanulmányában a marxizmus és a népi politika kapcsolatát vizsgálja, és a saját – a módszertani individualizmus megközelítés-módjához hasonló – álláspontját az osztálykonfliktusok elméletével állítja oppozícióba, így Mandel esszéjének ellenpárjaként a klasszikus marxizmus álláspontját kritizálja, s ennek hiányosságait igyekszik föltárni. Little elfogadja az analitikus marxizmusnak azt az előfeltevéését, miszerint a makro-jelenségek magyarázata, általában szólva, mikro-szintű megalapozást kíván, vagyis azt igényli, hogy tisztában legyünk egyrészt azokkal a specifikus körülményekkel, amelyek egy tipikus individuumot adott társadalmi viszonyok közé helyeztek és ott cselekvésre sarkalltak; másrészt azokkal az aggregatív folyamatokkal, amelyek az individuális cselekvésektől a társadalmi folyamatok magyarázatához vezetnek (164 skk. o.). E doktrínának két változatát vázolja a szerző. A gyöngébbik fölfogás szerint „a társadalmi magyarázatoknak kompatibilisnek kell lenniük a posztulált társadalmi szabályszerűségek mikrofunda-

mentumának létezésével, amely azonban tökéletesen ismeretlen is lehet" (166. o.). Az erősebb változat – amelyet Little maga is elfogad – úgy tartja, hogy e magyarázatoknak *explicite* azokon az individuális alapon kell nyugodniuk, amelyek végső soron kialakították őket.

A népi politika fogalmát Little ekképpen határozza meg: „olyan kollektív cselekvés, amelyet hétköznapi emberek nagy száma támogat, valamely közös cél elérésében” (169. o.). A klasszikus marxizmus fölfogása szerint a kizsákmányolás és az osztály képezik azokat a középponti kategóriákat, amelyek az ilyen politikát meghatározzák, hiszen egy osztálytársadalom a kizsákmányolás olyan rendszerén nyugszik, amely az értékőbbséget ennek előállítójától vonja el, s ezt a vezető csoport használja föl. Ez a fölfogás tehát a termelést társadalmi relációk halmazával magyarázza, s ebből fakadón az osztályokat tekinti a társadalom legfontosabb összetevőinek. Little tévesnek látja ezt a nézetet, mert eltekint számos olyan összetevő elemzésétől, amelyek valójában lényegiek a kollektív cselekvés számára. A klasszikus marxista szemlélet közvetlen kapcsolatot tételez az osztályérdek és az osztály viselkedése között, a tények mégis azt látszanak igazolni, hogy az összefüggések nem ennyire szorosak, hiszen egy osztály struktúrája gyakran közvetítő szerepet tölt be a kollektív cselekvés tekintetében, noha a kettő kauzálisan független egymástól (171. o.). Little végül arra a következtetésre jut, hogy a mikroszintű mechanizmusok elemzése jelentheti azt a tényezőt, amelyen keresztül a népi politika jelenségei érthetővé válnak (199. sk. o.).

A kötet második részének utolsó két tanulmánya közvetlenül vizsgálja a módszertani individualizmus problémáját. Frank Cunningham kompromisszumot javasol módszertani individualizmus és holizmus között, elismerve mindkét szemléletmód előnyeit, s ezáltal kitessékelve a

kommunitarizmus és az individualizmus közötti vitákat a módszertan területéről. Richard Schmitt írásában pedig amellet érvel, hogy a módszertani individualizmus körüli viták kölcsönös félreértelmezéseken nyugszanak, azonban a módszertani individualizmus gyöngeségei tagadhatatlanok történelmi vonatkozásai tekintetében. A módszertani individualizmust Popper és Hayek gondolkodásán keresztül rekonstruálva arra a következtetésre jut, hogy az alapvető problémát az a pszichológiai előfeltevés jelenti, miszerint kizárólag egyének gondolkodnak, s így e szemléletmód figyelmen kívül hagyja a nyelv és a gondolkodás társadalmi karakterisztikáját, valamint – tehetnénk hozzá – a kollektív reprezentációk és a kollektív intencionalitás jelenségeit.

A kötet harmadik részének közgazdasági tárgyú tanulmányait John Roemer rövid bevezető gondolatai nyitják. Roemer munkái alapvető fontosságúak az analitikus marxizmus közgazdasági vonulatának tekintetében, s Roemer elsődleges témája a kizsákmányolás problematikája, az analitikus marxizmuson belül igen előkelő helyen szerepel e kérdés. Roemer a tulajdonviszonyok perspektívájából ekképpen formalizálja a kapitalista kizsákmányolás elméletét: a társadalmat S és S' komplementer párijainak csoportjaira osztja, ahol S kizsákmányolt és S' kizsákmányoló akkor, ha ennek megszűnésével S jobb, S' pedig rosszabb helyzetbe kerülne, valamint, ha S' rosszabb helyzetbe kerülne azáltal, ha S vagyonával együtt kivonulna a társadalomból (257. o.). Ezt a definíciót Roemer a *kizsákmányolás tulajdonviszony-definíciójúnak* nevezi, s a hagományos megközelítéssel szemben vázolja, amely a kizsákmányolást a tőkés és a munkás közötti viszonyon, valamint a munkaerőpiac fogalmán keresztül határozta meg. Egyszerűbben Roemer így fogalmazza meg definícióját: „ S -t kizsákmányolja S' , ha a társadalomban lévő elidegeníthető javak egyenlő elosztásával S jobb és S' rosszabb helyzetbe kerülne” (262. o.). Tanulmánya

legnagyobb részében a szerző azon kritikák érvelését vizsgálja, melyek ezt a fölfogást elemezték, s ezeket összefoglalva arra a következtetésre jut, hogy a tulajdonviszonyokon alapuló megközelítés a kizsákmányolás jellegzetességeinek olyan *gazdasági* meghatározása, amely a kizsákmányolást a javak igazságtalan elosztásán és az elidegeníthető javak birtoklásán keresztül ragadja meg, s eltekint a munkaerőpiac, az árrendszér és a termelési folyamat intézményeinek a kizsákmányoló és a kizsákmányolt között betöltött közvetítő szerepétől (266. o.).

A harmadik rész tanulmányai alapvetően Roemer és Cohen korábbi munkáihoz kapcsolódnak, s a kötet kritikai hangvételéhez igazodva, elsősorban az analitikus marxizmus elméleteinek gyöngeségeire hívják föl a figyelmet. *Drew Christie* tanulmányában arra a disszonanciára mutat rá, amely egyrészt Roemer érvelésének logikai szigora, másrészt a „haszon” fogalmának többértelmű illetve laza használata között áll fönn. Christie amellet érvel, hogy bármely plauzibilis értelmezését tekintjük is e fogalomnak, egyik sem illeszkedik Roemernek az igazságos *elosztás* föltételeiről alkotott elképzeléseihöz, amennyiben ez a haszon egyenlő elosztása mellett száll síkra (278. sk. o.). Christie megmutatja, hogy a „haszon” fogalmának értelmezési lehetőségei Roemer elméletének tekintetében nem kielégítőek, vagyis e fogalomnak nincs olyan jelentése, amellyel Roemer érvei helytállóknéennek (274 skk. o.).

David Schweikart elsősorban azért kritizálja Roemert, mert kizsákmányolás-elméletében nem veszi tekintetbe e jellegzetesség társadalmi vonatkozásait. Roemer azt állítja, hogy semmi különös nincs a munkának abban a tulajdonságában, hogy nagyobb értéket képes előállítani, mint amennyit földolgoz. Schweikart szerint azonban Roemer nézete nem vesz figyelembe olyan társadalmi tényezőket, amelyek erőteljesen különböznek a pusztán technikai jellegű megfontolásoktól, ugyanis eltekint

azoktól a bizonytalanságoktól, amelyek a munkaerő produktivitásának inherens kiszámíthatatlanságából fakadnak. *Jeffrey Reiman* tanulmányában a Roemer és Cohen által képviselt „*disztributív*” marxizmussal szemben a „*szociális*” marxizmus álláspontját vázolja, s az előbbi gyöngeségeire mutat rá. A „disztributív marxizmus” fogalmát Reiman három összetevőből rekonstruálja: (1) A kizsákmányolásban rejlő igazságtalanság alapvetően *disztributív igazságtalanság*, hiszen a javak igazságtalan elosztásának következménye. (2) A *kényszer* nem lényegi eleme a kizsákmányolásnak, hiszen néha elképzelhetőek alternatív lehetőségek is. (3) A kizsákmányolás nem föltétlenül a termelésben történik, hanem megeshet mondjuk a kereskedelemben is (300. o.). Reiman tételesen válaszol e három kitételre, körvonalazva a „szociális marxizmus” koncepcióját:

(1) Szerinte a kizsákmányolásban rejlő igazságtalanság alapvetően társadalmi természetű, hiszen szemben áll az „egyenlő szuverenitás ideáljával” (301. o.), amely szerint az egyéneknek azonos és maximális hatalommal kell rendelkezniük saját sorsuk föltött, valamint azonos és minimális hatalommal mások sorsa föltött. A „társadalmi» marxizmus összeegyeztethető azzal a nézetel, hogy a kizsákmányolás a tulajdon igazságtalan elosztásának köszönhető, *amennyiben a tulajdon elosztását igazságtalannak tartják, mivel ezzel sérelmet szenved az ideális egyenlő szuverenitás*” (301. o.).

(2) A kizsákmányolás marxi elmélete e fogalomba beleérti a kényszert, mint összetevőt. S a fogalom ilyen értelmű megtartása mellet szól az is, hogy mind a három, Marx által kizsákmányolónak tartott termelési mód megkülönböztető jellegzetessége a kényszer (301 sk. o. és 324 skk. o.).

(3) Marx szerint a kizsákmányolás szisztematikusan, a termelésben történik, arról van tehát szó, hogy e jellegzetesség nem a termékekhez, hanem a munkaerőhöz kötődik, s beépül a termelési rendszer működé-

sébe: „[...] pusztán az, hogy ellopják valaki korábbi munkájának eredményét, nem elégséges ahhoz, hogy marxi értelemben kizsákmányolásnak számítson. A kizsákmányolás (felügyelet nélkül dolgozó) munkások arra való kényszerítése révén történhet meg, hogy termékeik egy részét adják át a nem-termelőknek.” (302. o.) Mindez pedig olyan rendszeren belül történik, melyben a munkás arra kényszerül, hogy munkaidejében a nem-termelők számára dolgozzon: a kizsákmányolás tehát csak a termelésben és szisztematikusan történhet (328 skk. o.).

Gary A. Dymksi és John E. Elliott közös tanulmányukban azt a kérdést vetik föl, hogy szükséges-e egyáltalán a kizsákmányolás fogalmával foglalkozni. Roemer-kritikájuk középponti eleme ugyancsak a társadalmi aspektusok vizsgálatának hiányára irányul, s rámutatnak, hogy Roemer kizsákmányolás-konceptiójánemcsakolyan fontos társadalmi tényezőket hagy figyelmen kívül, mint például az elidegenedés, hanem hasonlóképpen jár el a tőkés intézmények és az ezeket létrehozó társadalmi erők tekintetében is, s ezáltal olyan szempontok esnek ki látóteréből, amelyek Marx számára nyilvánvalóan fontosak voltak (366–372. o.).

Az összeállítás utolsó negyede analitikus módszerekkel vizsgálja Marx életművét, s elsősorban arra törekszik, hogy az analitikus marxizmus klasszikusait korrigálja, kiegészítse illetve pontosítsa. Így *Debra Satz* tanulmánya arra mutat rá, hogy Cohennak a történelmi materializmusra vonatkozó technológiai interpretációja – vagyis az a szemléletmód, amely a termelőerők fejlődésével magyarázza a történelmi fejlődést – inadekvát, hiszen figyelmen kívül hagyja a kommunizmus felé mutató morális haladást, amely nem-morális, objektív értékekkel magyarázható meg, jelesül az osztályok öntudatraébredésének jelenségén keresztül, s ez a folyamat előtérbe helyezi a *szabadság* fogalmát (400 sk. o. és 398 sk. o.). Ennek megfelelően Satz a történelmi

materializmus történelemszemléletének két alapvető komponensét különbözteti meg, egyrészről elfogadva, másrészről kiegészítve a Cohen által előtérbe helyezett koncepciót, jelesül, hogy a termelés bővülésével a társadalmi formák átalakulnak, valamint, hogy a történelemben megfigyelhető egyfajta *tanulási folyamat*, amely bizonyos értékek formájában ébreszti föl az öntudatot, s ezen keresztül alakít ki bizonyos társadalmi gyakorlatokat és intézményeket (396. o.).

William H. Shaw a tanulmányában az uralkodó eszmék problémáját vizsgálja, nevezetesen azt a kérdést, amelyet Elster így fogalmazott meg: „Hogyan biztosítja az uralkodó osztály, hogy az elméletileg domináns gondolatok legalább minimálisan megfelelnek saját »anyagi érdekének és társadalmi helyzetének«? A kérdés nem az, hogy az osztály miképpen válogatja ideológusait, hanem az, hogy az ideológusok miképpen tesznek szert szellemi hegemoniára az osztály gazdasági ereje révén. Miért az uralkodó osztály eszméinek kell az uralkodó eszméknek lenniük?” (Elster: *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press 1985, 473. o.) Elster nem talál kielégítő választ erre a kérdésre, s ezt tartja a marxi ideológia-konceptió legjelentősebb hiányosságának. Shaw tanulmányában az e kérdésre adható lehetséges választ igyekszik körvonalazni. Marx *A német ideológiában* kifejti, hogy az uralkodó osztály rendelkezik a materiális termelés eszközeivel, s ezáltal a szellemi termelés eszközeit is birtokolja. Marx persze nem teszi egyértelművé, hogy mit ért a szellemi termelés eszközein, Shaw azonban amellett érvel, hogy ezek az eszközök a tudás megszerzésének és átadásának valamint a közvélemény formálásának eszközei (433. o.). A gazdasági és a szellemi szféra közötti interakció alapvetően a kutatás finanszírozásában valamint a médián keresztül nyilvánul meg: így gyakorol az előbbi rejtett, de fundamentális befolyást az utóbbira. *Arthur Ripstein* némiképp visszatér a

módszertani kérdések tárgyalásához: azt igyekszik megmutatni, hogy Marx miért lett volna elégedetlen a racionális döntésmélettel. Úgy véli, hogy ennek legfőbb hiányossága, hogy az elosztás kérdésére összpontosít, s ezzel túláltalánosítja ennek szükségképpen marginális fogalmait. *Philippe Van Parijs* a jólét két – erősebb és gyöngébb – fogalmát megkülönböztetve azt a gazdaság olyan képességeként mutatja be, mint az igények és vágyak kielégítésére való alkalmasságot, amely összefér a gazdasági kalkuláció koncepciójával.

A kötet legfőbb érdeme, hogy komprehenzív képet rajzol az analitikus marxizmus törekvéseiről és aktuális problémáiról, legrészletesebben a módszertani individualizmus körüli vitákról. A kötet legfigyelem-

reméltóbb hányada éppen ezt a problematikát vizsgálja, s úgy érzem, azok a törekvések, amelyek ezen kérdéskör jelentőségének csökkentését célozzák, aligha járhatnak tartós sikerrel: az analitikus marxizmus irányzata éppen Cohennak és Elsternek e kérdés fölött folytatott vitájával kezdett teljességében kibontakozni, vagyis a kérdés úgymond az analitikus marxizmus tengelyét alkotja. S ez nem is lehet másként, hisz a módszertani alapok tisztázása nélkül – vagy legalábbis az erre irányuló próbálkozások nélkül – a további kutatás talajvesztetté válhat. Mindez azonban nem megy a kötet szimmetriájának rovására: a hangsúlyokat arányosan elosztva más, korábban kisebb érdeklődésre számot tartó területekre is kiterjeszti a figyelmet.

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Szigeti József: 1026 Budapest, Lorántffy lépcső 6. • *Mezei Balázs*: Eötvös Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, Társadalomfilozófia és etika Tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1. • *Rózsa Erzsébet*: Kossuth Egyetem Bölcsészeti Kar, Filozófiai Intézet, 4032 Debrecen, Egyetem tér 1. • *Prugberger Tamás*, *Szabó Miklós*: Miskolci Egyetem, Jogi Kar, Jogtörténeti és jogelméleti Intézet, 3515 Miskolc, Egyetemváros • *Ördögh Éva*: József Attila Egyetem Bölcsészeti Kar, Olasz Tanszék, 6722 Szeged, Petőfi sgt. 30–34. • *Szilvássy Orsolya*: Körös Főiskola Szarvasi Központ, 5540 Szarvas, Szabadság u. 4. • *Bendl Júlia*, *Demeter Tamás*: MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10. • *W. Faragó Péter*, *Licskó György*: Műszaki Egyetem, Filozófiai és tudománytörténeti Tanszék, 1111 Budapest, Műegyetem rakpart 3–9.

Einhard Lauth: Ferdinand-Maria-Strasse 10, München. • *Hans-Peter Hempel*: Technische Universität, Strasse des 17. Juni 3. Berlin. • *Manfred Frank*: Eberhard-Karls-Universität, Institut für Philosophie, Liebermeisterstrasse 20, Tübingen. • *Walther Ch. Zimmerli*: Otto-Friedrich-Universität, Lehrstuhl für Philosophie II, Markusstrasse 4, Bamberg. • *Karl Hahn*: Westfälische Wilhelms-Universität, Institut für Politikwissenschaft, Scharnhorststrasse 100, Münster. • *Manfred Riedel*: Martin-Luther-Universität, Institut für Philosophie, Schleiermacherstrasse 1, Halle. • *Hans-Jörg Sandkühler*: Am Kastanienhof 84, Bremen, Németország.

Robert Ware: University of Calgary, Department of Philosophy, Calgary/Alta. T2N 1N4, Kanada.

Várdy Péter: Technische Hogeschool Twente, pb. 217, NL 7500 AE, Enschede, Hollandia.

Tarr Zoltán: 134 West 93rd St., New York/NY 10025. • *Lee Congdon*: James Madison University, Department of History, MSC 2001, Harrisonburg/Va. 22087, USA.

Karol Bal: Uniwersytet Wroclawski, Instytut Filozofii, ul. Koszarowa 3, Wroclaw 51–149, Lengyelország.

Nicolas Tertulian: Equipe FISAL, 10, rue Monsieur le Prince, 75006 Paris. • *Vető Miklós*: Université de Poitiers, Institut de Philosophie, 6, rue Descartes, Poitiers 86022 Cedex, Franciaország.

Mészáros István: University of Sussex, Fulmer, Brighton, BN1 9QN, Nagy-Britannia.

Lubomír Nový: Masarykova Univerzita, Filozofická fakulta, Katedra filozofie, Arna Nováka 1, Brno, Csehország.

CONTENTS

REINHARD LAUTH: Our Age from a World-Historical Point of View – in the Mirror of Transcendental Knowledge	399
HANS-PETER HEMPEL: What Is Philosophy?	407
MANFRED FRANK: Subjectivity and Intersubjectivity	419
JÓZSEF SZIGETI: Identity of Identity and Not-identity	445
ZOLTÁN TARR: Werner Cahnman: A Research Fellow from Munnich Writing on Tönnies	509
ROBERT WARE: Morality and Social Explanation from the Perspective of Analytical Marxism	525
PÉTER VARDY: Marginal Notes on Vittorio Hösle	535
LEE CONGDON: Béla Menczer: The Development of a Conservative	551

DOCUMENT

J. G. FICHTE, Königsberg 1806. Papers (Introduced by Karol Bal)	565
---	-----

REFLECTION

WALTHER CH. ZIMMERLI: Philosophy of History – for What Yet? (Problems of Legitimation As Starting-points to a Theory of the History of Philosophy)	57
BALÁZS MEZEI: Some Volumes of the <i>Fichte-Studien</i>	60
KARL HAHN: Fichte's Notion of Politics	60
MANFRED RIEDEL: A Dialectics of <i>logos</i> ? (How Did Hegel Reach the „Most Ancient Tradition“ of Philosophy)	61
NICOLAS TERTULIAN: From Schelling to Marx. The Reception of the Late Schelling	64
HANS-JÖRG SANDKÜHLER: In Periods of Weakness: on the Crisis of Marxism	66
ISTVÁN MÉSZÁROS: Marxism Today. An Interview	67
MIKLÓS VETŐ: Coherence and Terror: An Introduction to Hannah Arendt's Political Philosophy	69
LUBOMÍR NOVY: Masaryk's Philosophy of Nation in the Mirror of Modern Age	72
ROBERT WARE: Philosophy in Canada	74

REVIEW

ERZSÉBET RÓZSA: Hegel – Motivations for Rereading the Philosophy of Right	749
TAMÁS PRUGBERGER: Portraits from the Philosophy of Right	758
MIKLÓS SZABÓ: Homage to the Master	767
PÉTER W. FARAGÓ: Durkheim and the Social Roots of Knowledge	781
ÉVA ÖRDÖGH: Renaissance of Italian Neoidealism	785
ORSOLYA SZILVÁSSY: Kant and the Duck-billed Platypus	787
JÚLIA BENDL: On the Occasion of a New Monography on Lukács	790
GYÖRGY LICSKÓ: Phronesis together with Unlimited Dynamism	799
TAMÁS DEMETER: Beyond Methodological Individualism?	801
Tibor Kaján's Graphics (1)	41
Tibor Kaján's Graphics (2)	52
Tibor Kaján's Graphics (3)	72

DOKUMENTUM

J. G. FICHTE, Königsberg 1806. Iratok (Karol Bal előszavával) (Major Enikő fordításában)	565
--	-----

TÁJÉKOZÓDÁS

WALTHER CH. ZIMMERLI: Minek még filozófiatörténet? (Legitimációs problémák mint kiindulópontok a filozófiatörténet egy elméletéhez)	579
MEZEI BALÁZS: A <i>Fichte-Studien</i> kötetei	607
KARL HAHN: Fichte politika-fogalma	609
MANFRED RIEDEL: A <i>logos</i> dialektikája? Avagy: ahogy Hegel eljutott a filozófia „legrégibb hagyományához”	619
NICOLAS TERTULIAN: Schellingtől Marxig. A kései Schelling és utókora	643
HANS-JÖRG SANDKÜHLER: A gyöngeség időszakaiban: „a marxizmus válságáról”	661
MÉSZÁROS ISTVÁN: A marxizmus ma. Interjú	679
VETŐ MIKLÓS: Koherencia és terror: bevezetés Hannah Arendt politikai filozófiájába	695
LUBOMÍR NOVÝ: Masaryk nemzetfilozófiája a jelenkor tükrében	727
ROBERT WARE: Filozófia Kanadában	745

SZEMLE

RÓZSA ERZSÉBET: Hegel – impulzusok a „Jogfilozófia” újraolvasásához (Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. v. L. Siep)	749
PRUGBERGER TAMÁS: Jogbölcseleti portrévázlatok (Loss – Szabadfalvi – Szabó – H. Szilágyi – Zódi: Portrévázlatok a magyar jogbölcseleti gondolkodás történetéből)	758
SZABÓ MIKLÓS: A mester(ség) tisztelete (Solt Kornél: Jogi logika. A jog, a nyelv és a valóság)	767
W. FARAGÓ PÉTER: Durkheim és a tudás társadalmi gyökerei (Némedi Dénes: Durkheim, tudás és társadalom)	781
ÖRDÖGH ÉVA: Az olasz neoidealizmus reneszánsza (Kelemen János: Idealismo e storicismo nell'opera di Benedetto Croce)	785
SZILVÁSSY ORSOLYA: Kant és a kacsacsőrű (Umberto Eco: Kant e l'ornitorinco)	787
BENDL JÚLIA: Egy új Lukács-monográfia kapcsán (Rüdiger Dannemann: Georg Lukács zur Einführung)	790
LICSKÓ GYÖRGY: A végtelen dinamizmussal társult fronézis (Rózsa Erzsébet: Heller Ágnes, a fronézis filozófusa)	796
DEMETER TAMÁS: A módszertani individualizmuson túl? (R. Ware – K. Nielsen (eds.): Analyzing Marxism)	801
Kaján Tibor rajza (1)	418
Kaján Tibor rajza (2)	524
Kaján Tibor rajza (3)	726

E szám ára: 540— Ft

Előfizetés egy évre: 720,- Ft

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézből postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és a *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1. tel.: 1382-440) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltja* ban (Budapest, VII. Andrássy út 45.), a *Fókusz Könyvárúhá* ban (1072 Budapest, Rákóczi út 14–16.)

Az előfizetési díj egy évre: 720,— Ft

Egy szám ára: 180,— Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen is.